

Amedeo Bertolo

Anarchici e orgogliosi di esserlo



elèuthera

questo libro è distribuito sotto licenza
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

traduzione dal francese del testo di Tomás Ibáñez
di Guido Lagomarsino

progetto grafico Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE	
Ai compagni delle cavalcate anonime	9
Nota biografica	15
PARTE PRIMA	
PREFAZIONE ALLA PARTE PRIMA	
Le ragioni del pensare anarchico <i>di Giampietro N. Berti</i>	21
CAPITOLO PRIMO	
Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione	29
CAPITOLO SECONDO	
Al di là della democrazia	59

CAPITOLO TERZO	
I fanatici della libertà	81
CAPITOLO QUARTO	
La gramigna sovversiva	107
CAPITOLO QUINTO	
Per una definizione dei «nuovi padroni»	145
CAPITOLO SESTO	
La funzione utopica nell'immaginario anarchico	177
CAPITOLO SETTIMO	
L'immaginario sovversivo	187
PARTE SECONDA	
PREFAZIONE ALLA PARTE SECONDA	
L'orgoglio anarchico	217
<i>di Tomás Ibáñez</i>	
CAPITOLO OTTAVO	
Un'analisi nuova per la strategia di sempre	221
CAPITOLO NONO	
Anarchici... e orgogliosi di esserlo	229
CAPITOLO DECIMO	
La rivoluzione domani	237
CAPITOLO UNDICESIMO	
Émile Henry e il senso della misura	247

CAPITOLO DODICESIMO	
Lasciamo il pessimismo per tempi migliori	255
CAPITOLO TREDICESIMO	
Gli ex, il buon senso e l'utopia	267
CAPITOLO QUATTORDICESIMO	
Venezia e dintorni	277
PARTE TERZA	
PREFAZIONE ALLA PARTE TERZA	
Navigare a vista	291
<i>a cura del collettivo redazionale di elèuthera</i>	
CAPITOLO QUINDICESIMO	
Materialismo e libertà	295
CAPITOLO SEDICESIMO	
La genesi di «A»	297
CAPITOLO DICIASSETTESIMO	
L'Antistato, un esperimento di editoria militante	301
CAPITOLO DICIOTTESIMO	
Senza illusioni e senza rimpianti	307
CAPITOLO DICIANNOVESIMO	
Appunti su un foglio di carta velina	311
Bibliografia di Amedeo Bertolo	313
<i>a cura di Antonio Senta</i>	

Ai compagni delle cavalcate anonime

*Si inventi così un anarchismo cangiante e multiforme
in cui si riconosca il militante ma anche il poeta,
che comprenda in sé la lotta ma anche la vita.*

L'antologia che segue parla da sé e non avrebbe bisogno di un'introduzione. Se un gruppo di persone – compagni di militanza e di vita – sente il bisogno di introdurre un discorso che sarebbe di per sé chiaro e di firmare in forma collettiva è perché in questi testi, e nel percorso esistenziale che li ha prodotti, c'è un «noi» che la semplice lettura potrebbe non far emergere. E invece questa storia di pensiero, azione e orgoglio anarchici, durata oltre un cinquantennio, è stata fondamentale una storia comune, la storia di una «fratellanza» che ha attraversato i decenni, i contesti e i cambi di paradigma, sempre alla ricerca di un modo condiviso di elaborare e sperimentare «analisi nuove per la strategia di sempre» (come recitava il titolo di un pamphlet del 1970, scritto appunto in forma collettiva). È

un «noi» nel quale Amedeo Bertolo si riconosceva pienamente e che consente di comprendere meglio il suo orizzonte intellettuale ed emozionale, il suo approccio etico ed estetico. Amedeo non si è mai identificato con il pensatore solitario che basta a se stesso, ma ha sempre portato avanti le sue riflessioni all'interno di un'intelligenza collettiva che trova le sue ragioni (e le sue passioni) nell'agire comune. E questa storia comune non solo attraversa tutte le iniziative militanti, culturali ed editoriali che ha contribuito a fondare e animare, ma travalica i confini nazionali, linguistici, generazionali e persino «dottrinali» (i tanti anarchismi che compongono il mosaico libertario), dando vita a una rete internazionale – «nostra patria è il mondo intero», appunto – che è un tratto distintivo di questo «noi». Come lo è la scelta dell'anonimato. Che non è solo il rifiuto «di recitare una qualche parte nello spettacolo politico», ma è anche il desiderio di essere artefici e partecipi di quelle cavalcate anonime della storia anarchica evocate da Louis Mercier Vega nella sua «pratica dell'utopia», la cui straordinaria forza collettiva è ben superiore alla somma delle forze individuali.

Uno stretto connubio tra pensare e agire, peraltro intrinseco all'anarchismo, è certamente presente in tutti gli scritti qui raccolti, anche in quelli più teorici. Appare evidente che se quei dubbi vengono sollevati, se quei temi vengono affrontati, è perché servono alla sperimentazione sociale. I due aspetti sono inscindibili, e la scelta del linguaggio, delle modalità interpretative, dell'angolo visuale da cui guardare la realtà, risponde a quella imprescindibile interazione tra pensiero e azione, basata su un equilibrio instabile che va costantemente ricercato. Il rischio è di cadere da un lato nell'elaborazione teorica fine a se stessa, che risponde a esigenze ideologiche estranee all'agire, e dall'altro nell'azione fine a se stessa, ovvero nell'atto autoreferenziale che non è azione sociale ma rituale autocelebrativo, rappresentazione liturgica del proprio credo.

Pur essendo questa un'utile chiave di lettura per addentrarsi nei saggi che seguono, nondimeno va rilevato che la selezione fatta privilegia, per motivi di spazio, il percorso intellettuale e dunque non rispetta in pieno quell'essenziale equilibrio. Non va invece dimenticato che Amedeo Bertolo è stato anche un uomo d'azione, come si intuisce dalla breve nota biografica che segue e da una più articolata intervista biografica, significativamente intitolata *Pensiero e azione. L'anarchismo come logos, praxis, ethos e pathos* (Quaderni del Centro Studi Libertari/elèuthera, 2018).

Se uno dei fili conduttori che attraversano l'antologia è certamente quello dell'orgoglio anarchico, l'orgoglio di far parte di una minoranza agente che opera *nella* storia ma *contro* la storia, un altro cruciale filo conduttore, che contestualizza questo orgoglio, è l'urgente necessità di attualizzare l'anarchismo. Già all'inizio degli anni Sessanta, quando comincia il suo impegno militante in un movimento senescente, la carica dirompente dell'anarchismo classico sembra essersi diluita, come scrive, «nella stanca e retorica riproposizione di un'obsoleta vulgata anarchica». Il passaggio dalla modernità alla postmodernità, le cui dinamiche non vengono colte nell'immediato (quanto meno in Italia), ha infatti spinto l'anarchismo nel vicolo cieco di una pura reiterazione che gli ha tolto incisività. È il salutare scossone del 1968 a riattivare una vitalità solo sopita, segnando al contempo un radicale cambiamento di paradigma: l'orizzonte non è più il domani, la società del futuro alla quale accedere attraverso una rivoluzione palingenetica, ma è il qui e ora, è il vivere e agire da anarchici nella società attuale stando ben attenti a non farsi assimilare da questo qui e ora.

L'urgenza è dunque quella di avviare una riflessione a tutto campo, alla quale deve corrispondere una sperimentazione a tutto campo, per definire i contorni di una rottura sociale che non si configura più come *le grand soir*, ma come una *mutazione* – culturale, immaginaria, etica... – altrettanto epocale e sovver-

siva, in grado non solo di ridefinire valori e comportamenti, ma di dissolvere l'inconscio gerarchico che è in tutti noi. Perché «lo Stato è soprattutto nella testa della gente, dei servi più ancora che dei padroni».

Il che ci riporta alla necessaria dimensione internazionale che una tale riflessione/sperimentazione deve avere e che dà ragione degli innumerevoli incontri, convegni e seminari organizzati in Italia e all'estero, dei contributi editoriali sollecitati in tutto il mondo, dei fitti scambi epistolari e diretti con una molteplicità di interlocutori, alcuni internazionalmente noti (come Noam Chomsky, Judith Malina, Julian Beck, Murray Bookchin, Colin Ward, Kurt Vonnegut, Cornelius Castoriadis, Enrico Baj...), altri figure di spicco del mondo anarchico (come Cipriano Mera, Giovanna Caleffi Berneri, Max Sartin, Attilio Bortolotti, Ruben Prieto, Liber Forti, Eliane Vincileoni...). Uno sforzo di grande respiro che mira a sprovvincializzare le tradizioni nazionali e a creare un anarchismo meticcio e globale che torni a essere innovativo ed efficace.

Da quanto detto potrebbe apparire che il senso di questa antologia sia tutto interno a un movimento e a una visione politica. Non è così. Anzi, qui si palesa un altro tratto tipico dell'approccio di Amedeo Bertolo al mondo circostante (anarchico e non), ovvero una sorta di strabismo culturale che gli consente di volgere contemporaneamente lo sguardo verso due tipologie di interlocutori. Se infatti da una parte parla sempre agli anarchici, stando però ben attento a non chiudersi nel ghetto, dall'altra parla sempre anche a tutti coloro che, pur collocandosi fuori dall'Ecclesia, non per questo sono impermeabili a un discorso antigerarchico, a una progettualità sociale basata su valori e metodi libertari. In altre parole, instaura una relazione stretta e continua con una poliedrica cultura libertaria che si rivela cruciale per il rinnovamento dell'anarchismo. E per quanto orgogliosi si possa e si debba essere della propria identità, mette in

guardia su un'estremizzazione (spesso estetizzante) della disaffinità: «Siamo diversi – sì – e dobbiamo restarlo, perché la nostra diversità è il senso della nostra esistenza e della nostra resistenza all'assimilazione [...]. Siamo diversi, ovvero *mutanti culturali*. Ma non marziani».

Anche il linguaggio, di conseguenza, si adegua a questo peculiare strabismo scegliendo codici di comunicazione in grado di mantenere il doppio registro. Codici che però non si configurano come rigidi binari paralleli, ma come linee flessibili che si intersecano e si intrecciano in ogni scritto. Il mondo così com'è e il mondo come lo vorremmo non sono universi separati, e per passare da questo a quello non possiamo prescindere dagli intrecci e dagli incastri, né tanto meno dal patrimonio di lotte e conquiste che ci ha portato sin qui.

Proprio perché il linguaggio nasce dal contesto e dal fare, ovviamente si modifica con il passare del tempo così come si modificano i riferimenti e le priorità. D'altronde, si sta parlando di oltre mezzo secolo e di un tempo storico segnato da vaste e accelerate trasformazioni sociali, economiche, tecnologiche. Se alcuni testi sono evidentemente più influenzati dalla narrazione degli anni Sessanta e Settanta, con il tempo certi *topos* anarchici classici – la lotta, la rivoluzione, la classe... – si stemperano e cedono il passo ai nuovi linguaggi e ai nuovi immaginari dell'alterità contemporanea. L'obiettivo però rimane lo stesso: un'analisi nuova per la strategia di sempre, ovvero un attacco frontale al dominio in qualunque forma socio-storica o relazionale si presenti.

Non è stato facile scegliere i brani che seguono, decidere cosa includere e cosa omettere così da rendere immediatamente leggibile un percorso intellettuale che si è sviluppato su più livelli. In modo arbitrario (né potrebbe essere altrimenti) abbiamo deciso di non seguire un ordine strettamente cronologico, ma di riordinare, in base a una prospettiva di più lungo termine, le tappe di una riflessione che interagiva con le esigenze «del momento». E

se talvolta i riferimenti rimandano a cose, fatti o persone la cui rilevanza è legata a specifici contesti, le considerazioni generali che ne derivano travalicano quella contingenza e concorrono in modo efficace alla visione complessiva.

Abbiamo infine deciso di suddividere in tre parti una produzione intellettuale che ha una logica interna fortemente correlata, per evidenziare in modo più netto le riflessioni teoriche sui nodi cruciali del pensiero anarchico (nella prima parte), le argomentazioni più legate all'ambito dell'azione (nella seconda parte) e la ricostruzione di un itinerario editoriale che va da un foglio di lotta stampato in proprio all'inizio degli anni Sessanta a una casa editrice, la nostra, di cui è sempre stato il cuore e la mente (nella terza parte). Così riordinata, ci sembra che questa produzione intellettuale rimanga del tutto coerente.

E la coerenza è certamente stata un tratto caratteristico di Amedeo Bertolo, coerenza tra i mezzi e i fini, tra il dire e il fare... Ma non una coerenza rigida, ideologica, bensì pragmatica, sperimentale e talvolta persino contraddittoria: «credeva» nell'anarchismo ma era profondamente eretico, viveva con passione l'impegno militante ma con un disincanto che a volte sconfinava nello scetticismo... L'anarchismo che ha contribuito a costruire e ricostruire, in stretta e continua relazione con «noi» e con tanti altri, non è fede, non è dottrina politica, non è ideologia. Piuttosto, è un modo di *vivere l'anarchia*, ovvero di applicare al qui e ora «quella peculiare e unica miscela che fa dell'anarchia un principio di organizzazione simbolica del reale inconciliabile con le culture e le società del dominio. A partire da questo, che è il nucleo duro, 'utopico', dell'anarchismo, dev'essere mobilitata tutta la ricchezza possibile e immaginabile di esperienze, sensibilità, creatività individuali e collettive, emerse e sommerse, per pensare e fare un arcobalenico anarchismo vivente, una mutazione culturale *in atto* che esprima insieme il rifiuto e l'alternativa. Un anarchismo che sia *dentro* questa società, ma anche *contro* e (in qualche misura) *fuori* e comunque sempre *altro*».

Nota biografica

Amedeo Bertolo, di famiglia friulana, nasce a Milano il 17 settembre 1941 nelle stesse case popolari del quartiere San Siro in cui vivono, per un curioso destino, sia Giuseppe Pinelli sia Pietro Valpreda, che tuttavia conoscerà molti anni dopo e in altri contesti. Dal padre mosaicista, nel cui laboratorio lavora per un anno, impara la capacità di prefigurare un disegno la cui effettiva realizzazione, tassello dopo tassello, richiede tempo, pazienza e tenacia.

Dopo studi classici, approda alla facoltà di Agraria dell'Università di Milano («era la fila più corta per iscriversi», ammette) e lì resterà anche dopo la laurea come docente di economia agraria (e questo forse spiega le ricorrenti metafore agronomiche come quella su anarchismo e gradazione alcolica).

Ma ben prima di approdare all'insegnamento, la sua vita pubblica inizia con un fatto clamoroso come il primo rapimento politico del dopoguerra: quello del viceconsole spagnolo di Milano, Isu Elías, portato a termine insieme a un gruppo di giovani antifascisti per salvare la vita di Jorge Conill Valls, un anar-

chico spagnolo condannato a morte dal regime franchista (condanna che verrà in effetti commutata nel carcere a vita).

Da qui inizia un'attività militante che accompagna tutto il suo percorso esistenziale e che alla fine degli anni Sessanta si concretizza nella costituzione dei Gruppi Anarchici Federati (GAF), una delle tre federazioni nazionali attive in quel periodo, la cui peculiarità è di essere composta solo da giovani anarchici e di essere organizzata in gruppi di affinità. È un'esperienza forte e intensa che si concluderà con l'autoscioglimento dei GAF nel gennaio 1978 – atto che prelude al passaggio dall'idea di movimento-partito all'idea di movimento-comunità – e che darà vita a quella «fratellanza» aperta destinata a durare nel tempo.

Quegli anni lo vedono protagonista di un altro cruciale momento storico, quello che coincide con la «strategia della tensione» e con le attività di controinformazione portate avanti dalla Crocenera anarchica, fondata nel 1968 proprio da Amedeo Bertolo e Giuseppe Pinelli, le cui strade si sono ora ricongiunte all'interno del gruppo milanese Bandiera Nera e del Circolo anarchico Ponte della Ghisolfa. L'anno dopo arriva la strage di Piazza Fontana, falsamente attribuita agli anarchici da ben noti funzionari dello Stato, e la morte violenta di Pinelli, precipitato da una finestra della questura di Milano nel pieno di quella montatura antianarchica che nei mesi successivi verrà smontata da una formidabile campagna di controinformazione (basti ricordare il libro-inchiesta *Le bombe dei padroni: processo popolare allo Stato italiano nelle persone degli inquirenti per la strage di Milano*, scritto appunto dalla Crocenera). Una campagna partita solitaria – *Farneticante conferenza-stampa al Circolo Ponte della Ghisolfa* titola il «Corriere della Sera» il 17 dicembre 1969 – e divenuta poi corale.

Tuttavia gli anni Sessanta non sono solo attentati, depistaggi, farse processuali e «stragi di Stato». Sono anche gli anni di una rinnovata creatività libertaria che presto sfocerà nel 1968. Non a caso è proprio alla metà di quel decennio che i giovani anar-

chici europei decidono di inventare un simbolo in sintonia con il nuovo immaginario anarchico, quella A cerchiata che negli anni successivi conquista i muri di tutto il mondo grazie alla sua iconografia essenziale. Se l'ideazione avviene a Parigi (il simbolo è presentato per la prima volta da Tomás Ibáñez sul bollettino «Jeunes Libertaires»), il «lancio grafico» viene fatto a Milano, dove Amedeo Bertolo la incide a mano – con l'aiuto di un bicchiere capovolto – sulla matrice dei primi ciclostilati prodotti dalla Gioventù Libertaria. Ed è sempre questo gruppo che negli stessi anni apre il primo Circolo Wilhelm Reich, ovviamente focalizzato sulla rivoluzione sessuale, e convoca a Milano il «provotariato» libertario internazionale, decidendo di sperimentare una versione di «rito ambrosiano» delle provocazioni culturali realizzate in Olanda dal movimento Provos.

Accanto all'attività militante si va via via affiancando un'attività editoriale dapprima collaterale e poi con il tempo prioritaria. Se negli anni Sessanta escono solo i tre smilzi numeri di «Materialismo e libertà», nel 1971 Bertolo fonda, insieme ad altri, il mensile «A rivista anarchica». I soldi per dar vita a quella che è stata allora (ed è tuttora) la testata anarchica più venduta in Italia provengono in effetti da un altro progetto: sono le sottoscrizioni raccolte per fondare una comune anarchica nella campagna senese. Ma dato che quel progetto stenta a prendere il via, schiacciato com'è dai tumultuosi eventi che seguono il biennio 1968-69, gli stessi sottoscrittori decidono di dirottare i fondi verso una rivista «di lotta e di riflessione» più in sintonia con i tempi. Inventandosi giornalista e grafico, Amedeo si occupa del mensile sino al 1974, per passare poi la mano agli altri redattori e iniziare a collaborare con altre due testate: il trimestrale internazionale «Interrogations» (che esce dal 1974 al 1979) e la rivista di approfondimento teorico «Volontà» (alla cui redazione partecipa dal 1980 alla chiusura della testata nel 1996).

Parallelamente, con il Centri Studi Libertari «Giuseppe Pinelli», fondato a Milano nel 1976 e tuttora attivo, organizza e

partecipa a decine di convegni, seminari, tavole rotonde, conferenze, dibattiti, la maggior parte in Italia ma alcuni anche all'estero, in uno sforzo continuo di mettere tra loro in relazione le riflessioni e le sperimentazioni libertarie che fioriscono in tutto il mondo e nei campi più diversi. Un percorso che ha il suo picco nel 1984 – con l'incontro internazionale anarchico «Venezia '84», al quale partecipano migliaia di persone provenienti da oltre trenta paesi – ma che di certo non si ferma lì proseguendo sino ai nostri giorni.

La sua attività editoriale e culturale non si esaurisce però qui. Nel corso dei decenni, infatti, la sua attenzione si sposta progressivamente dai periodici ai libri. Così prende in mano dapprima le Edizioni Antistato, attive dal 1975 al 1985, e poi nel 1986 fonda *elèuthera*, dando vita a un'altra avventura collettiva che dura da oltre trent'anni.

Muore a Milano il 22 novembre 2016.

Parte prima

“

Pensare da anarchici, oggi, è altrettanto importante che agire da anarchici, laddove l'agire implica non solo la militanza, la propaganda e la lotta, ma tutto l'ambito del vivere, cioè dell'interazione con l'ambiente umano e naturale.

Pensare dunque in tutte le direzioni e a tutti i livelli. Pensare per agire, naturalmente, ma *pensare*, non rimasticare banalmente, non scopiazzare incongruamente.

E pensare *da anarchici*, cioè aprendosi, non dogmaticamente ma neppure acriticamente, a tutto ciò che nella cultura contemporanea si muove o sembra muoversi in senso libertario e affrontare ogni aspetto del reale con quello straordinario criterio interpretativo che è la nostra critica radicale del dominio.

A.B.

Le ragioni del pensare anarchico

di Giampietro N. Berti

I temi e i problemi affrontati da Amedeo Bertolo nel corso della sua cinquantennale riflessione teorica riguardano la tecnoburocrazia, l'autogestione, le esperienze comunitarie, l'utopia, l'immaginario sovversivo, la rivoluzione, l'economia, l'epistemologia, l'ecologia sociale, l'antropologia, la democrazia; temi, tutti, che intendono dar voce agli aspetti di una cultura militante, secondo una modulazione interdisciplinare che comprende la dimensione politica e sociologica, con un guardo che abbraccia il passato, il presente e il futuro. Qui prendiamo in considerazione tre fondamentali direttrici del suo pensiero: il nodo centrale del potere; il rapporto tra anarchia e democrazia; le ragioni dell'anarchia. Centrale, in questi saggi, come del resto in tutta la sua ricerca, è il problema della chiarezza concettuale, secondo un approccio che potremmo senz'altro definire cartesiano, lontano da ogni argomentare ideologico criptico e iniziatico. Per Bertolo vanno individuate, all'interno delle scienze umane, quelle specifiche valenze libertarie in grado di indicare le possibilità di una strategia della trasformazione sociale capace di porre la coerenza

ideale dell'anarchismo all'interno di uno sguardo lucido e disincantato della realtà.

Le relazioni fra potere, autorità e dominio

A giudizio di Bertolo con *potere* si deve comprendere l'esercizio collettivo della «produzione e l'applicazione di norme e di sanzioni»; un insieme che svolge una «funzione regolativa sociale». Esso è necessario «all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso». In quanto funzione regolativa sociale, volta alla produzione di regole necessarie per il funzionamento della società, il potere deve essere visto quale esercizio «neutrale».

L'*autorità* va individuata in una situazione di asimmetria tra soggetti interagenti, che si dispiega come influenza nel caso di relazioni personali e come autorità vera e propria nel caso di relazioni funzionali. L'autorità può essere applicata a competenze e a facoltà professionali specifiche, che comunque non implicano quasi mai un'asimmetria permanente (ad esempio: sono un medico e ho bisogno dell'avvocato perché sono in causa giudiziaria con il mio vicino, oppure, specularmente, sono un avvocato e ho bisogno del medico perché ho mal di pancia). Intesa in questo senso, l'autorità non ha una vera e propria valenza di dominio.

È invece con quest'ultimo termine, *dominio*, che deve essere indicata una condizione anarchicamente inaccettabile. Si definisce una situazione di dominio quella che vede il potere espropriato da una minoranza a danno della stragrande maggioranza, indipendentemente dal fatto che questa minoranza lo utilizzi per i propri privilegi (anche se quasi sempre avviene così). Vale a dire che siamo in una situazione di dominio quando il potere, cioè la funzione regolatrice della produzione di norme necessarie per il funzionamento della società, diventa possesso privilegiato di pochi a danno dei più. Di qui le relazioni tra ineguali

in termini di potere. Questo fenomeno è simile «al possesso privilegiato dei mezzi di produzione materiale». Si vede così che la definizione bertoliana di dominio è universale: può essere infatti utilizzata/applicata – beninteso, nell'età moderna e contemporanea – sia per gli assetti capitalistici sia per gli assetti collettivistici, tanto a destra quanto a sinistra.

Il perno centrale della trattazione di Bertolo è costituito dunque dal concetto di potere, precisamente dall'approfondimento della polisemia del termine stesso: *poter fare* e *poter far fare*. Il potere è il neutro confine fra la libertà e il dominio: il *poter fare* definisce l'ambito della libertà, il *poter far fare* definisce l'ambito del dominio, naturalmente se questo *poter far fare* si esplica attraverso l'attivazione di mezzi coercitivi e ultimativi. La libertà è concepita in senso positivo: *libertà di* (poter fare), cioè sulla base dell'accezione kantiana di libertà come autonomia; mentre non risulta un utilizzo della *libertà da* intesa come non interferenza da parte di qualsiasi ente (Stato, Chiesa, partito, e così via), volto a impedire o limitare la volontà e l'azione degli individui. Interpretata in questo modo, la chiarificazione bertoliana sul *poter fare* costituisce la versione anarchicamente più lucida e consapevole della democrazia diretta: siamo in una situazione ottimale quando tutti possono *poter fare* e *poter decidere*. Osserviamo anche che il termine «potere», sempre in questa accezione peculiare, designa l'esercizio collettivo della libertà nel senso del suo incrocio con l'eguaglianza: «Un eguale accesso di tutti i membri di una società al potere è, dunque, prima ineludibile condizione di un'eguale libertà per tutti. Condizione necessaria a una libertà *eguale*». Dove qui, pare evidente, la «quantificazione» di libertà individuale stabilisce il valore anarchico dell'eguaglianza sociale.

Il potere eguale di tutti si determina nella funzione regolatrice della produzione di norme, necessaria per il funzionamento della società. «Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produ-

zione di norme è necessaria perché scritta nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli impone di auto-determinarsi), ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse». L'uomo deve produrre norme «ma può produrre le norme che vuole». Si arriva così al pieno riconoscimento che la libertà è una «scelta fra possibilità determinate». Ne consegue un rapporto diretto tra possibilità determinate e norme, per cui l'esercizio della libertà si compendia nella valenza anarchica della scelta: la libertà non è un farsi spontaneo, ma un'opzione razionale all'interno di oggettivi condizionamenti che sono, allo stesso tempo, naturali e culturali. Naturali, perché determinati dalle limitazioni materiali che caratterizzano gli esseri umani (fisiologia, tempo, spazio, clima, e così via); culturali, perché rimandano a tutto il patrimonio della storia pregressa dovuta ai miliardi di scelte – in realtà infinite – fatte dalle generazioni precedenti. Possiamo dire che, in un certo senso, il pensiero di Bertolo incontra qui quello di Chomsky. Come per il reticolo linguistico chomskyano, si osserva anche in questo caso che le possibilità sono oggettivamente determinate, ma i modi delle loro interne combinazioni variano ampiamente.

Con Bertolo il pensiero anarchico supera il retaggio dello spontaneismo, che vuole la «società futura» pressoché libera dal principio di condizionamento, che non sia quello che gli individui si autoimpongono. Schematicamente – ma non tanto – si deve concludere che *la libertà non è inscritta nella natura, ma nella cultura*. Viene individuato infatti il senso anarchico profondo del condizionamento e la logica che lo pervade: ogni scelta è una libera creazione destinata a formare nuovi vincoli culturali, per cui la necessità della produzione di norme è la condizione stessa della libertà, la quale, in tal modo, scaturisce sempre da una valutazione razionale e cosciente. Necessità, creazione, condizione costituiscono dunque i termini del processo della libertà anarchica, ossia dell'anarchia concettualmente possibile.

Il rapporto tra anarchia e democrazia

Per Bertolo, la democrazia e l'anarchia non sono «riducibili l'una all'altra ma (a determinate condizioni) neppure antiteti- che», nel senso che l'anarchia è, allo stesso tempo, «la forma più compiuta della democrazia ma anche un suo irriducibile supe- ramento». La forma più compiuta perché solo l'anarchia realizza pienamente la democrazia, un suo irriducibile superamento per- ché soltanto nella società anarchica vi è l'inveramento supremo della libertà e dell'eguaglianza. La democrazia compatibile con l'anarchismo è ovviamente la democrazia diretta, che si dà sem- pre sotto le forme assembleari e le deleghe temporanee e revo- cabili; modalità, tuttavia, che non possono esaurire l'idea di un mondo senza dominio perché, nell'apparente *continuum* tra anarchia e democrazia, *esiste un salto ontologico incolmabile*. Esso è dovuto al fatto che anche la democrazia diretta, sebbene superi ampiamente quella rappresentativa, esprime un potere «coat- tivo», dato che il potere di tutti è pur sempre potere su qualcosa o qualcuno. Oltretutto, con il metodo democratico si possono anche decidere cose del tutto incompatibili con la concezione anarchica.

Alla luce del rapporto fra l'individuo e la società, va sottoli- neato che l'anarchia, diversamente dalla democrazia, concepisce la sovranità politica come tensione irrisolta – e irrisolvibile – tra l'uno e l'altra: se prevale l'individuo, c'è disgregazione e perdita di senso, se prevale la società, c'è tirannia. L'equilibrio – sempre precario – di questa irrisolvibilità si dà pertanto con l'*individuo comunitario*, essere consapevole della sua contemporanea sog- gettività e socialità: la soggettività genera la diversità, la socialità garantisce l'eguaglianza. L'anarchia, pertanto, è un insieme socie- tario costituito da soggetti politici *equivalenti*, i quali si ricono- scono in un'organica interrelazione di funzioni politiche, eco- nomiche e culturali che danno luogo a un *ethos* contemplante l'eguaglianza, la libertà, la solidarietà. In conclusione, il salto

ontologico tra anarchia e democrazia si riassume nella considerazione che l'anarchia è un «al di là», allo stesso tempo qualitativo e quantitativo, rispetto alla concezione democratica, essendo un principio di organizzazione della realtà potenzialmente estensibile a ogni piano e a ogni aspetto dell'esistenza; quindi non solo alla sfera politica, ma anche alla filosofia, all'etica, all'estetica e a ogni altro ambito dell'esperienza umana.

Le ragioni dell'anarchia intesa come autodeterminazione

Le ragioni dell'anarchia si compendiano nelle ragioni della libertà, dell'eguaglianza, della diversità e della solidarietà, concepite come quadro d'insieme di un'unica ragione, ovvero come sforzo argomentativo volto a dimostrare la loro necessaria e ineludibile coesistenza. Tuttavia, poiché il valore della libertà costituisce il principio informatore che conferisce un senso generale a questo insieme, è necessario, per Amedeo Bertolo, «proiettare sulla libertà tutti gli altri valori anarchici essenziali, attribuendole così anche ciò che è proprio delle sue *relazioni* con gli altri elementi [di questa] configurazione assiologica». In altri termini, si devono sussumere «nella libertà gli altri valori». Si avrà così «il nucleo duro» dell'anarchismo, capace di darne una definizione *in positivo*, superando quella *in negativo* «tipo» società *senza* Stato o società *senza* gerarchia o società *senza* dominio.

Per Bertolo, la definizione in positivo dell'anarchia sfocia nell'idea della *libertà come autodeterminazione dell'essere umano, di tutti gli esseri umani*. Ma cosa vuol dire, in termini scientifici, autodeterminazione? Vuol dire fare chiarezza sul rapporto ineludibile tra condizioni oggettivamente determinate e libertà, avendo la piena consapevolezza di tutte le sue implicazioni epistemologiche. A questo proposito ricorda che, a partire da Max Planck e da Werner Heisenberg, gli sviluppi della fisica quantistica, e poi quelli della genetica, hanno riportato in auge il caso,

a livello non solo subatomico ma anche macromolecolare, nel senso che la realtà presenta «rottture casuali nella catena causale».

E dopo questa consapevolezza scientifica, va considerata quella socio-culturale, ovvero la dimensione specificamente storico-umana. Qui la libertà emerge come nuova dimensione del reale, che si pone come lucido «arbitrio» tra casualità e causalità. Intesa in tal modo, essa è «scelta individuale o collettiva di un comportamento, fra diversi possibili, di fronte a un certo stato di cose, [che] richiede sia l'apertura su comportamenti *egualmente* compatibili con lo stato di cose presenti, sia l'intervento volontario su elementi determinabili (e dunque casualmente determinati) del citato stato di cose». Il che vuol dire, in altri termini, che la scelta non è libera da qualsiasi condizionamento; però, una volta che si è deciso di scegliere tra i comportamenti fattibili, i contenuti di questa decisione sono liberi. Come aveva già scritto precedentemente: «L'uomo *deve* produrre norme ma può produrre le norme che *vuole*» (corsivi miei).

Gli uomini che si autodeterminano partecipano attivamente, *direttamente*, ai processi decisionali dell'ambito politico. Ma si autodeterminano anche autorealizzandosi nella condotta della vita privata. Il primo ambito è quello pubblico, dove si dà la griglia generale delle determinazioni sociali del comportamento, le quali sono libere solo se l'individuo partecipa su un piano di parità alla loro continua creazione e ricreazione. Analogamente, il secondo ambito, quello privato, non è un rifugio residuale della libertà, ma lo spazio in cui avviene l'altra autodeterminazione: quella del singolo dentro la rete della libertà collettiva.

Ne consegue che la contrapposizione tra libertà *della* politica e libertà *dalla* politica non può investire l'anarchismo, perché essa si risolve in un dilemma solo per chi vede nel pubblico lo spazio della non libertà o, all'opposto, per chi vuole che tutto sia regolato, determinato, prevedibile, e vede nella libertà individuale un intollerabile disordine. Di qui, dunque, il distacco anarchico dal liberalismo e dal socialismo. E di qui, anche, il superamento

della distinzione, già teorizzata da Isaiah Berlin, tra *libertà negativa* e *libertà positiva*, tra *libertà da* e *libertà di*. L'anarchismo, infatti, rappresenta la più alta sintesi delle due libertà. Del resto, fa notare Bertolo, è noto che la libertà positiva si presta a grossolane mistificazioni: identificarla, ad esempio, con un preciso obiettivo da realizzare, in quanto giudicato un bene supremo, dà adito a manipolazioni totalitarie; ma anche una concezione strettamente negativa della libertà è vettore potenziale di mistificazione, perché sottrae agli individui l'ambito fondamentale delle funzioni istituenti e regolative della società.

Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione

Nel corso dei miei studi sulla tecnoburocrazia, sull'autogestione e sull'utopia¹ mi si era posto il problema di una definizione del potere. Di volta in volta ne davo una definizione più o meno esplicita, funzionale al contesto della singola ricerca: si trattava però sempre di definizioni parziali e provvisorie, il cui scopo era limitato all'esigenza di evitare fraintendimenti di un discorso centrato su altri temi. Il problema di fondo restava aperto, anzi, per me sempre più aperto man mano che la riflessione procedeva in ampiezza e profondità (o quanto meno ero convinto che così procedesse).

Il fatto è che si trattava e si tratta, se non di sciogliere, quanto meno di mettere chiaramente a fuoco un nodo concettuale estremamente complesso (e non semplicemente di intendersi sulle parole), un nodo centrale al pensiero anarchico. Paradossalmente, l'anarchismo – che pure può essere considerato come la critica più radicale del dominio sinora esplicitata, critica teorica e critica pratica – non ha prodotto una teoria del potere più articolata e sottile delle apologie del dominio.

Alle geniali intuizioni sul potere dei «padri» dell'anarchismo non è seguita una riflessione adeguata all'importanza di quelle intuizioni. Intuizioni ancor oggi feconde, beninteso, ma rimaste per l'appunto poco più che intuizioni, dal punto di vista scientifico, e che dopo oltre cent'anni corrono per di più il serio pericolo (uso un trasparente eufemismo per amor di patria) di sclerotizzarsi in formule stereotipate, in credenze, in tabù, perdendo gran parte della loro utilità come fondamentali ipotesi di lavoro per l'interpretazione e la trasformazione della realtà. Le intuizioni si sclerotizzano e la relativa indeterminatezza terminologica e concettuale, inevitabile e forse necessaria ai primi sviluppi della riflessione, diventa ostacolo al procedere del pensiero e dell'azione, fonte insieme di ingiustificabili «ortodossie» e di altrettanto ingiustificabili «eresie», di immobilismo tradizionale e di sciocchezze innovative, di discussioni nominali e di impotenza sociale.

Può essere di una certa consolazione agli anarchici il sapere che anche la scienza ufficiale non ha fatto molta chiarezza, in quest'ultimo secolo, su quell'insieme di «cose» (relazioni, comportamenti, strutture sociali...) che sono inscatolate come potere (o come autorità o come dominio). Benché il potere sia non solo elemento centrale della critica anarchica all'esistente, ma anche elemento indiscutibilmente centrale di ogni sistema di pensiero sociologico e politico², il concetto di potere è attualmente uno dei più controversi, ma nel contempo uno dei meno dibattuti, categoria pressoché rimossa dal campo di applicazione di quella sottigliezza analitica di cui vanno orgogliose le accademie. Se le analisi del potere sono sofisticate, lo sono più nel senso negativo di falsificazione che in quello positivo di affinamento.

Com'è facile appurare anche con una lettura affrettata di un po' di letteratura in materia, c'è non solo una discreta confusione terminologica (un caso esemplare è quello di Weber, il cui termine *Herrschaft* è stato tradotto in italiano sia come *potere* sia come *autorità*), ma anche un'ampia indeterminazione concettuale. Inoltre, quanto all'interpretazione-justificazione delle

funzioni e della genesi del potere, le accademie non sembrano essere andate molto oltre Hobbes o Locke, o addirittura Platone e Aristotele.

La consolazione però è magra. In primo luogo, perché la scienza dominante può ben permettersi il lusso di essere poco convincente sul piano puramente logico, perché ha dalla sua la forza delle cose, cioè dell'esistente e dell'immaginario inconscio che su di esso è strutturato e lo struttura. In secondo luogo, una certa confusione le è funzionale proprio perché rende difficile, se non impossibile, l'identificazione teorica e la distruzione pratica del dominio sociale. Al contrario, il pensiero anarchico *deve* fare la massima chiarezza, se vuole, come vuole, essere scienza sovversiva, cioè strumento per conoscere e capire e *sovvertire* l'esistente.

Il presente scritto propone alcune definizioni che secondo l'autore potrebbero rendere non solo più proficuo il dibattito tra anarchici ma anche meno arduo il confronto tra anarchici e non anarchici, che rischia altrimenti di restare per sempre un dialogo tra sordi. Apparirà chiaro che il lavoro di definizione si è rivolto non tanto ai *termini* quanto ai *concetti* che stanno dietro ai termini e ai *contenuti* che stanno dietro ai concetti. Mi spiego. Il segno grafico (e vocale) «casa» può segnalare il concetto «ricovero artificiale», ma dietro questo concetto i contenuti possono variare dalla capanna al grattacielo. In questa sede, tuttavia, mi limiterò a una definizione per grandi categorie di contenuti (e di concetti), funzionale a una prima, provvisoria risposta al seguente quesito: dietro a ciò che si etichetta come potere quanto c'è di funzioni sociali universali e quanto c'è di funzioni proprie di un rapporto di dominio?

È consuetudine, non solo accademica, iniziare un discorso di definizione semantica con 1) un approccio etimologico e/o 2) un approccio storico. Nel caso specifico entrambi ci sarebbero di scarsa utilità. L'etimologia dei tre termini da noi considerati è troppo lontana nel tempo per essere più che archeologia lin-

guistica, e inoltre due dei tre termini da noi considerati hanno un significato originario pressoché simile³. Quanto all'uso storico degli stessi termini, esso rivela una polivalenza e una reciproca intercambiabilità nel tempo tale da renderne l'analisi irrilevante ai nostri fini⁴.

Assai sinteticamente, tutto ciò che possiamo ricavare e dall'origine e dall'impiego nel corso del tempo – in contesti socio-economici diversi – delle parole-chiave di questa riflessione è che, se immaginiamo uno spettro di significati che va da un polo positivo a un polo negativo, con riferimento ai valori (anarchici, ma non solo) della libertà e dell'eguaglianza, il termine «autorità» si colloca per lo più in posizione mediana di neutralità, il termine «dominio» si colloca prevalentemente verso il polo negativo e il termine «potere» copre tutto lo spettro, grazie alla sua peculiare polisemia che ne fa variare l'impiego tra il «poter fare» e il «poter far fare».

Di utilità altrettanto scarsa, ai nostri fini, è un esame dell'uso dei tre termini da parte degli anarchici (certamente di maggiore utilità è un esame dei concetti e dei contenuti sottostanti). Sia nei testi classici sia nei testi contemporanei, sia nelle riflessioni sia nella propaganda, potere/autorità/dominio sono usati per lo più come sinonimi (e dunque con attribuzione negativa).

Una qualche diversificazione tra autorità e potere, più o meno esplicita, è probabilmente identificabile, è vero. Ma non univoca. Ad esempio, per Proudhon il potere è forza collettiva mentre l'autorità è alienazione, appropriazione monopolistica di questa forza collettiva⁵ (ma usa anche il termine «potere politico» per definire questa espropriazione di potenza sociale). Per Proudhon, dunque, autorità sarebbe termine negativo, mentre potere sarebbe o potrebbe essere termine neutrale. Al contrario, Bakunin riconosce un'autorità «neutrale»⁶. E addirittura – dai classici ai contemporanei – Baldelli attribuisce un significato decisamente positivo alla parola «autorità»⁷, che egli impiega per lo più nel senso di influenza morale e intellettuale. Un poco

(ma non molto) più significativo è l'esame dell'uso contemporaneo dei tre termini sia nel linguaggio comune sia nel linguaggio scientifico.

Nel linguaggio comune i due aggettivi «autorevole» e «autoritario» segnalano l'uso sia positivo sia negativo del sostantivo autorità da cui derivano, sostantivo che può indicare sia un ruolo politico di potere sia una particolare competenza o un'eccellenza morale. Sempre nel linguaggio corrente il termine «potere» copre tutto l'arco compreso tra la capacità di essere o fare e la struttura sociale gerarchica. Solo la parola «dominio» è quasi univocamente utilizzata nel senso del potere di imporre *ad altri* (*de jure* o *de facto*) la propria volontà, con strumenti coercitivi, fisici o psichici. Anche nel linguaggio delle scienze sociali il termine «dominio» (e gli aggettivi e verbi correlati) appare meno polivalente di autorità e potere. Esso, forse proprio per la diffusa valenza emotiva negativa che ha nell'uso corrente, viene raramente impiegato oppure impiegato con esplicito giudizio di merito, negativo per l'appunto⁸. Quanto alle definizioni di autorità e potere, ce n'è un po' per tutti i gusti. Ciò che taluno chiama autorità, altri lo chiamano influenza o prestigio, oppure – con altri contenuti – ciò che taluno chiama autorità, altri lo chiamano potere o potere legittimo o formale...⁹

È dunque a nostro avviso necessario riprendere il tentativo di definizione a partire da un'identificazione dei concetti e dei contenuti, anche se, naturalmente, questo procedere implica alcune difficoltà lessicali, che cercheremo di superare a volte con un uso intuitivo (nel contesto) di alcuni termini, a volte con perifrasi più o meno eleganti, a volte anticipando nell'uso definizioni successive. Farò anche largo uso di «banalità», cioè di concetti dati per scontati dagli anarchici oppure risaputi e ampiamente accettati nell'ambito del pensiero scientifico e filosofico non anarchico: dalla combinazione inconsueta di banalità diverse può uscire qualcosa di nuovo.

Prendiamola alla larga (ma solo apparentemente). La libertà individuale, intesa come possibilità di scelta tra comportamenti alternativi, non è mai (non è mai stata né potrà mai essere) illimitata. Essa opera in presenza di limiti e vincoli, naturali e culturali. La scelta può solo avvenire tra possibilità *determinate*. Su questo concordano persino quei fanatici della libertà che sono gli anarchici (con l'eccezione forse – ma più apparente che reale – di qualche forsennato individualista). Questa definizione è tuttavia incompleta e ci rimanda subito a un più alto livello di libertà, paradossalmente proprio attraverso l'attribuzione di vincoli *determinanti* al comportamento individuale.

Mi spiego. Non mi interessano, qui, i limiti naturali (interni ed esterni) perché essi, per l'appunto, *delimitano* il campo delle possibilità più che *determinare* il comportamento e perché sono comunque irrilevanti per il presente discorso. Certo, ad esempio la fisiologia e l'anatomia limitano la frequenza e le forme degli accoppiamenti, ma tutte culturali sono le determinazioni che, entro quei limiti, possono indurre (e inducono) specifici modelli di comportamento erotico. Mi spiego con un altro esempio: nel gioco degli scacchi, la scacchiera può esemplificare i limiti naturali (in realtà, le sessantaquattro caselle sono ovviamente un limite artificiale, fanno parte delle regole, ma immaginiamocene come date dalla natura); le regole del gioco rappresentano la determinazione culturale (l'alfiere può muoversi soltanto in diagonale, ecc.); le mosse dei giocatori esprimono la libertà come scelta fra possibilità determinate.

Ciò che qui mi interessa prendere in considerazione sono appunto le determinazioni culturali. I due elementi che per interazione determinano, in misura varia ma sempre ampia, il comportamento animale, gli istinti e l'ambiente, non giocano un ruolo analogo in quello strano animale che è l'uomo. L'uomo non conosce istinti in senso proprio (cioè risposte comportamentali precise e specifiche, ereditate geneticamente, a dati stimoli ambientali), ma al più tracce o residui di istinto, di scarso

o nullo significato sociale, come l'istinto del neonato a succhiare, oppure pseudo-istinti come l'istinto sessuale, che è in realtà un bisogno, le forme della cui soddisfazione (cioè i comportamenti, cioè una complessa sequenza di atti) non sono determinate. Per l'uomo, inoltre, l'ambiente è assai più culturale che naturale, non solo e non tanto nel senso che egli ha trasformato e trasforma la natura, quanto nel senso che l'ambiente dell'uomo è fatto soprattutto di relazioni con altri uomini e che anche le relazioni con il mondo delle «cose» passano attraverso la mediazione simbolica.

L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di ominizzazione, le determinazioni istintuali e le ha sostituite con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: l'*autodeterminazione*. Infatti le determinazioni culturali non vengono date all'uomo (da dio o dalla natura), è l'uomo che se le dà. Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria perché scritta nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli impone di autodeterminarsi), ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole.

La produzione di norme è, dunque, l'operazione centrale, fondante della società umana, è produzione di socialità e per ciò stesso di «umanità», poiché l'uomo non esiste in quanto uomo se non come prodotto culturale, cioè come prodotto sociale.

La funzione di creare e ricreare continuamente socialità inventando e trasmettendo e modificando norme è per definizione una funzione collettiva (del genere umano, cioè concretamente dei gruppi e sottogruppi che lo costituiscono). Per definizione, come non esiste un codice individuale di comunicazione, così non esiste una norma individuale di interazione sociale. Perciò, nel momento stesso in cui la determinazione culturale defi-

nisce la più alta espressione della libertà dell'uomo, la facoltà di autodeterminarsi, essa apre anche una permanente asimmetria tra l'individuo e la collettività, per cui il singolo è comunque e sempre più determinato dalla società di quanto possa determinarla. L'uomo produce collettivamente la società, ma ne è individualmente modellato.

La produzione di norme implica del tutto ovviamente l'applicazione delle norme stesse (una regola non applicata non è una regola). D'altro canto, poiché la norma non possiede di per sé la forza necessaria dei meccanismi biochimici istintuali, né basta normalmente il consenso generale (peraltro non frequente se non per talune norme e in talune società molto omogenee e statiche) a darle questa forza necessitante, interviene la *sanzione* a rendere l'adesione alla norma per lo meno statisticamente probabile se non certa e universale. Ogni gruppo e sottogruppo umano produce così modelli di comportamento e correlatamente sanzioni per indurre i membri a conformarvisi, sanzioni tanto più severe quanto più la norma che ne viene tutelata è considerata fondamentale per il gruppo.

Le sanzioni, come osservano Lasswell e Kaplan, sono severe «nei termini dei valori prevalenti nella cultura del gruppo preso in considerazione. Non v'è dubbio che la violenza rappresenti un caso estremo di severità delle sanzioni, tuttavia in molte situazioni il disonore – vale a dire il ritiro drastico del rispetto – può avere un ruolo anche più importante». Una sanzione è severa, cioè, se è concepita come tale nell'immaginario collettivo del gruppo considerato. Lo stesso vale, naturalmente, per la gravità dell'infrazione. È noto che lo stesso comportamento può essere diversamente giudicato in diversi contesti culturali e diversamente sanzionato. Un rutto rumoroso può essere considerato infrazione lieve e sanzionato con una blanda disapprovazione o essere considerato infrazione grave e può dar luogo a una sanzione relativamente severa (ad esempio l'espulsione da un club esclusivo), oppure al contrario può essere giudicato

positivamente e dar luogo a una sanzione positiva (risate, compiacimento...). Bisogna infatti tener presente che vi sono anche sanzioni positive (riconoscimento sociale, stima) che rafforzano comportamenti approvati, oltre alle sanzioni negative che scoraggiano i comportamenti disapprovati. Anzi, è concepibile, per lo meno teoricamente, una società in cui la determinazione dei comportamenti individuali avvenga solo grazie all'uso di sanzioni positive (si potrebbe però, in questo caso, ipotizzare che l'assenza di sanzioni positive costituisca sanzione negativa).

La produzione e l'applicazione di norme e di sanzioni definiscono dunque la funzione regolativa sociale, una funzione per la quale propongo il termine *potere*¹⁰.

Abbiamo così definito il potere come una funzione sociale «neutrale» e comunque necessaria non solo all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso, ma anche all'esercizio di quella libertà come scelta tra possibilità determinate da cui era partito il nostro discorso. L'assenza di determinazioni culturali significherebbe infatti un vuoto insensato (nel significato letterale di privo di senso), in cui non ci sarebbe scelta ma pura casualità. La libertà come scelta può esercitarsi solo in presenza di determinazioni, così come l'attrito dell'aria è necessario al volo degli uccelli.

Il fatto, tuttavia, che il comportamento umano non possa essere assolutamente indeterminato (ma neppure, per fortuna, assolutamente determinato)¹¹ e che la determinazione culturale del comportamento umano sia non solo inevitabile ma espressione a sua volta di libertà, non significa che modi e contenuti della funzione regolativa sociale siano neutrali rispetto alla libertà stessa. È di importanza fondamentale, per la libertà come scelta, l'ampiezza delle maglie della «griglia» di determinazione e la sua elasticità e modificabilità, perché l'individuo è tanto più libero, in questo senso, quanto maggiore è il rango delle possibilità lasciate aperte dalla griglia. Ed è di importanza altrettanto

fondamentale, per la libertà come autodeterminazione, il livello di partecipazione al processo regolativo, perché l'individuo è tanto più libero, in quest'altro senso, quanto più ha accesso al potere. Un eguale accesso di tutti i membri di una società al potere è, dunque, prima ineludibile condizione di un'eguale libertà per tutti. Condizione necessaria a una libertà *eguale*, ma non sufficiente, come si è detto, a un alto livello di libertà di ciascuno. Il potere può ben essere opprimente per tutti in egual maniera e restare opprimente. Si hanno esempi di società primitive in cui grosso modo c'è eguale accesso al potere, ma in cui le determinazioni comportamentali sono talmente pervasive e/o tradizionalmente imm modificabili da creare una situazione di totalitarismo sociale diffuso.

Una situazione di «potere eguale per tutti» è non solo concepibile ma anche effettivamente documentata da più di una ricerca antropologica. È ben lungi tuttavia dal costituire l'ordinarietà, geograficamente e storicamente. La situazione di gran lunga più comune è costituita dai sistemi sociali in cui la funzione regolatrice non viene esercitata dalla collettività su se stessa, ma da una parte della collettività (generalmente, ma non necessariamente, da una piccola minoranza) su un'altra (generalmente la grande maggioranza); dai sistemi cioè in cui l'accesso al potere è monopolio di una parte della società (individui, gruppi, classi, caste...).

Si ha qui un'altra categoria concettuale che potremmo chiamare *dominio*. Il dominio definisce così le relazioni tra ineguali, ineguali in termini di potere, cioè di libertà; definisce le situazioni di sovraordinazione/subordinazione; definisce i sistemi di asimmetria permanente tra gruppi sociali.

La relazione di dominio si concretizza tipicamente in rapporti di comando/obbedienza, in cui per l'appunto il comando ha un contenuto regolativo del comportamento di chi obbedisce. Il rapporto comando/obbedienza non si dà per la funzione

regolativa in sé, si badi. Non si obbedisce, in senso proprio, a una norma (ad esempio alla norma di non uccidere o di guidare i veicoli sul lato destro della strada); ci si attiene a una norma. Si obbedisce a un comando, cioè alla forma con cui si presenta la norma in un sistema di dominio. Il fatto che si immagini il rispetto della norma in termini di obbedienza è per l'appunto un effetto dell'espropriazione della funzione regolativa da parte di una minoranza che deve *imporre* la norma al resto della società: tanto più deve esplicitamente imporla, quanto meno vi è partecipazione, reale o fittizia, al potere.

Se la norma sociale, affinché la determinazione culturale possa dare regolarità e prevedibilità, oltre che senso, al comportamento, ha per sua natura un contenuto coattivo, se cioè i comportamenti socialmente rilevanti vi si devono adeguare perché di norma sociale si possa parlare, essa diventa *coercitiva* in situazioni di dominio, cioè imposta e articolata in una catena gerarchica di subordinazione, lungo cui si distribuisce una regola generale: il comando/obbedienza, come rapporto sociale fondamentale.

«Sin dalle origini» scrive Clastres in *La società contro lo Stato*, «la nostra cultura pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche e autoritarie di comando/obbedienza. Ogni forma, reale o possibile, di potere è, per conseguenza, riducibile a questa relazione privilegiata che ne esprime *a priori* l'essenza» (p. 16). Ma: «Se vi è cosa affatto estranea a un amerindio è l'idea di impartire un ordine o di dovervi obbedire, fuorché in circostanze particolari» (p. 13). «Il modello del potere coercitivo non è dunque accettato che in circostanze eccezionali, quando il gruppo deve affrontare una minaccia esterna [...]. Il Potere normale, civile, fondato non sulla costrizione, ma sul *consensus omnium*, è così di natura profondamente pacifica» (p. 27).

Anche Evans-Pritchard ci descrive una cultura – i Nuer del Basso Sudan – dove l'obbedienza non è concepita, dove il comando è un'offesa, dove nessuno obbedisce a nessuno. Si tratta, non certo a caso, di società in cui la funzione regolativa

è funzione collettiva, dove «la parola del capo non ha forza di legge», dove il capo può essere arbitro ed esprimere un'opinione «autorevole», ma non può essere giudice e applicare sanzioni. E anche gli Amba, di cui si occupa Dahrendorf¹² nel tentativo di dimostrare l'universalità delle «strutture di autorità» (laddove per strutture di autorità intende, con una disinvoltura che contraddice la sua consueta accuratezza, sia ciò che ho chiamato potere sia ciò che ho chiamato dominio), dimostrano – come i Nuer, i Tupinamba, i Guaraní... – proprio la non universalità del dominio, dimostrano che la funzione regolativa non deve necessariamente assumere la forma coercitiva della gerarchia e del rapporto comando/obbedienza¹³.

Il dominio, come si è detto, è possesso privilegiato del potere. I detentori del dominio si riservano il controllo del processo di produzione di socialità, espropriandone gli altri. Il fenomeno è simile al possesso privilegiato dei mezzi di produzione materiale (e a questo è spesso, seppure non necessariamente, connesso)¹⁴, ma ancora più grave, perché riguarda la natura stessa dell'uomo: il dominio è negazione di umanità per tutti gli espropriati, per tutti gli esclusi dai ruoli dominanti della struttura sociale.

Il potere inteso come funzione regolativa della società non è l'unica forma di determinazione culturale dei comportamenti. C'è tutta una vasta gamma di relazioni asimmetriche tra gli individui, in cui talune scelte comportamentali sono in tutto o in parte determinate da opinioni o decisioni altrui cui viene attribuito un peso particolare, un peso determinante per l'appunto.

Si tratta di relazioni sia personali sia funzionali, intendendo per personali quelle in cui i soggetti interagiscono in quanto persone, per funzionali quelle in cui i soggetti interagiscono in base a ruoli che definiscono funzioni sociali (la distinzione, al solito, è in parte arbitraria, in quanto tutte le relazioni personali sono in qualche misura anche interazioni di ruoli e viceversa). Nel caso delle relazioni personali possiamo definire l'asimmetria come

influenza, nel caso delle relazioni funzionali possiamo definire l'asimmetria come *autorità*.

Nel primo caso l'asimmetria è attribuibile a differenze individuali di ordine caratteriale, morale, intellettuale tali per cui una personalità risulta in qualche modo più «forte» di un'altra e l'influenza più di quanto non ne sia influenzata¹⁵.

Nel secondo caso vi è una sorta di delega decisionale legata ad aspettative di ruolo, giustificata (esplicitamente o implicitamente) dalla «competenza». Questo termine, nella sua ambivalenza (significa sia capacità sia ambito decisionale), si attaglia bene al carattere ambivalente dell'asimmetria di capacità e di facoltà decisionali tipici di una complessa divisione sociale del lavoro in funzioni e ruoli differenziati¹⁶.

Ora, sia l'influenza sia l'autorità, così definite, non implicano necessariamente un'asimmetria sociale permanente. È perfettamente immaginabile un sistema sociale in cui da una molteplicità di singole relazioni asimmetriche risulti per ogni soggetto un equilibrio complessivo a somma zero di influenza e di autorità (o quanto meno di quest'ultima che è più prossima concettualmente al potere e perciò virtualmente al dominio). L'asimmetria genitore/figlio si ricompone per ogni individuo, nell'arco della vita, in un ciclo egualitario; l'asimmetria delle competenze professionali può ricomporsi per gli individui che esercitano le varie professioni nel complesso delle prestazioni reciproche; una funzione di coordinamento può essere svolta a rotazione... L'autorità della competenza non nega la libertà di chi volontariamente e criticamente l'accetta, può anzi esserle complementare, evitandone la dispersione in mille rivoli insignificanti: semplificando un gran numero di scelte individuali consente di «concentrare» la libertà sulle scelte ritenute veramente importanti dall'individuo (da lui e non da altri per lui, beninteso). Analogamente, non partecipare o partecipare passivamente per propria scelta a taluni processi decisionali sociali (che è cosa diversa dall'esserne esclusi) consente di partecipare appieno a quei processi decisionali che più ci interessano.

È vero, tuttavia, che in una società in cui la divisione del lavoro sociale sia organizzata in modo gerarchico esiste necessariamente una corrispondente *gerarchia di autorità* e dunque un'*asimmetria permanente* tra i detentori dei diversi ruoli. Ed è anche vero che taluni ruoli sono «autoritativi» in quanto articolazioni del potere sociale regolativo, e dunque, in un sistema di dominio, sono articolazioni gerarchiche del dominio stesso e perciò «per definizione» permanentemente asimmetriche. Così le diversità di ruolo diventano diseguaglianze sociali.

Allo stesso modo, la presenza del dominio come categoria centrale dell'immaginario sociale determina permanenti asimmetrie di influenza, in quanto anche le relazioni personali vengono concepite in termini gerarchici di dominio. Così anche le diversità individuali rinviano alla diseguaglianza sociale.

Dunque, quel genere di relazioni che abbiamo qui chiamato influenza e autorità possono essere categorie «neutrali» in astratto, ma nel concreto delle società di dominio esistenti si caricano di una valenza più o meno accentuata di dominio e anch'esse perciò spesso si modellano di fatto in rapporti di comando/obbedienza.

Riassumendo. Ho identificato quattro categorie concettuali che nel linguaggio corrente e scientifico sono o possono essere tutte coperte da uno stesso termine: *potere*. Ho proposto di conservare questo termine solo per definire la prima categoria identificata: la funzione regolativa sociale, l'insieme dei processi cioè con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare. Se questa funzione viene svolta da una parte soltanto della società, se il potere è cioè monopolio di un settore privilegiato (dominante), esso dà luogo a un'altra categoria, a un insieme di relazioni gerarchiche di comando/obbedienza che propongo di chiamare *dominio*. Propongo, infine, di chiamare *autorità* le asimmetrie di competenza che determinano asimmetrie di determinazione reciproca tra gli individui e *influenza* le asimmetrie dovute a caratteri personali.

Ripeto che quello che mi interessa non è la parte terminologica, formale, della proposta definitoria, ma la parte sostanziale, di identificazione concettuale. Non è tanto importante il nome che diamo ai colori (anche se per intenderci rapidamente e senza tante perifrasi è utile anche accordarci sui nomi) quanto il concordare sull'esistenza di colori diversi, corrispondenti a diverse fasce di frequenza della banda visibile della luce.

Quello che propongo è una *prima* differenziazione e identificazione di quattro gruppi di contenuti, funzionali a un'analisi generale dei fenomeni sociali. Ulteriori o diverse differenziazioni (corrispondenti a varie forme e contenuti del potere, del dominio, dell'autorità) sono necessarie per analisi particolari e/o più approfondite, naturalmente, ma per un primo approccio anarchico al problema credo che le quattro categorie proposte possano essere sufficienti.

Necessaria in ogni caso mi pare la differenziazione tra la categoria che ho chiamato potere e quella che ho chiamato dominio. È una differenza qualitativa fondamentale che gli anarchici, più o meno chiaramente, hanno sempre percepito (quando ad esempio distinguono tra società e Stato): sta qui, anzi, il nocciolo dell'intuizione centrale al loro pensiero. Non sempre però nell'analisi hanno saputo esplicitare questa differenza, identificando chiaramente le due categorie concettuali. Questo ha portato gli anarchici ad aberrazioni teoriche e pratiche rilevanti, in opposte direzioni (ad esempio a teorizzare e praticare il rifiuto di ogni norma e di ogni sanzione oppure – come durante la Rivoluzione spagnola, con la partecipazione al governo repubblicano – a praticare e semi-teorizzare il dominio).

I pensatori non anarchici si sono in genere dimostrati incapaci anche di percepire la differenza tra potere e dominio e comunque non hanno saputo o voluto esplicitarla in una differenziazione concettuale e terminologica. Ma questo, come dicevamo, non è in loro un difetto, data la loro funzione istituzionale di razionalità interna a un'ideologia di dominio.

È una proposta di identificazione concettuale, dicevo, quella che ho qui fatto assai più che una proposta di definizione terminologica. E dunque vorrei che la discussione che ne nascerà – se nascerà, come spero vivamente – riguardi più i concetti che i termini. Mi piacerebbe che si analizzassero criticamente i contenuti e i concetti delle categorie proposte e che mi si contestasse, ad esempio, che se una norma deve essere sorretta da sanzioni severe non è semplice potere ma ha natura di dominio, oppure che è inutile – a questo stadio della riflessione – distinguere tra ciò che ho chiamato influenza e ciò che ho chiamato autorità; oppure che sarebbe utile distinguere le asimmetrie di capacità effettiva da quelle di competenza formale...

Tuttavia vale la pena, credo, di spendere qualche parola anche sulla proposta terminologica, che si presenta delicata, tra anarchici, in quanto uso due etichette (potere e autorità) che per gli anarchici non sono neutrali, per concetti e contenuti che sono – o meglio, che a me sembrano – neutrali. Come dicevo in apertura di questo scritto, gli anarchici usano i termini «potere», «dominio» e «autorità» – soprattutto i primi due – come sinonimi e con ovvia connotazione negativa (stanno per quella «-archia» che essi negano e combattono).

Perché allora proporre un uso anarchicamente neutrale di potere e autorità? Un po' a scopo provocatorio, per indurre cioè a una maggiore attenzione alla sostanza del discorso con un piccolo scandalo lessicale, per sottolineare quella che mi pare una novità concettuale con una novità linguistica. Poi perché mi pare assurdo che il nostro linguaggio, il linguaggio anarchico, abbia tre termini per un solo concetto e nessuno per altri due. Ma soprattutto perché, in ciò che sia il linguaggio specialistico sia il linguaggio comune definisce come potere e come autorità, credo che ci sia proprio quello che ho precedentemente definito come potere e come autorità, *più* il dominio. Se cioè al potere e all'autorità togliamo il dominio, facendone una categoria a parte, concettualmente ben distinta, anche se in tutte le società

esistenti (tranne forme residuali di società primitive) di fatto sovrapposta alle altre due, restano per l'appunto quei tipi di relazioni che ho proposto di chiamare potere e autorità.

D'altronde, nessun anarchico userebbe positivamente il termine «impotenza» (politica, sociale, economica...) come sinonimo di assenza di dominio, perché il potere di cui si segnala l'assenza con questa parola ha la connotazione positiva di «poter fare», di esercitare la propria libertà¹⁷. E sono certo che a gran parte degli anarchici non suona eretica l'espressione «potere di tutti»¹⁸, perché in questo caso si intende per potere la facoltà decisionale individuale e/o la partecipazione ai processi decisionali sociali...

Lasciamo la questione nominale e torniamo alla questione sostanziale. Qual è l'utilità per il pensiero anarchico della definizione concettuale proposta?

Essa (o un'altra definizione che comunque distingua due-tredici colori in quella banda indifferenziata o malamente differenziata che è il potere) consente di meglio concepire ed esprimere la *negazione* centrale della filosofia anarchica (cioè dell'interpretazione anarchica del mondo) e dunque anche della sua *affermazione* centrale, del valore fondante: la libertà. Poi, questa definizione consente di formulare meglio un'infinità di problemi della scienza anarchica, della scienza che studia sia le «leggi» (le uniformità, i rapporti che si ripetono costantemente, i nessi causali, le condizioni necessarie) del dominio sia le «leggi» della libertà.

Facciamo solo alcuni esempi.

In politica essa consente di pensare con maggior chiarezza allo scarto tra la norma e la legge, di evidenziare la diversità sostanziale tra la libertà dei liberali e la libertà degli anarchici, di analizzare i processi decisionali sociali, di arricchire criticamente tutto il «già-detto» su assemblea, rotazione degli incarichi, delega, mandato revocabile, ecc. Anzi, non è forse eccessivo ritenere che questa definizione, o comunque una definizione che distingua la funzione regolativa dal suo possesso privilegiato, sia addirittura

necessario punto di partenza per pensare a una scienza politica anarchica. Non è certo un caso che gli anarchici abbiano generalmente rifiutato la politica, ritenendola scienza e pratica del potere e identificando il potere con il dominio (questa sovrapposizione è, del resto, la regola delle società esistenti).

In sociologia, questa definizione può servire a distinguere meglio tra diversità e disegualianza di individui, ruoli e categorie sociali; può essere utile per individuare i meccanismi e le istituzioni del dominio, enucleandoli o differenziandole dalle strutture del potere; può mettere in una nuova luce le forme e i contenuti della cooperazione e della conflittualità.

In economia, questa definizione consente di formulare meglio il potere (e il dominio) economico come forma particolare del potere (e del dominio) sociale. Essa consente di concepire il potere economico come distinto dal dominio economico e quindi di meglio distinguere tra leggi economiche generali, leggi economiche comuni a tutte le società di dominio, leggi economiche proprie delle singole società di dominio.

In psicologia, questa definizione consente di distinguere tra asimmetrie individuali inevitabili e asimmetrie evitabili, tra differenze personali e di ruolo (positive o neutrali in termini di libertà) e disegualianze negatrici di libertà. Essa consente di studiare meglio la «personalità libertaria» e la «personalità autoritaria»¹⁹. Essa consente forse di capire più facilmente perché il messaggio anarchico risulti incomprensibile, tranne che in periodi eccezionali, alla maggior parte delle persone, perché lo «spirito di rivolta» kropotkiniano sia abitualmente meno forte del conformismo sociale.

In pedagogia, questa definizione può forse consentire di risolvere la contraddizione tra autorità dell'adulto e libertà del minore²⁰ e di capire perché la permissività, intesa come anomia tollerata, non è più idonea all'educazione libertaria, cioè al processo di costruzione della personalità libertaria, di quanto lo sia la disciplina imposta coercitivamente.

Eppoi (sia detto tra anarchici), quante nostre inutili diatribe si potrebbero evitare, quante liti tra sordi potrebbero risolversi in confronto razionale! Si pensi solo alla ricorrente discussione sull'organizzazione anarchica in cui da un secolo l'incomprensione nominale ha almeno altrettanto rilievo del disaccordo sostanziale...

Fra i numerosi quesiti che la mia proposta può forse contribuire se non a risolvere per lo meno a formulare meglio o comunque diversamente (e di cui ho dato diversi esempi nel paragrafo precedente, riferendoli ai diversi settori di conoscenza in cui convenzionalmente vengono suddivise le scienze dell'uomo e della società), ce n'è uno che quasi inevitabilmente si pone nel corso di qualunque riflessione sul potere e che, in particolare, si propone da sé in più di uno dei passaggi logici del processo di identificazione e di definizione da me seguito. Qual è la genesi del potere? Come, perché, quando nascono potere, autorità, dominio?

Secondo la distinzione definitoria che ho proposto, il quesito in realtà si pone solo per il dominio. Per l'autorità e per il potere la risposta è implicita nelle rispettive definizioni. Se partiamo dall'assunto antropologico che l'uomo è privo di determinazioni istintuali e che viceversa, grazie a una peculiare evoluzione del suo organo cerebrale, è in grado di produrre un universo normativo simbolico, ne discende che la funzione regolativa culturale è per lui insieme *possibile* ed *essenziale*²¹. Allo stesso modo, nella mia definizione, l'autorità discende come corollario dal postulato che la società si articola in ruoli funzionali (si potrà discutere su questo, ma non su quella, oppure si potrà discutere sulla definizione).

Quello che invece non trova fondamento necessario nella natura dell'uomo e della sua società è il dominio. È perciò la sua genesi che, all'interno della mia definizione, si pone come problema.

Vediamo, innanzi tutto, quali soluzioni hanno proposto i pensatori non anarchici. Come si è già detto, essi non fanno una

chiara distinzione tra potere e dominio. Quand'anche accennano a una differenziazione concettuale, è per essi automatico – non necessario di dimostrazioni – il passaggio dall'uno all'altro: spesso il passaggio è dal dominio al potere (cioè il contrario del mio procedere logico); per pochi soltanto si va dal primo al secondo, ma anche per loro in modo indiscusso, per cui l'uno e l'altro nascono assieme: dalla necessità dell'uno discende la necessità dell'altro.

Prendiamo in considerazione quelle che, nel corso delle mie letture, mi sono sembrate le spiegazioni esemplari dei principali approcci giustificativi del dominio. Un primo tipo di approccio è quello che, procedendo dal dominio al potere, giustifica il primo con motivazioni bio-psicologiche (cioè di meccanismi psicologici «naturali», innati): ci sono personalità naturalmente portate al dominio e ci sono personalità naturalmente portate alla soggezione²². Dopo la posa di questa prima pietra del loro edificio teorico, gli apologeti del potere-dominio si affrettano a ricoprirla con elementi strutturali più accattivanti e ci viene detto che la suddivisione «naturale» degli uomini in due categorie (di padroni tendenziali e di tendenziali schiavi) produce benefici effetti per entrambi ed è in fondo un mirabile artificio della natura o della provvidenza per rendere possibile la società umana e i vantaggi che ne derivano²³. Riconducibile a questo tipo di approccio è anche la spiegazione di Sennet, che però parte formalmente dall'influenza per risalire, attraverso l'autorità, al potere e al dominio²⁴.

Il secondo tipo di approccio è quello culturale, di cui mi sembra esemplare Dahrendorf, il quale ritiene insostenibile ogni spiegazione «naturale» del potere-dominio: non questo è *effetto* di una diseguaglianza pre-esistente, al contrario esso è *causa* della prima diseguaglianza fondamentale tra gli uomini. Sennonché, non distinguendo tra potere e dominio, deriva logicamente la necessità del dominio dalla necessità del potere (che lui chiama autorità), cioè della funzione regolativa: per

lui la funzione regolativa e il suo possesso privilegiato sono tutt'uno²⁵.

Gli approcci al problema della genesi del potere-dominio si possono anche classificare da un altro punto di vista: quelli che esplicitamente o implicitamente lo presuppongono coevo all'uomo e/o alla sua società e quelli che ne postulano la nascita a un certo punto della storia; e curiosamente (per delle teorie che identificano potere e dominio) non è in genere il potere-dominio che compare, ma è il solo dominio quello che irrompe in uno spazio sociale non meglio definito o definito come stato di natura²⁶.

Come si pone il problema della genesi del dominio nella logica della mia ipotesi definitoria? Poiché tutto, in quella logica, muove dal postulato della plasticità culturale dell'uomo, ne vengono a essere escluse tutte le ipotesi basate su elementi bio-psichici innati quali «volontà di dominio», «istinto di dominazione», ecc. (e, necessaria controparte, propensione all'obbedienza, volontà di sottomissione, ecc.). Nella prospettiva di autodeterminazione culturale dell'uomo, i suoi modelli di comportamento non sono scritti nella sua natura: quelli gregaristico-autoritari non più di quelli anarchici. (Con quest'ultima affermazione non voglio dire che non sia possibile un'interpretazione «naturalistica» dell'anarchismo, che anzi è stata piuttosto diffusa, un anarchismo che postula la naturale bontà dell'uomo, nel senso di una naturale potenzialità autoregolativa della società umana, che non necessita di determinazioni normative. Anche questo anarchismo, tuttavia, non può spiegare naturalisticamente, ma solo culturalmente, cioè come invenzione dell'uomo, il dominio).

Secondo un'interpretazione tutta culturale dell'uomo, non stupisce che in situazioni culturali di dominio si trovino tratti caratteriali modellati sul e per il dominio. E non stupisce neppure il non trovare quei tratti in culture caratterizzate dall'as-

senza di dominio (la già rilevata inconcepibilità dell'obbedienza e del comando, il fatto che, come scrive Clastres, «nessuno prova il desiderio assurdo di fare, di possedere, di apparire più del vicino...»). È il contesto culturale che dà senso alle differenze caratteriali a esso funzionali. È così evidente che in un contesto di dominio le differenze caratteriali individuali vengono forzate entro modelli riconducibili a uno dei due poli del rapporto comando/obbedienza.

Tutto questo, però, non ci dice ancora come e quando sia nato il dominio. Non mi sogno neppure, del resto, di dare qui una risposta. Il problema è forse destinato a restare scientificamente sempre aperto se, come appare per lo meno allo stato attuale delle conoscenze, le risposte che gli si possono dare sono speculazioni indimostrabili perché «non falsificabili» empiricamente. È più facile dunque che sull'origine del dominio si costruiscano «miti» (apologetici o critici) che non teorie scientifiche.

Mi limiterò, in questa sede, ad abbozzare un'ipotesi esplicativa in chiave culturalista e anarchica. Questa ipotesi è che il dominio si sia presentato a un certo punto della vicenda umana come «mutazione culturale». Mi spiego. Recentemente si è cominciato ad applicare lo schema dell'evoluzione naturale (mutazioni casuali e selezione positiva dei caratteri più idonei alla sopravvivenza) all'evoluzione culturale dell'uomo²⁷. Il dominio potrebbe essere visto come una mutazione, cioè nel nostro caso come un'innovazione culturale che in determinate condizioni si è rivelata vantaggiosa per quei gruppi sociali che la adottavano, in termini di sopravvivenza, ad esempio per una maggiore efficienza militare, per cui finiva per imporsi come modello o per conquista o per imitazione difensiva.

Una variante di questa ipotesi, che mi pare abbastanza convincente, consiste nell'immaginare che la mutazione-dominio non sia comparsa completamente *ex abrupto*, ma che elementi di dominio (cioè relazioni sociali parzialmente o temporaneamente modellate sul rapporto comando/obbedienza e sulla dise-

guaglianza di potere che questo implica) siano sempre esistiti, o comunque pre-esistiti alle società del dominio, ad esempio nelle relazioni uomo/donna, anziani/giovani, guerrieri/non guerrieri, capo/tribù. (In queste relazioni, il dominio potrebbe essere stato presente come *imitazione* culturale delle asimmetrie viste – o meglio interpretate – in natura, cioè negli animali sociali cacciati o allevati o comunque osservati²⁸. Ma questa è un'altra ipotesi ancora). Questi elementi di dominio sarebbero stati tenuti sotto controllo dalle prime società umane, che non consentivano loro di generalizzarsi come elementi centrali della cultura e della società, finché mutate condizioni «ambientali» interne o esterne ai gruppi non ne hanno reso possibile la trasformazione in modello regolativo dominante. A questo punto sarebbe avvenuta la mutazione, cui sarebbero sfuggiti solo i gruppi immuni dal «contagio» perché isolati geograficamente e/o culturalmente.

Questa ipotesi della mutazione apre (o meglio riformula) una serie di problemi relativi al progetto di abolizione del dominio che identifica l'anarchismo, perché anche la trasformazione anarchica della società si presenta in questa luce essenzialmente come mutazione culturale. In quel progetto gli anarchici sono mutanti che tendono a moltiplicarsi, cioè a trasmettere la loro anomalia culturale (anomalia rispetto alla normalità, cioè al modello dominante) e nel contempo a creare le condizioni «ambientali» favorevoli alla mutazione, cioè alla generalizzazione del carattere mutante. Il che può aprire la via a nuove interpretazioni del rapporto tra anarchismo esistenziale, educativo, rivoluzionario...

Ma tutto questo ci sta portando troppo lontano dalle intenzioni di questo scritto, che era partito con l'intenzione di offrire alla discussione soltanto alcune riflessioni preliminari sul potere, limitate all'ambito di una proposta definitoria. Fermiamoci qui. Almeno per ora.

Note al capitolo

1. Amedeo Bertolo, *Per una definizione dei nuovi padroni*, in AA.VV., *I nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1978; *La gramigna sovversiva*, «Interrogations», n. 17-18, 1979; *L'immaginario sovversivo*, «A rivista anarchica», n. 93, giugno-luglio 1981 [tutti inclusi nella presente antologia].
2. Ad esempio: «Il potere è la categoria formale decisiva sia nell'analisi della struttura sia nell'analisi dei processi della società»; Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari, 1979, p. 155. «Nell'intero lessico della scienza politica quello di potere è forse il concetto più fondamentale: il processo politico è la formazione, la distribuzione e l'esercizio del potere»; Harold D. Lasswell e Abraham Kaplan, *Potere e società*, Etas, Milano, 1969, p. 90. E ancora: «Lo studio del potere è il principio della scienza sociologica»; Irving L. Horowitz, *Introduzione* a Charles Wright Mills, *Politica e potere*, Bompiani, Milano, 1970, p. 20.
3. «Potere» deriva dal latino *potis* (padrone, possessore), così come «dominio» deriva da *dominus* (padrone di casa, capofamiglia); «autorità» invece viene dal latino *actor* che significava originariamente colui che fa crescere, che accresce.
4. Si veda ad esempio Theodor Eschenburg, *Dell'autorità*, il Mulino, Bologna, 1970.
5. Pierre-Joseph Proudhon, *La giustizia nella religione e nella Chiesa*, brani scelti in Giampietro N. Berti (a cura di), *La dimensione libertaria di P.-J. Proudhon*, Città Nuova, Roma, 1982.
6. «Allorché si tratta di stivali, ricorro all'autorità del calzolaio; se si tratta di una casa, di un canale o di una ferrovia, consulto quella dell'architetto o dell'ingegnere [...]. Io m'inchino davanti all'autorità degli specialisti, perché è imposta dalla mia propria ragione [...]. Noi accettiamo tutte le autorità naturali e tutte le influenze di fatto, nessuna di diritto, e come tale ufficialmente imposta»; Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*, R. L., Genova, 1966, pp. 63-66.
7. Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, cap. IV, «Freedom and Authority», pp. 79-94.
8. Tra i casi di uso «neutrale» del termine «dominio» ne segnaliamo però tre rilevanti: Georg Simmel, *Il dominio*, Bulzoni, Roma, 1978, per il quale il dominio è una categoria universale di interazione sociale, di cui il potere è forma particolare; Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società indu-*

striale, Laterza, Bari, 1970, che propone una definizione di dominio inteso come «possesso di autorità e cioè come un diritto di emanare comandi autoritativi»; Lasswell e Kaplan, *op. cit.*, per i quali dominio è modello di potere effettivo (ma il termine inglese è qui *rule* – e non *domination* – e potrebbe tradursi diversamente in italiano).

9. Eccone alcuni esempi un po' alla rinfusa. POTERE. Il P. è «a) capacità o facoltà naturale di agire [...]; b) facoltà legale o morale, diritto di fare qualche cosa; c) autorità, specialmente nel significato concreto, corpo costituito che esercita tale autorità, governo»; André Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano, 1971. «Il P. è la partecipazione alla presa di decisioni» e «una decisione è una linea di condotta che comporta sanzioni severe»; Lasswell e Kaplan, *op. cit.*, pp. 89-90. Il P. è «diritto di comandare»; Guglielmo Ferrero, *Potere*, Sugarco, Milano, 1981, p. 27. «Come P. designeremo la capacità di una classe sociale di realizzare i suoi obiettivi specifici»; Nicos Poulantzas, in Franco Ferrarotti (a cura di), *La sociologia del potere*, Laterza, Bari, 1972, p. 410. Il P. è «la capacità di stabilire e di attuare decisioni anche quando altri si oppongono»; Wright Mills, *op. cit.*, p. 18. Il P. è «un corpo permanente al quale si ha l'abitudine di obbedire, che possiede mezzi materiali di costrizione e che è sostenuto dall'opinione che si ha della sua forza, dalla credenza nel suo diritto di comandare, ossia nella sua legittimità, e dalla speranza nella sua beneficenza»; Bertrand De Jouvenel, *Il Potere*, Rizzoli, Milano, 1947. Per P. si deve intendere «tutti i mezzi di cui un uomo può disporre per piegare la volontà degli altri uomini»; Roland Mousnier, *Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni*, Vita e Pensiero, Milano, 1971, p. 9. «Si può definire il P. come la capacità di realizzare i desideri»; Bertrand Russell, *Il potere*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 29. «Per P. si deve intendere [...] la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini»; Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1971. «Il P. è una comunicazione regolata da un codice»; Niklas Luhman, *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano, 1979. AUTORITÀ. L'A. è «un qualsiasi potere esercitato su un uomo o gruppo umano da un altro uomo o gruppo»; Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1961. L'A. è «un vincolo tra ineguali»; Richard Sennet, *Autorità*, Bompiani, Milano, 1981, p. 18. L'A. è «un modo di definire e interpretare le differenze di forza»; Sennet, *op.*

cit., p. 118. L'A. «è una ricerca della stabilità e della sicurezza nella forza degli altri»; Sennet, *op. cit.*, p. 178. L'A. è «una dipendenza accettata»; Max Horkheimer, citato in Eschenburg, *op. cit.*, p. 9. L'A. è «(psicol.) superiorità o ascendente personali... e (sociol.) diritto di decidere o di comandare»; Lalande, *op. cit.* «L'essenza dell'A. [...] è di dare a un essere umano quella sicurezza e quel riconoscimento nella decisione che logicamente spetta soltanto a un assioma superindividuale ed effettuale o a una deduzione»; Simmel, *op. cit.*, p. 11. L'A. è «il possesso atteso e legittimo del potere»; Lasswell e Kaplan, *op. cit.*

10. Questo significato proposto corrisponde un po' al potere come forza collettiva di Proudhon (cfr. nota 5) e assomiglia alla definizione di Lasswell e Kaplan, citata alla nota 9, che però si riferisce ai singoli processi decisionali e non alla funzione complessiva qui considerata. Anche Clastres sembra intendere qualcosa di assai simile per potere: «Riteniamo [...] che il potere politico sia universale, immanente al patto sociale; [...] ma che si realizzi in due modi principali: potere coercitivo e potere non coercitivo. Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) non è il modello del vero potere, ma semplicemente un caso particolare»; Pierre Clastres, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 21. E ancora: «non è pensabile il sociale senza il politico; in altre parole non vi sono società senza potere»; *ibidem*. Il potere coercitivo di Clastres sembra corrispondere a quello che più avanti definisco come dominio.

11. Crespi direbbe che l'uomo «oscilla» tra determinato e indeterminato; Franco Crespi, *Mediazione, norma, potere*, «Volontà», n. 1, 1980.

12. Ralf Dahrendorf, «Amba e Americani», in *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna, 1971.

13. Si veda anche quanto scrivono Lasswell e Kaplan: «Nella misura in cui ci si avvicina all'anarchia, un dominio cessa di essere dominio. La sfera del potere si restringe a un minimo: nel caso limite non viene esercitata alcuna costrizione. Il controllo sociale permane, naturalmente, sotto diverse forme di influenza: ma non è controllo coercitivo»; Lasswell e Kaplan, *op. cit.*, p. 210.

14. Per meglio dire, l'appropriazione privilegiata dei mezzi di produzione materiale è in realtà appropriazione del potere regolativo in un settore della socialità: è dunque un caso e una forma del più generale fenomeno del dominio. Si veda in merito quanto scrive Luciano Lanza in *Al di là dell'economia*, «Volontà», n. 3, 1981 e in *L'economia dal dominio alla libertà*, «Volontà», n. 3, 1982.

15. Questa definizione di influenza si approssima a quella di autorità, citata alla nota 9, di Sennet, il quale tuttavia la estende *anche* alle interazioni asimmetriche di ruolo (compresi i ruoli di potere e di dominio).

16. Questa definizione di autorità si approssima a quella, citata alla nota 9, di Simmel, il quale però la riferisce solo ai ruoli di potere e di dominio.

17. Per la relazione tra volontà e libertà (che emblematicamente sono definite in russo da un unico termine, *volija*), si veda Roberto Ambrosoli, *Volontà e natura umana*, «Volontà», n. 4, 1982.

18. Ad esempio nel seguente contesto: «[Potere di tutti] significa qui che *ciascuno* deve avere tanto potere (reale) di influenzare e controllare le decisioni politiche che riguardano la sua vita, quanto è compatibile con un eguale potere in ogni altro membro della società, sì che ciascuno abbia in ogni momento la massima possibilità, compatibile con la massima possibilità di ogni altro, di realizzare la miglior vita di cui è capace»; Giuliano Pontara, *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali*, in AA.VV., *Marxismo e nonviolenza*, Lanterna, Genova, 1977.

19. Oppure, come dice De Jouvenel, la personalità libertaria e la personalità securitaria: «In ogni momento esistono pertanto in qualsiasi società individui che non si sentono abbastanza protetti e individui che non si sentono abbastanza liberi. Chiameremo i primi *securitari* e i secondi *libertari*»; De Jouvenel, *op. cit.*, p. 352. I securitari sono quelli che abbisognano del massimo di determinazione culturale: «Una volta concepiti i sentimenti 'libertario' e 'securitario' [...] possiamo rappresentarci una società qualsiasi [...] come una molteplicità di punti che si possono disporre gerarchicamente secondo il loro indice libertario. I più 'securitari' saranno situati più in basso e i più 'libertari' più in alto» (p. 358). E, oplà, eccoti il dominio, e i «libertari» diventano i membri dei gruppi sociali dominanti. Ed ecco come un'idea abbastanza interessante diventa la solita zuppa.

20. Si rilegga in questa prospettiva quanto scrive Bakunin in «L'istruzione integrale» (Michail Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976, pp. 197-220; ora in *La libertà degli uguali*, elèuthera, Milano, 2017). Il processo educativo per Bakunin è un passaggio progressivo dalla «autorità» alla «libertà»: il bambino quanto più è piccolo tanto più abbisogna di determinazioni esterne; crescendo diminuisce l'asimmetria tra lui e l'adulto; con la matu-

rità diventa uomo in senso pieno e in quanto tale può e deve raggiungere il più alto livello possibile di autodeterminazione.

21. «Il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso»; Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 75. La cultura regola normativamente ciò cui la natura si è «dimenticata» di dare regolarità biologica: il comportamento sociale dell'uomo. Sembra che, a questo proposito, non ci sia uno stacco netto tra l'uomo e gli altri animali: «Tutto sembra svolgersi come se le grandi scimmie, già capaci di dissociarsi dal comportamento proprio della specie, non riuscissero tuttavia a ristabilire una norma su un piano nuovo. La condotta istintiva perde la nettezza e la precisione che le si riscontra presso la maggior parte dei mammiferi; ma la differenza è puramente negativa, e il campo abbandonato dalla natura resta territorio non occupato» (p. 45).

22. «La maggioranza degli uomini è composta di esseri timidi, modesti, passivi, che rappresentano la materia plastica del Potere, nati come sono per obbedire. La razza dei padroni è una minoranza con una più intensa forza vitale: sono gli ambiziosi, gli attivi, gli imperiosi che con l'azione e col pensiero hanno bisogno di affermare la propria superiorità»; Ferrero, *op. cit.*, p. 39. Questo volgare luogo comune di sapore razzista segue sorprendentemente osservazioni di ben altra qualità come la seguente: «I principi di legittimità sono giustificazioni del diritto di comandare; perché fra tutte le ineguaglianze umane nessuna ha conseguenze tanto importanti e perciò tanto bisogno di giustificazioni come l'ineguaglianza derivante dal potere» (p. 27). E «se, salvo qualche rara eccezione, un uomo vale l'altro: perché uno deve avere il diritto di comandare e gli altri il dovere di obbedire?» (p. 28). Analogamente, ma più «dialetticamente», Simmel parla di «volontà di dominio» e scrive che «l'essere umano ha un duplice atteggiamento interno rispetto al principio della subordinazione. Da una parte egli vuole infatti essere dominato. La maggior parte degli uomini non solo non può esistere senza guida, ma ne ha anche la sensazione: essi cercano la forza superiore che tolga loro la responsabilità [...]. Tuttavia essi non hanno minor bisogno di opporsi a questo potere di direzione [...]. Così si potrebbe dire che l'obbedienza e l'opposizione sono i due aspetti o elementi di un comportamento affatto unitario dell'essere umano»; Simmel, *op. cit.*, p. 52.

23. «Questa polarizzazione dell'umanità in padroni e servi sembra mirabilmente adatta al piano d'ordine prestabilito nella natura umana»; Ferrero, *op. cit.*, p. 40. E ancora: «il potere [...] è in origine una difesa contro i due massimi terrore che funestano l'umanità: l'anarchia e la guerra» (p. 39). De Jouvenel: «[Il Potere] è una necessità sociale. Grazie all'ordine che impone e all'accordo che instaura, rende possibile agli uomini di vivere un'esistenza migliore»; De Jouvenel, *op. cit.*, p. 291.

24. «L'autorità è un modo di definire e di interpretare le differenze di forza. In un certo senso il sentimento dell'autorità è proprio il riconoscimento che tali differenze esistono. In un altro senso, più complesso, è un modo di tener conto dei bisogni e dei desideri del debole così come del forte»; Sennet, *op. cit.*, p. 118. Poi, «sinonimo di forza nel linguaggio politico [è il] potere» (p. 25). Infine, «la presenza del potere tra due persone significa che la volontà di uno intende prevalere su quella dell'altro» e «la catena del comando è la struttura mediante la quale questo squilibrio di volontà può estendersi a migliaia o a milioni di persone» (p. 155).

25. Dahrendorf, «Amba e Americani», cit.

26. Ecco un esempio: «La società naturale è piccola e non si può passare dalla società piccola alla grande attraverso il medesimo processo. Occorre un fattore di coagulazione, che nella maggior parte dei casi non è l'istinto di associazione ma l'istinto di dominazione [...]. Il principio creativo dei grandi aggregati non è altro che la conquista: opera talvolta di una delle società elementari dell'insieme sociale, ma più spesso di una banda guerriera proveniente da lontano» (il corsivo è mio); De Jouvenel, *op. cit.*, p. 103. E ancora: «Così lo Stato trae origine essenzialmente dai successi di una 'banda di briganti' che si sovrappone a piccole società particolari: banda che [...] tiene nei confronti dei vinti, dei sottomessi, il comportamento del Potere puro» (p. 104).

27. Si veda Luca Cavalli Sforza, Marcus W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

28. Si può leggere in questa chiave l'osservazione di Clastres secondo cui la politica delle società primitive da lui studiate sarebbe organizzata attorno all'intuizione che il potere coercitivo, per se stesso, «non è altro che un alibi furtivo della natura»; Clastres, *op. cit.*, p. 38.

Fonte: *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, relazione scritta per il seminario «Il Potere e la sua negazione», Saignelégier (Svizzera), 8-10 luglio 1983, poi pubblicata in «Volontà», n. 2, 1983.

Al di là della democrazia

*Una democrazia intesa alla lettera
può essere soltanto una società senza Stato [...].*

*Il potere è del popolo
in quanto è il popolo che lo esercita in proprio.*

Giovanni Sartori

Qui si tratta di democrazia da un punto di vista anarchico e – in subordine – di anarchia da un punto di vista democratico. Nel corso di questa riflessione mi occuperò in modo prevalente di ciò che nelle due categorie politico-filosofiche è significativo per un raffronto reciproco, vale a dire di ciò che essenzialmente differenzia o accomuna anarchia e democrazia.

Non saranno perciò analizzate *a fondo* né la democrazia comunemente intesa (la «democrazia rappresentativa»), né l'anarchia politica (così come gli anarchici la intendono), né quella forma particolare, seppure primigenia, della democrazia, la «democrazia diretta», che è una sorta di categoria di soglia tra democrazia

e anarchia. Dell'una, dell'altra e dell'altra ancora (ognuna di esse necessiterebbe, per una riflessione critica adeguata, di ben altro spazio) daremo definizioni piuttosto sommarie finalizzate a una loro comparazione, o meglio ancora, a un giudizio generale di compatibilità/comparabilità.

La tesi che sosterrò è, per l'appunto, che democrazia e anarchia non siano riducibili l'una all'altra ma (a determinate condizioni) neppure antitetiche, che l'anarchia sia insieme la forma più compiuta della democrazia ma anche un suo irriducibile superamento. Un *al di là*, come dice il titolo di questo scritto.

Dunque: è concepibile un *al di là* della democrazia? Sì. Un *al di là* quantitativo e insieme qualitativo. Analogamente a quanto ho scritto sulla libertà¹, la concezione anarchica della libertà esprime, rispetto alla concezione liberale, un *di più* e, insieme, un *altro* di libertà. Semplificando quell'*altro*, quella diversità: per i liberali la libertà dei singoli individui viene *limitata* dalla libertà degli altri, mentre per gli anarchici essa ne viene *potenziata*.

Epperò, quell'*altra* libertà degli anarchici contiene *anche* la libertà liberale, pur andando oltre in *quantità* e *qualità*. Anche in quantità, se no, quale garanzia ci dà la supposta qualità? Voglio dire che, comunque, la *diversa* libertà deve significare *più* libertà. Anche gli integralisti religiosi (cristiani, musulmani, ecc.) ci parlano di libertà *diverse*, che però sono *meno* libertà individuale e collettiva. Soprattutto individuale.

Così la concezione politica degli anarchici è – deve essere – più democrazia, oltre che un'altra cosa. Se no è un *al di qua*. E così infatti gli anarchici ritengono che sia: di più e altro.

Dunque la concezione anarchica dello spazio politico è un *al di là* al contempo qualitativo e quantitativo rispetto alla concezione democratica. Innanzi tutto rispetto alla concezione democratica dominante, cioè a quella rappresentativa, ma anche rispetto a concezioni più radicali, come ad esempio la «democrazia partecipativa»...² e persino rispetto alla cosiddetta «democrazia diretta»³.

La concezione anarchica dello spazio politico – quella che potremmo chiamare «anarchia politica» – è, infatti, *insieme* un di più di democrazia e un qualcosa d'altro, un'altra cosa.

Com'è possibile che si possa essere di una cosa e nel contempo di un'altra cosa? È possibile. Difficile da spiegare, ma possibile. Qui si parla non di «cose» del mondo fisico, ma di «cose» dell'immaginario socio-politico. E queste ultime cose possono «essere» secondo modalità diverse a seconda del punto di vista da cui le si guarda. L'anarchia, nella fattispecie, può essere concepita come forma estrema di democrazia e come una forma altra di costruzione dello spazio politico. Oppure, addirittura, come qualcosa che sta *al di là* dello stesso spazio politico. Vedremo.

Prima di procedere è però necessario precisare che sinora in modo implicito e, man mano in modo più esplicito, abbiamo avuto in mente necessariamente determinate definizioni di anarchia e democrazia (o meglio, *democrazie*^A). Definizioni *un po'* neutrali: del tutto neutrali non è possibile e neppure utile. Abbiamo in mente (e daremo) definizioni di anarchia prevalentemente dal punto di vista anarchico (ma tenendo presente la critica democratica) e di democrazia dal punto di vista democratico⁵ (ma tenendo presente la critica anarchica).

Prima ancora ci concederemo una divagazione solo apparentemente fuori tema.

Magazzino ideologico

Quando sono di malumore (e lo sono quasi sempre quando devo consegnare un articolo, e più ancora se sono in ritardo), quando sono di malumore e mi guardo in giro nel «magazzino ideologico» dell'anarchismo mi pare di essere nel retrobottega di un rigattiere. Non di un antiquario, come qualche malizioso nemico dell'anarchismo potrebbe pensare. Peggio. Di un rigattiere. Perché tra frasi fatte, affermazioni di principio, articoli

di fede, slogan, buoni sentimenti, estremismi verbali, mozioni di affetto, rimembranze, cari estinti... per lo più vedo pezzi di modernariato.

Com'è noto, il modernariato – nonostante l'etimo – non si occupa di oggetti moderni, ma vecchi. Non abbastanza vecchi da essere antichi, ma abbastanza vecchi da non essere veramente moderni, cioè contemporanei o quasi.

So benissimo che il pensiero anarchico ha prodotto negli ultimi cinquant'anni (e soprattutto negli ultimi venti-trent'anni) cose originali e importanti e «nuove», cioè moderne in senso proprio. E so pure, del tutto ovviamente, che il pensiero anarchico conserva dei bellissimi pezzi di «antiquariato», cioè di anarchismo classico; ed è anzi su essi che ancora in gran parte si regge; ed è umiliandone la genialità e la ricca potenzialità «moderna» che il «vecchio», cioè la vulgata si è costruito un guscio di luoghi comuni a difesa di una fragile identità.

L'identità degli «antichi», cioè dei padri fondatori dell'anarchismo, era così forte che potevano anche contraddirsi (o apparentemente contraddirsi) senza grossi problemi. Beati loro.

Proudhon nel 1848 è deputato nazionale; nel 1849 scrive una devastante e lucidissima critica-negazione non solo dello Stato e del governo, ma della dimensione politica *tout court*; nel 1863 avanza (con *Del principio federativo*) un progetto che ripropone un autonomo spazio politico e parla di comuni, province, regioni e – udite udite! – di Stati e governi⁶.

E sentite un po' che cosa scriveva Michail Bakunin all'amico e compagno anarchico napoletano Carlo Gambuzzi: «Sarai forse sorpreso che io, convinto e appassionato astensionista, suggerisca ora ai miei amici di farsi eleggere deputati. Questo si spiega con il fatto che sono cambiate le circostanze»⁷. Le circostanze... Forse che non era più anarchico il vecchio Bak? Figuriamoci. È che, mentre il modernariato anarchico presenta l'astensionismo come *principio*, esso era, per Bakunin, *scelta strategica*. O addirittura, come parrebbe dalla precedente citazione, *scelta tattica*⁸.

Va bene, ma che c'entra questo con il tema del presente scritto? C'entra, seppure tangenzialmente. C'entra, perché l'immagine che gli anarchici hanno oggi della democrazia è pesantemente segnata dalla vulgata e perché anche l'immagine che dell'anarchia hanno i democratici (pur escludendo i numerosi casi palesi di ignoranza e malafede) è altrettanto pesantemente segnata da quella vulgata.

Prendiamo, ad esempio, l'affermazione di principio «gli anarchici non votano». Se è un principio, è del tutto conseguente che la vulgata ne derivi che non solo gli anarchici sono contrari al voto in determinate condizioni storiche (sociali, economiche, politiche), ma che gli anarchici non votano e non voteranno *mai e comunque*. Il che è sublimamente folle. *Sublimamente* perché è una dichiarazione di fede tutta dentro l'utopia, dimensione ineliminabile dell'anarchismo, certo. *Folle* perché del tutto priva di quella dimensione del buon senso (buon senso ribelle, beninteso, non da «casalinga di Voghera»), senza il quale non esiste «anarchia possibile», cioè anarchismo significativamente presente nella trasformazione sociale⁹, neppure secondo strategie rivoluzionarie.

A scanso di equivoci: ho cinquantatré anni, non ho *mai* votato in occasione delle numerose consultazioni elettorali – quasi tutte drammatizzate come «determinanti» – che ci sono state in Italia negli ultimi trentadue anni. E sto benissimo. Ma non è questo il punto. Non in questa sede, comunque.

Qual è, qui, il punto? Lascio parlare di nuovo Bakunin e il suo programma per una società post-rivoluzionaria: «La base di tutta l'organizzazione politica di un paese deve essere la comune assolutamente autonoma, rappresentata sempre dalla *maggioranza* dei voti di tutti gli abitanti, uomini e donne maggiorenni» (il corsivo è mio)¹⁰. E ancora: «Elezione di tutti i rappresentanti nazionali, provinciali e comunali [...] mediante il *suffragio universale* di tutti gli individui, uomini e donne maggiorenni» (il corsivo è mio)¹¹.

Ecco che siamo tornati in tema.

Governo di tutti

Francesco Saverio Merlino, anarchico fin verso l'ultimo decennio dell'Ottocento, poi qualcosa tra il socialista libertario e il liberal-socialista, scrive nel suo testamento: «governo di tutti = governo di nessuno»¹². E poco prima della morte lascia un appunto manoscritto: «democrazia = anarchia»¹³. Merlino va oltre le somiglianze che io vedo e le risolve in identità. O perché sottovaluta l'anarchia o perché sopravvaluta la democrazia. O per entrambi i motivi.

Possiamo comunque partire dalle due affermazioni merliniane (che sembrano procedere per coppie di affinità quasi evidenti: governo di tutti/democrazia, governo di nessuno/anarchia) per approfondire un po' l'analisi comparata di democrazia e anarchia. A partire, come dicevamo, da qualche definizione utile a tale confronto.

Cominciamo con l'anarchia. L'anarchia può essere intesa (ed è stata intesa) in modi diversi dagli stessi anarchici. In particolare, per quanto qui ci interessa, anarchia può significare società *senza governo*, oppure *senza Stato*, oppure ancora *senza potere* (o, meglio, *senza dominio*). Bisognerebbe poi ulteriormente specificare. Che cosa si intende per governo? Gli anarchici hanno spesso parlato, con valenza positiva, di autogoverno, quindi il governo che essi negano è un *eterogoverno*, un governo imposto da una parte della società su un'altra parte, una *dimidiazione* fra governanti e governati, non la funzione in sé e per sé.

E lo Stato? Lo Stato è una forma storica particolare di legittimazione e di organizzazione del potere politico. Razionalmente legittimato da una vera o supposta «volontà popolare», non dalla volontà di dio o da chissaché. Epperò ancora dentro una concezione sociale gerarchica. Lo Stato come paradigma del potere o, meglio, del dominio¹⁴. Lo Stato come istituzione (o somma di istituzioni), ma soprattutto come forma immaginaria *istituente*¹⁵ del moderno dominio di classe.

Quanto al potere, gli anarchici hanno inteso e per lo più intendono per potere «cattivo» (quello che essi negano, voglio dire) il potere gerarchico, che si riassume nel rapporto di comando/obbedienza, e per potere politico (sempre in senso negativo) *non* la funzione normativa della società, *non* la «forza politica collettiva»¹⁶, ma l'espropriazione della società nel suo insieme, nel suo *corpo politico*, di tale funzione e la sua corrispettiva appropriazione da parte di una minoranza. Come si diceva: in una società dimidiata, divisa tra governanti e governati, il potere che gli anarchici negano è il potere permanentemente esercitato *dai* governanti *sui* governati. L'anarchia non è assimilabile all'anomia (cioè all'assenza di norme) ma, semmai, con le debite specificazioni, all'*autonomia*.

Personalmente¹⁷ preferisco, per motivi di articolazione semantica, il termine «dominio» a significare il potere «forza collettiva» espropriata, riservando al termine «potere» un significato più neutrale, seppure ovviamente gravido di potenziali ricadute gerarchiche, inevitabili in una società gerarchica. Così come preferisco parlare di dominio per rapporti *permanentemente asimmetrici* di potere anche in ambiti non politici del sociale. E persino per relazioni «analogamente» asimmetriche tra uomo e natura, che rinviano a uno stesso immaginario di dominio mutuato dal sociale¹⁸.

Torniamo all'anarchia. L'anarchia è un principio di organizzazione della realtà, una concezione del mondo non gerarchica, libertaria in senso forte, che si applica *anche* ma non solo allo spazio politico. Non solo. L'anarchia è dell'ambito della filosofia, dell'etica e dell'estetica prima e più di essere dell'ambito della *politica*. Ma qui, per ora, ci occupiamo della dimensione politica dell'anarchia.

E, dunque, poiché gli anarchici si pongono come concezione sociale che nega il dominio ma non disconosce le funzioni collettive di gestione della società (ne nega le forme gerarchiche e le implicazioni di dominio), si può forse dire che gli anarchici sono

per un governo/non governo, per uno Stato/non Stato, per un potere/non potere. Dove il paradosso è solo apparente perché il primo termine di ogni coppia si riferisce a una concezione neutrale della funzione corrispondente e il secondo alla stessa funzione strutturata secondo un principio gerarchico.

Anche lo Stato? Anche lo Stato, basta intendersi sul termine. Non certo lo Stato come si è storicamente configurato e legittimato e razionalizzato e quale gli anarchici hanno giustamente posto a significazione esemplare della forma moderna del dominio, a istituzione gerarchica centrale del reale e dell'immaginario sociale post-illuministico, bensì lo Stato nel senso di «repubblica» (*res publica*¹⁹, la «cosa pubblica»), termine usato in senso neutrale più di una volta dagli anarchici classici.

Certo, le parole hanno spesso – e nella fattispecie per certo – forti connotazioni ideologiche e valenze emotive, per cui non senza ragione gli anarchici preferiscono non usare con significazioni neutrali parole come «governo», «Stato», «potere», parole che la Storia ha segnato profondamente. Così come non accettano di chiamare «partito» una loro organizzazione «politica», che pure è indubbiamente una sorta di partito/non partito. Partito perché frazione organizzata della società per perseguire valori e interessi particolari. Non partito perché struttura non gerarchica e non finalizzata alla conquista del dominio. Anzi «dello contrario...», come diceva il Boccaccio a proposito di Ser Ciappelletto.

Forme del politico

Gli anarchici, pur volendo andare *al di là* della politica, come abbiamo detto e come vedremo più oltre, non si sono tuttavia rifiutati di proporre, a parole e nei fatti, forme di politica compatibili (anche se non identificabili) con l'anarchia intesa come assenza/negazione del dominio. Così come in campo economico, pur preconizzando un *al di là* dell'economia, hanno pro-

posto e propongono forme dell'economico riconducibili essenzialmente a quella che viene chiamata *autogestione*.

Qual è dunque il governo/non governo che gli anarchici hanno proposto e propongono per la funzione politica della società?

Le forme del politico da loro proposte sono essenzialmente riconducibili a quella che viene chiamata *democrazia diretta*. La democrazia, financo quella diretta (come peraltro l'autogestione in campo economico) non è anarchia, checché ne pensasse Merlino. Perché non è vero che il potere di tutti è anche il potere di nessuno. Non è *del tutto* vero. È comunque, in qualche misura, potere coercitivo (o meglio, coattivo) pur se solo mediante sanzioni morali. È potere *su qualcuno*. Non su nessuno.

Perciò anche la forma limite della democrazia diretta, la democrazia faccia-a-faccia e unanime (vale a dire fatta sempre e solo di decisioni unanimi), forma limite anche per i suoi *limitati* ambiti di funzionalità pratica, non è ancora, necessariamente, anarchica in senso pieno. In senso politico, però, *forse* sì, perché per lo meno sul piano teorico non c'è dominio se ogni norma viene stabilita e ogni decisione viene presa da tutti e, soprattutto, da *ognuno* degli interessati.

La distinzione su accennata fra tutti e ognuno è importante perché, per il tipo antropologico suggerito come auspicabile dall'anarchismo (quello che un autore²⁰ ha chiamato *individuo comunitario*), la «sovranità politica» non sta nell'insieme societario né nell'individuo, ma in una continua tensione irrisolta tra l'uno e l'altro. Se prevale quello, anche in forma democratica, c'è tirannia. Se prevale questo, c'è disgregazione e perdita di senso. L'anarchia è gelosamente individualista, ma anche generosamente comunitaria. Ed è perfettamente consapevole che l'individuo, *unico*, è anche e inevitabilmente un prodotto *sociale*.

Se ognuno – per tornare al tema – consapevolmente e liberamente delibera e coerentemente rispetta le deliberazioni (non «obbedisce», si badi), non v'è dominio di una parte sociale e neppure del «tutto» sugli individui. Tralascio il problema, teo-

ricamente non trascurabile, delle norme stabilite in passato e in vigore per una sorta di inerzia sociale, norme che non sempre il singolo ha deliberato o approva o può modificare e che dunque possono configurare una sorta di dominio del passato sul presente. Ma la questione, in questa sede, può essere trascurata. Dunque, se ognuno... eccetera, la sovranità è insieme e armoniosamente nell'individuo e nel collettivo. La democrazia diretta, sul piano teorico e nella sua forma più «pura», può conciliare l'apparentemente inconciliabile.

Ma quello che abbiamo delineato è un caso limite, come si diceva. La democrazia diretta unanime è applicabile solo a situazioni non generalizzabili, e cioè: piccola dimensione ed estrema omogeneità di valori e interessi. Fuori dalla piccola dimensione la delega si impone. Fuori dalla forte omogeneità si impone un meccanismo decisionale diverso dall'unanimità.

L'unanimità. Se si dovesse sempre e solo decidere in modo *veramente* unanime, ben poche decisioni potrebbero essere prese, perfino entro gruppi socialmente e culturalmente piuttosto omogenei. È vero che, sempre in condizioni di discreta omogeneità e in assenza di interessi antagonistici, si può giungere spesso a decisioni «unanimesi» senza grosse difficoltà e senza estenuanti discussioni, perché un individuo (o una minoranza) rinuncia a opporsi alle opinioni e dunque alle decisioni della maggioranza. Ma non è, questo, un modo particolare (*consensuale*) di decidere a maggioranza?

Quando poi il soggetto collettivo delle decisioni (dieci persone, cento, mille...) è eterogeneo per interessi e valori, decidere all'unanimità, se pure nella forma «attenuata» appena descritta, diventa difficile. E talora impossibile. E allora il *meccanismo democratico* della maggioranza si presenta come il *male minore* tra i possibili criteri decisionali. Male minore da un punto di vista anarchico, beninteso. Maggioranze semplici, assolute, qualificate, altamente qualificate (due terzi, quattro quinti, nove decimi...), ma comunque maggioranze.

L'anarchico Errico Malatesta replica a Merlino, quando questi gli contesta di avere dichiarato che in determinate situazioni piuttosto che non decidere è meglio decidere a maggioranza... sostanzialmente ammettendo il criterio maggioritario²¹.

La dimensione

Quando si va oltre una certa soglia dimensionale (cento persone, cinquecento, mille?), la democrazia diretta nel senso stretto di faccia-a-faccia, di democrazia assembleare, non funziona più. Non può funzionare. Perché la democrazia faccia-a-faccia funzioni, bisogna che i soggetti delle assemblee deliberanti si conoscano – almeno un po' – tra di loro, abbiano una certa fiducia reciproca, possano parlarsi l'uno con l'altro al di fuori del momento assembleare e, *last but not least*, possano, se lo vogliono, intervenire direttamente nel corso delle discussioni assembleari che precedono le decisioni e che sono parte essenziale del processo decisionale.

Chiunque abbia pratica di assemblee sa che oltre una certa soglia dimensionale un'assemblea tende più alla demagogia che alla democrazia diretta. E la grande maggioranza dei «partecipanti» più che partecipare assiste. Così il «pubblico», da popolo deliberante diventa spettatore più o meno motivato e coinvolto: come il pubblico di uno spettacolo (teatro, concerto, cinema) o di una partita di calcio. Dalla *cosa* alla sua *rappresentazione*, magari emotivamente partecipata. Dalla democrazia diretta alla democrazia *rappresentata*.

Qual è questa soglia? Dipende da molteplici fattori: la maggiore o minore complessità dei temi trattati, la «maturità democratica» dei partecipanti, la loro conoscenza degli argomenti, la loro struttura psicologica, la loro volontà di essere *realmente* coinvolti nel processo decisionale e, di nuovo, la relativa omogeneità dei loro valori e interessi *effettivi*. Ma, comunque, una soglia c'è. E non è molto alta.

La lunga sperimentazione «utopica» dei kibbutzim israeliani indica che la soglia della democrazia diretta assembleare è probabilmente nell'ordine delle centinaia di persone. Non certo delle centinaia di migliaia. Convocare centomila persone in uno stadio non può significare farli discutere fra di loro e mettersi d'accordo, trovando adeguati compromessi. E anche sottoporre una decisione all'ipotetico voto elettronico di un milione di persone significa avere previamente semplificato i quesiti e le opzioni a livello binario: sì/no. E chi ha semplificato ha già in parte deciso. Neppure nel migliore dei casi si tratta più di democrazia diretta in senso stretto.

Dunque, oltre la democrazia faccia-a-faccia, c'è inevitabilmente una dimensione in qualche modo *indiretta* della democrazia. Indiretta *di fatto*, voglio dire. Ci sono le articolazioni federali e confederali della democrazia «diretta». Per dirla con Bakunin, «ogni organizzazione deve procedere dal basso in alto, dalla comune fino all'unità centrale, allo Stato, per via federativa»²². E tali articolazioni federali e confederali non possono non utilizzare una qualche forma di «rappresentanza» (tra virgolette per discriminarla dalle forme di rappresentazione specifiche della democrazia rappresentativa).

La forma che gli anarchici hanno dato (nella dottrina e nella pratica) a tale rappresentanza «federale» è quella del mandato *revocabile e imperativo*. Mandato *revocabile in ogni momento* da parte dei «mandatari», cioè delle istanze di democrazia diretta in senso stretto. È difficile, ma non impossibile, immaginare questa «immediatezza» anche per eventuali mandati di secondo o terzo ordine (delegati eletti da delegati, ecc.). Ma: *imperativo?* Poiché la politica è anche l'arte della mediazione, cioè l'arte del compromesso, poiché i processi decisionali (a tutti i livelli, da quelli dell'assemblea primaria a quelli successivi per vari gradi di delega) sono processi di compromesso tra opinioni e interessi, se non necessariamente contrapposti (a volte però sì) quanto meno diversificati, com'è possibile trovare soluzioni di equilibrio sulla

base di mandati imperativi, cioè *rigidi*? Solo mandati ragionevolmente flessibili possono portare a compromessi soddisfacenti.

Dunque, delle tre caratteristiche della democrazia diretta indicate per lo più dagli anarchici come «necessarie»²³ (*unanimità, mandato revocabile e imperativo*), due almeno sono – se prese alla lettera – difficilmente compatibili (eufemismo!) con il funzionamento di una società un po' più complessa degli Inuit (esquimesi), degli Yanomami (indios amazzonici) e dei Nuer (nilotici sudanesi). *Se presi alla lettera.*

E allora? Torneremo sulla questione più avanti. Ora ci occuperemo un po' di democrazia rappresentativa.

Dominanti e dominati

La democrazia comunemente intesa, la democrazia di cui menano vanto veri e sedicenti liberal-democratici, è democrazia *rappresentativa*, non semplicemente *democrazia*. D'altronde, anche le «democrazie popolari» degli ex Stati sedicenti socialisti erano democrazie rappresentative, a modo loro, beninteso.

Anche il fascismo, a modo suo, era una democrazia rappresentativa: la sua «classe politica» rappresentava il *demos* italiano, solo che le forme e i modi della rappresentanza erano diversi da quelli dei sistemi politici pluripartitici. E, certo, particolare non trascurabile, erano assai ridotte le libertà di parola, di stampa, di associazione... Ma ciò attiene all'ambito del «liberale», non necessariamente a quello del «democratico». Chi può negare che, proprio alla vigilia della seconda guerra mondiale, il regime fascista godesse del consenso – attivo o passivo – della maggioranza degli italiani, cioè del popolo? E chi può negare che la Camera dei Fasci e delle Corporazioni fosse un'istituzione politica elettiva di rappresentanza del *demos*?

Un amico anarchico portoghese mi segnalava, recentemente, che il regime di Salazar teneva periodiche consultazioni eletto-

rali semi-democratiche («semi» secondo una concezione liberale, più libere comunque che non a Cuba o in Bulgaria)... e le vinse tutte. Anche l'ultima, avvenuta poco prima della «rivoluzione dei garofani», aveva dato la maggioranza dei voti (seppure esigua) al regime.

Non ho la minima intenzione di *equiparare* fascismo e liberal-democrazia, sia ben chiaro. Il Sommo Inesistente me ne scampi e liberi. Questa sarebbe un'operazione logica (si fa per dire) del peggiore «modernariato» anarchico. Voglio, piuttosto, dire che il termine «democrazia» copre uno spazio semantico che va dalla democrazia *diretta* in senso stretto alla democrazia *autoritaria*. Passando da forme di delega definita e controllata a forme di rappresentanza genericamente definita (una vera e propria «accomandita») e periodicamente rinnovata tramite meccanismi *elettivi* (nel doppio senso di scelta e selezione) che uniscono in varia misura elementi di concorrenza e di cooptazione. Se la democrazia diretta «pura» sta a un polo di questo *continuum*, la democrazia rappresentativa *in versione liberale* (la migliore, credo, tra quelle sinora teorizzate e praticate), cioè la liberal-democrazia, sta non al polo opposto (democrazie autoritarie) ma certo *più verso* il polo opposto. Non a caso in periodi di crisi sociale la liberal-democrazia, a fronte di rischi non dico rivoluzionari ma anche solo radicalmente riformatori degli assetti di potere economico, non ha avuto gravi remore e pudiche ritrosie a «lasciarsi trasformare» in democrazia autoritaria (e a volte in vera e propria dittatura) per tutto il tempo necessario a riplasmare, con le buone e *con le cattive*, un sufficiente consenso alla classe dirigente/dominante così da permettere il ritorno a forme più «liberali» di democrazia.

Ed è naturale che la liberal-democrazia rappresentativa stia più verso il polo autoritario che verso quello libertario della democrazia. Essa, infatti, è il «volto umano» della «razionale» divisione fra chi governa e chi è governato, corrispettivo politico della divisione fra dominanti e dominati, della divisione in classi

della società, della struttura gerarchica della società. Su questo non ci soffermeremo perché c'è un'ampia letteratura anarchica e non anarchica che ha demolito il *mito* della democrazia rappresentativa, cioè il mito della sua effettiva democraticità nel senso originale del termine²⁴.

Democrazia, dunque governo del *demos*, del popolo²⁵. Il *demos* è stato variamente definito, in base al sesso, alla cittadinanza, al censo, all'età, ecc. Nella sua concezione più ampia (come, ad esempio, oggi in Italia) è costituito da quasi tutti i cittadini (che non sono tutti gli abitanti, ma quasi) di ogni ceti e censo e sesso e razza, superiori ai diciotto anni. E questo *demos*, cioè la grandissima parte degli italiani, come esercita il suo «governo», il suo «potere»? Lo esercita in proprio? No, sarebbe autogoverno, democrazia diretta. Delega il suo conclamato diritto a un'oligarchia elettiva, che lo esercita a nome suo. E tuttavia, se tra un'improbabile anarchia e un'oligarchia elettiva (democrazia rappresentativa) non ci fosse altra scelta... Come dice Dahl²⁶, la democrazia rappresentativa ha certo grossi difetti (eufemismo) ma se non c'è un'alternativa migliore... C'è.

C'è una democrazia diretta integrata da articolazioni federali e confederali²⁷, intese in senso forte, proprie a uno spazio politico estremamente decentrato, in cui i delegati delle strutture sociali di base hanno mandati revocabili e (seppure con margini di manovra relativamente elastici) *definiti* rispetto alle specifiche decisioni, e in cui il potere delegato ai membri di coordinamento è sempre minore di quello che non viene delegato. Una democrazia in cui, per quanto concerne gli interessi di un comune di diecimila abitanti, prevalgono le decisioni di quel comune e non quelle della provincia e ancor meno quelle della regione, eccetera eccetera, federalmente andando. Una democrazia in cui le istanze «periferiche» (i quartieri di una città, i comuni, le regioni, ecc.) non sono articolazioni decentrate del potere centrale, ma in cui l'istanza «centrale» è articolazione federale del potere di base. E non è un gioco di parole.

Viceversa, nella democrazia rappresentativa il potere decisionale che viene delegato a un corpo di *professionisti* della politica è *tutto* il potere tranne quello che resta al *demos*: il «potere» di scegliere i suoi rappresentanti (in condizioni, peraltro, sulla cui effettiva e consapevole libertà di scelta è più che lecito dubitare) e in cui, dalla periferia politica al centro, dal locale al nazionale, il potere si accresce anziché diminuire. Siamo in un'altra dimensione della democrazia. Non è il *demos* che si autogoverna, pur con contraddizioni ineliminabili ma *controllabili* con la consapevolezza della loro esistenza, bensì un *demos in nome del quale* si governa. Con meccanismi di creazione e/o di simulazione del consenso.

Nell'apparente *continuum* delle forme di democrazia, c'è un salto qualitativo. La democrazia compatibile con il rifiuto anarchico del dominio (e nella fattispecie politica, della dimidiazione fra governanti e governati) è una democrazia «diretta» nel senso visto, cioè con una forte base di democrazia assembleare e un necessario ma controllato sistema di deleghe politiche temporanee. *Delegati* eletti o estratti a sorte (perché no, come i magistrati ateniesi), mai *rappresentanti* in senso proprio. Mai un ceto politico (di un solo partito o di più partiti non fa, in questa sede, alcuna differenza), separato dal *demos* per il fatto stesso di essere professionisti della politica.

Un modello

Dunque. Dunque il progettare e programmare forme di democrazia diretta è già un andare *al di là* della democrazia così com'è comunemente intesa, cioè della liberal-democrazia rappresentativa. Un *al di là* che – come abbiamo già detto più volte – presuppone *più* democrazia (non meno) e, insieme, un'altra democrazia. Insisto. La democrazia diretta dà molto più potere a ognuno degli individui che costituiscono e istituiscono il *demos*, in quanto scompone, decentra, diffonde il potere politico.

La democrazia diretta è una discreta approssimazione di «anarchia» (assenza di dominio) politica. E infatti, quando nella teoria (i già visti Proudhon e Bakunin, ad esempio) o nella pratica (nelle varie situazioni rivoluzionarie in cui gli anarchici hanno avuto un'influenza determinante, come nella Spagna del 1936 ad esempio), le forme politiche proposte e sperimentate sono state quelle della «democrazia diretta federale».

Una buona approssimazione di anarchia politica. Non di più, ma neppure *niente di meno*. L'anarchia politica resta, certo, ancora e sempre un ulteriore *al di là*. Ma, come il modello dei cristiani è la santità «a imitazione di Cristo», e purtuttavia i cristiani tutti – e anche i santi – si accontentano di meno, di molto meno, si accontentano cioè di *tendere* verso il modello, così gli anarchici...

L'anarchia è un *al di là* della democrazia anche in un altro senso. Come già si è detto, l'anarchia è un principio di organizzazione della realtà che va *oltre* lo spazio politico (e financo oltre lo spazio sociale, ma questo è «troppo» per il presente articolo). L'anarchia, in quanto principio filosofico, etico-estetico, va oltre lo spazio politico (che è lo spazio della democrazia). E addirittura lo nega. Va oltre perché neppure il modello estremo di democrazia diretta lo soddisfa appieno.

All'unanimità si possono anche decidere, in assemblee faccia-a-faccia, cose abominevolmente incompatibili con l'anarchia. Atene può ben bruciare i «libri» di Protagora o condannare a morte Socrate con forme decisionali di democrazia diretta, ma nessuno farà mai accettare a un anarchico la *giustizia* di un verdetto che punisce l'eterodossia di pensiero. L'unanimità e (ancor meno) la maggioranza possono essere accettate dagli anarchici come criteri politici decisionali in determinati contesti operativi. Mai per stabilire in assoluto ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è bello e ciò che è brutto. Anche i liberali, d'altronde, sottraggono alcuni ambiti di «diritti umani» al meccanismo maggioritario. E i più consapevoli sono anche estremamente diffi-

denti nei confronti del potere della maggioranza. Ad esempio: «per il dottrinario democratico, il solo fatto che la maggioranza voglia qualcosa basta per considerare buono ciò che essa vuole; [...] la volontà della maggioranza determina non solo cos'è la legge, ma altresì cos'è una buona legge». E ancora: «È per lo meno concepibile che sotto il governo di una maggioranza molto omogenea e dottrinaria il regime democratico possa essere oppressivo quanto la peggiore dittatura»²⁸.

L'anarchia è un *al di là* del politico in un senso ulteriore, forse ancora più forte. Il politico, come l'economico, è una dimensione del sociale che si è resa «autonoma» e visibile rispetto all'insieme delle funzioni sociali a un «certo punto» della storia. In quanto tale è una *creazione* storica. La funzione politica, come la funzione economica, è sempre esistita, in qualche modo e misura, in ogni società, ma solo da alcuni secoli (a parte la parentesi ateniese) è stata vista, descritta, prescritta, studiata e praticata come forma a sé del sociale. Dopo Machiavelli, Hobbes, eccetera, ma soprattutto dopo l'illuministico disincento del mondo e la desacralizzazione/risacralizzazione «mondana» del dominio.

Democrazia libertaria

Come l'economia, così anche la politica, quasi in contemporanea, è stata «autonomizzata» dal magma sociale nelle sue rappresentazioni immaginarie e istituzionali. L'economia ha addirittura cercato e cerca di spiegare il sociale secondo le proprie categorie (è l'impossibile, «utopica», impresa dell'ideologia capitalista) e di piegarlo alla propria «razionalità»²⁹. La politica, più modestamente, ma non meno pericolosamente, ha cercato di spiegarsi «secondo se stessa». Per non parlare dei tentativi storicamente e ideologicamente non insignificanti di piegare a sé il sociale: il leninismo, ad esempio, e le sue forme terzomondi-

ste più o meno contaminate, ma anche il fascismo: «Tutto nello Stato, nulla fuori e contro lo Stato», diceva Mussolini.

Ma l'economico, il politico, il giuridico, l'ideologico-religioso, ecc., sono per l'appunto *funzioni* della società, funzioni di un «corpo sociale» che non è economico, né politico, né... La consapevolezza dell'esistenza di diverse funzioni della fisiologia complessiva del corpo sociale è indubbiamente una conquista importantissima del sapere, anche del sapere necessario a *trasformare* radicalmente la società esistente; ma altrettanto importante è riconoscere e conoscere le strette connessioni, le interrelazioni tra le varie funzioni e organi.

La medicina «olistica» ha un senso progressivo solo *dopo* che l'anatomia o la fisiologia hanno identificato e studiato i vari processi del corpo umano, comprese le ancora poco note interrelazioni psicosomatiche. La concezione olistica può essere preziosa come un *al di là* dell'anatomia e della fisiologia. Come un *al di qua*, essa sarebbe magia o ciarlataneria.

L'anarchia, concezione «olistica» della società, non può che essere un *al di là* del politico (un *al di là*, non un ingenuo e primitivistico *al di qua*), così come dell'economico eccetera, in quanto dice che il sociale non è una somma aritmetica, una combinazione meccanica di politica, economia... ma un'organica interrelazione di funzioni politiche, economiche... Non può darsi democrazia vera nel politico se non ci sono soggetti politici socialmente eguali (o, se si preferisce, *equivalenti*). Non può darsi, così, democrazia politica senza democrazia economica: chiamiamola autogestione. E non c'è autogestione senza equivalenza dei soggetti economici, cioè senza integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale...

Non è possibile una *democrazia libertaria* (per usare un neologismo più o meno sinonimo di anarchia possibile, di anarchia praticabile) se anche l'*ethos* della società, i suoi valori fondanti non sono anch'essi, almeno parzialmente, coerenti con la democrazia diretta e con l'autogestione, vale a dire con l'eguaglianza,

la libertà, la solidarietà, la diversità intese in senso forte. In senso *forte*. Cioè l'anarchia o giù di lì. Come volevasi dimostrare.

A volte, mentre scrivevo o riscrivevo questo articolo, mi sembrava di trovarmi a risolvere il noto indovinello: come portare in barca al di là del fiume, lupo capra e cavolo, senza che il lupo mangi la capra e la capra mangi il cavolo. Non spiego la metafora, perché quei pochi cui è rivolto questo messaggio finale capiranno benissimo.

Note al capitolo

1. Cfr. Amedeo Bertolo, *I fanatici della libertà*, «Volontà», n. 3-4, 1996 [prima edizione ridotta in *Il prisma e il diamante*, L'Antistato, Torino, 1992].
2. Cfr. David Held, *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna, 1989.
3. Cfr. Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, elèuthera, Milano, 1993 [2015], e Held, *op. cit.* Per una discussione abbastanza ampia e benevolmente critica della democrazia diretta da prospettive non anarchiche (diciamo neo-marxiana l'una e liberal-socialista l'altra) si vedano il già citato Held e Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1993.
4. Cfr. Held, *op. cit.*
5. Cfr. Bookchin, *Democrazia diretta*, cit.; Robert Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma, 1990; Held, *op. cit.*; Giovanni Sartori, *Democrazia. Cos'è*, Rizzoli, Milano, 1993.
6. Berti, *La dimensione libertaria di P.-J. Proudhon*, cit., p. 77.
7. François Muñoz, *Bakunin et la Liberté*, Pauvert, Paris, 1965, p. 226.
8. Anche Malatesta, un quarto di secolo dopo, scrive che: «L'astensionismo per noi è una questione di tattica», pur aggiungendo che «è tanto importante che, quando vi si rinunzia, si finisce col rinunziare ai principi»; citato in Errico Malatesta e Francesco Saverio Merlino, *Anarchismo e democrazia*, La Fiaccola, Ragusa, 1974, p. 60.
9. Cfr. Amedeo Bertolo, *Gli ex, il buon senso e l'utopia*, «Volontà», n. 3, 1985.
10. Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, cit., p. 93.

11. Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, cit., p. 88.
12. Giampietro N. Berti, *Francesco Saverio Merlino*, Angeli, Milano, 1993, p. 414.
13. Gianpiero Landi, *Socialismo liberale o socialismo libertario?*, «A rivista anarchica», novembre 1994.
14. Eduardo Colombo, *Lo Stato come paradigma del potere*, «Volontà», n. 3, 1984.
15. René Lourau, *Lo Stato incosciente*, elèuthera, Milano, 1988.
16. Berti, *La dimensione libertaria di P.-J. Proudhon*, cit., p. 45.
17. Bertolo, *Potere, autorità, dominio...*, cit.
18. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Antistato, Milano, 1984, elèuthera, Milano, 1988 [2017].
19. Come segnala Eduardo Colombo in *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, «Volontà», n. 4, 1989, *publicus* («pubblico», in latino) deriva per contrazione da *populicus*, cioè «del popolo». Il che ci rinvia del tutto ovviamente alla democrazia.
20. Alan Ritter, *L'individuo comunitario*, «Volontà», n. 1, 1984.
21. Malatesta e Merlino, *op. cit.*, pp. 42-43.
22. Bakunin, *Libertà, uguaglianza, rivoluzione*, cit., p. 92.
23. Si veda ad esempio Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, cit.
24. Cfr. Dahl, *op. cit.*, che propone e contesta le critiche alla democrazia da vari punti di vista, compreso quello anarchico (anche se, a dire il vero, la critica «anarchica» è per lo più basata su un autore non anarchico: Robert Paul Wolff). Si veda anche Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, cit.
25. Veramente, Colombo dice che, secondo taluni ellenisti, il termine «democrazia» (introdotto nel lessico da nemici della democrazia) è improprio in quanto *kratos* ha un significato più di forza (esercitata da una parte della società sull'altra) che di autorità legittima. Perciò si dovrebbe più correttamente dire, rispettivamente, *demarchia* anziché democrazia e *acrazia* anziché anarchia; Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, cit.
26. Dahl, *op. cit.*, pp. 75-76.
27. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit.
28. Friedrich A. von Hayek, *La società libera*, citato in Dahl, *op. cit.*, p. 314.
29. Luciano Lanza, *Il mercante e l'utopista*, «Volontà», n. 1-2, 1990

Fonte: *Al di là della democrazia. L'anarchia*, relazione scritta per il convegno internazionale di studi «El anarquismo ante la crisis de las ideologías», Barcellona, 1-3 ottobre 1993, poi pubblicata in «Volontà», n. 4, 1994.

I fanatici della libertà

Io sono un amante fanatico della libertà.

Michail Bakunin

L'anarchismo è un'esagerazione dell'idea di libertà.

Karl Popper

Il titolo che ho scelto e le citazioni in epigrafe dicono già dove vuole andare a parare il mio discorso. Così non rischiamo di perderci nel labirinto degli *oltre duecento* significati attribuiti al termine «libertà»¹. Termine «poroso», termine «proteiforme», termine usatissimo, forse il più usato nella dottrina politica e nella pratica politica e nella cronaca politica². In questi ultimi mesi, poi, con quel che succede nell'Europa dell'Est, l'inflazione nell'uso della parola «libertà» rischia di arrivare a livelli mostruosi. Con l'inflazione, è noto, la moneta perde valore. Con l'inflazione del termine «libertà», il suo valore semantico rischia di scendere con velocità sudamericana... Perfino i fascisti hanno

diritto a parlare di libertà: in una delle tante aberranti accezioni di quella libertà che viene detta «positiva» (e su cui ritorneremo più avanti). Come Stalin, come Wojtyła. Come, più nobilmente, Plotino o Montesquieu. Plotino: «L'uomo diviene libero quando muove verso il Bene»³. Montesquieu: «La libertà consiste nel poter fare ciò che si *deve* volere» (il corsivo è mio)...⁴

Dunque, delle oltre duecento accezioni del termine «libertà» ce ne interessano solo alcune. Quali? Quelle che servono a definire la dimensione teorico-pratica della libertà anarchica, la libertà nella sua interpretazione anarchica.

A quale scopo? Allo scopo di ridefinire la mia, la nostra identità di anarchici a partire dal valore centrale del nostro immaginario. Allo scopo di riaffermare l'inesauribile diversità anarchica, soprattutto nei confronti della contiguità liberal-democratica, oggi «trionfante». Ma nel contempo per ricondurre quella diversità all'essenziale, per non sprecarla a difesa dell'indifendibile: ho in mente affermazioni del tipo «dal punto di vista anarchico dittatura e democrazia sono la stessa cosa». E, infine, per trovare – se possibile – una concezione *laica* della libertà, cioè un'area «neutrale» che consenta incontri comunicativi e operativi tra anarchici e non anarchici. Siamo diversi – sì – e dobbiamo restarlo, perché la nostra diversità è il senso della nostra esistenza e della nostra resistenza all'assimilazione (all'omologazione, come si dice oggi). Siamo diversi, ovvero *mutanti culturali*. Ma non marziani. Condividiamo gran parte del patrimonio culturale comune dell'umanità e in particolare, sul piano dei valori, condividiamo gran parte della cultura europea e, più specificamente, della cultura illuministica e post-illuministica. Con qualche differenza importante, anzi *fondamentale* per la nostra identità. Ma pur sempre *qualche* differenza. Per continuare la metafora genetica la nostra diversità riguarda alcuni geni culturali su milioni... che però fanno la differenza. Pensate: le differenze nel DNA tra umani e scimpanzé riguardano non più dell'1-2 per cento.

A questo scopo si indirizza pertanto la riflessione. Ma a questo scopo non basta *una* definizione, *una* accezione del termine «libertà». Ne servono diverse, seppure riconducibili a una significazione centrale. Diversi sono i livelli, gli ambiti, i contesti cui riferire – direttamente o indirettamente – la concezione anarchica della libertà. E vi sono accezioni descrittive e prescrittive, effettuali e valutative...

Breve excursus. La distinzione fra termini (o meglio concetti) valutativi e descrittivi è tutt'altro che netta, più convenzionale in fondo che «oggettiva». Definire «fatto» un fatto è già un po' un giudizio di valore. Il senso stesso di valore è difficile da definire rigorosamente – ci dice un dizionario di filosofia – «perché il più delle volte questa parola esprime un concetto instabile, un passaggio dal fatto al diritto»⁵. Ad esempio, l'affermazione «gli uomini nascono e vivono liberi» (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, Art. 1) si presenta come un giudizio di fatto, mentre è *insieme* giudizio di fatto e giudizio di valore e prescrizione.

Secondo Max Planck, «il problema della libertà porta al cuore di quella selva oscura dove la filosofia s'è smarrita»⁶. Cerchiamo di ritrovare il cammino o, meglio, *un* cammino.

Scrivono Hannah Arendt: «Sollevare la questione 'che cos'è la libertà?' appare un'impresa disperata [...]. Nella sua forma più semplice la difficoltà può essere riassunta come la contraddizione tra la nostra coscienza, che ci dice che siamo liberi e perciò responsabili, e la nostra esperienza quotidiana del mondo esterno, in cui ci orientiamo secondo il principio di causalità»⁷. Libertà e causalità...

Nel 1963 un gruppetto di anarchici (tra cui chi scrive) fondò e fece brevemente vivere un periodico dal titolo (che voleva essere programmatico) «Materialismo e libertà». Poiché eravamo (ci sentivamo) materialisti e nel contempo ci sentivamo (eravamo) profondamente libertari, credevamo che non potesse,

anzi non *dovesse* esserci contraddizione tra l'una e l'altra cosa. Del resto già Bakunin aveva parlato espressamente di «concezione materialistica della libertà». Se lo diceva il «grande vecchio»... Io allora avevo ventidue anni.

Oggi: la «concezione materialistica della libertà» mi pone di fronte a un problema filosofico più complesso di quanto credessi, di quanto credessimo allora. In particolare, mi pare che la libertà (non solo quella anarchica, ma la libertà *tout court*) sia incompatibile con una concezione riduzionistica del materialismo – il meccanicismo – che allora baldanzosamente professavamo. Oggi: quando non sappiamo bene quale sia la «natura della natura» (materia? energia?... andatevi un po' a trovare una risposta, tra fisica subatomica e astrofisica «di punta»). Oggi: quando non sappiamo bene quale sia la «realtà della realtà» (ci rappresentiamo il reale in un certo modo perché «è» così, oppure il reale «è» così perché ce lo rappresentiamo in un certo modo? Oppure...⁸).

E tuttavia... E tuttavia credo ancora di essere «materialista». Tra virgolette, certo, a significare un'onesta incertezza sull'etichetta filosofica. Materialista tra virgolette, come probabilmente sono sempre stato di fatto, di un «materialismo» che forse si identifica con il popperiano «realismo di buon senso»⁹. Materialista, cioè, nel senso che, diversamente dagli idealisti di vario ordine e grado, credo nell'esistenza di una realtà «oggettiva» e vedo nella «materia» (nel senso del mondo fisico) il *modello* della realtà, nel senso che, diversamente dai mistici di vario ordine e grado, credo necessario, per spiegarmi la realtà e per trasformarla, usare gli *strumenti della ragione* (che non è la stessa cosa che dire «la razionalità strumentale», beninteso. Anzi).

Ma proprio se vogliamo spiegarci le «cose» con la ragione, ci si pone – enorme – il problema del rapporto tra determinismo (causa/effetto come rapporto necessario tra i fenomeni, se pure con tutte le complessità delle retroazioni e delle altre diavolerie dell'epistemologia contemporanea) e libertà. Se il reale è

tutto riconducibile a rapporti deterministici, come può esistere e come può essere *pensata* la libertà? Se tutto è determinato, la «libertà» di una scelta, di ogni scelta, è solo apparente, è solo un modo (come il «caso») di chiamare la nostra ignoranza di tutte le cause che hanno necessariamente determinato quella sequenza di fenomeni che chiamiamo scelta. Ma, parafrasando quanto diceva Bakunin a proposito dell'inesistenza di dio, «l'uomo è, vuole essere libero, dunque l'assoluta determinazione causale non esiste»¹⁰.

C'è una versione debole del determinismo, detta anche auto-determinismo (questo termine però – si badi – ha poco a che vedere con quella che più avanti chiamerò autodeterminazione), una versione interessante, quasi convincente dal punto di vista di un «materialista libertario», ma non abbastanza. C'è questo «determinismo morbido», come l'ha chiamato un critico¹¹, secondo cui (cito Berlin¹²) «il carattere e la struttura della personalità, le emozioni, gli atteggiamenti, le scelte, le decisioni e gli atti che ne scaturiscono giocherebbero sì un ruolo fondamentale in ciò che accade, ma sarebbero essi stessi il risultato di cause, sia psicologiche sia fisiche, sociali e individuali, che a loro volta sono effetti di altre cause e così via in una successione ininterrotta. Secondo la versione più nota di questa dottrina, io sono libero se posso fare ciò che desidero [...]. Tuttavia la mia scelta è essa stessa determinata 'causalmente', perché se non lo fosse sarebbe un evento 'casuale'» (il corsivo è mio).

Il caso. Bestia nera dei deterministi, forti e deboli. Io invece, che pure da sempre mi sento vicino alle posizioni deterministiche (da buon materialista, dapprima senza virgolette, poi con le virgolette), credo che la soluzione al dilemma filosofico della libertà possa cominciare solo con l'introduzione del caso accanto alla determinazione causale.

Il caso. Categoria del pensiero antichissima¹³ che la scienza moderna sembrava avere sprezzantemente spazzato via (dalla

teoria se non dalla pratica) come ignoranza dei rapporti di causa/effetto... fino a un due terzi di secolo fa. Poi l'indeterminismo quantico, poi gli sviluppi successivi della fisica e della genetica hanno riportato in auge il caso, a livello non solo subatomico ma anche macromolecolare.

Alla *causalità*, dunque, sembra essersi saldamente aggiunta, con titoli di «scientificità», la *casualità*. La realtà presenta, ai suoi vari livelli di organizzazione, rotture casuali nella catena causale.

Ma questo non è ancora libertà, naturalmente. L'indeterminazione casuale (peraltro in qualche misura riconducibile all'ambito del «determinabile» per via probabilistica) non è libertà più di quanto lo sia la determinazione causale¹⁴. Questa, più quella, però sono i *presupposti* della libertà, le condizioni logicamente necessarie per l'emergere della libertà al livello dell'umano, cioè al livello socio-culturale.

La libertà, intesa come scelta individuale o collettiva di un comportamento, fra diversi possibili, di fronte a un certo stato di cose¹⁵, richiede sia l'apertura su comportamenti *egualmente* compatibili con lo stato di cose presenti, sia l'intervento volontario su elementi determinabili (e dunque casualmente determinati) del citato stato di cose.

Il caso può anche essere antropomorficamente visto come una sorta di predecessore fisico della libertà¹⁶; ma questa, nel suo significato più proprio (e comunque quello che ci interessa), compare solo – come dicevamo – con l'emergere in natura della natura umana, con l'emergere cioè di un animale i cui comportamenti sono *essenzialmente* non determinati dalle «leggi» della biologia¹⁷, neppure da quelle probabilistiche (non che le possano ignorare, certo!). È vero che già in altre specie animali si riscontrano comportamenti in qualche misura volontari, «liberi», ma solo nell'uomo tale dimensione di libertà, di volontarietà dei comportamenti diventa *essenziale*, caratteristica, identificante. Con un salto di qualità analogo a quello che ha fatto emergere il biologico dal chimico e il chimico dal fisico.

Ogni «livello di organizzazione»¹⁸ del reale assorbe in sé anche le «leggi» dei livelli precedenti, ma vi aggiunge e sovrappone le proprie. L'acido cloridrico emesso dal mio stomaco reagisce chimicamente, cioè secondo le leggi della chimica, con le sostanze con cui viene a contatto, ma non si può spiegare lo stomaco secondo quelle leggi. E neanche l'emissione di acido cloridrico nello spazio gastrico. Si deve passare a un altro livello, al livello biologico.

E dopo il livello biologico emerge, nella storia naturale, il livello socio-culturale, cioè il livello tipicamente umano. Qui, per l'appunto, emerge la libertà come nuova dimensione del reale, che si intrufola tra casualità e causalità. La libertà non è determinazione né indeterminazione: è *autodeterminazione*. Ed è a questo punto che la creazione socio-storica¹⁹ prende il posto della semplice interazione tra caso e necessità nell'emergenza del nuovo.

L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di ominizzazione, le determinazioni istintuali²⁰ e le ha sostituite con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Come ho scritto altrove: «Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: *l'autodeterminazione*»²¹.

Ora, questa libertà dell'essere umano, che è dell'*Homo Sapiens* in quanto specie, ma anche irriducibilmente di ogni singolo soggetto della specie, è una libertà che sta, con tutte le riserve già viste, nell'ambito dei giudizi di fatto. Non è un valore-libertà. Mentre, come già detto, è soprattutto della libertà come valore che intendiamo occuparci. Purtuttavia questa dimensione «antropologica» della libertà – non ancora etica, ancora *aperta* a qualunque esito etico – è il fondamento, per quanto fragile, del valore-libertà. Di ogni interpretazione del valore-libertà. Anche della nostra. Non riesco a vedere come sia possibile proseguire il discorso senza questo presupposto²².

Arriviamo a un altro passaggio problematico, intricato passaggio peraltro inevitabile, per poter parlare di libertà anarchica. Di che si tratta? Si tratta del fatto che la libertà non è un valore a

sé stante. Nessun valore, in nessun sistema assiologico, è indipendente dagli altri valori. Perché, per l'appunto, non esistono singoli valori accostati casualmente ma *sistemi* di valori tra loro connessi. Questo vale anche per il sistema anarchico di valori, il cui nucleo essenziale (come per il liberalismo, come per il socialismo, anch'essi figli dell'illuminismo) è riconducibile alla terna illuministico-rivoluzionaria (rivoluzionaria nel senso della Rivoluzione francese): *liberté-égalité-fraternité*, libertà-eguaglianza-fratellanza.

Siamo di fronte dunque non a singoli valori ma a una *configurazione* di valori, in cui i rapporti reciproci sono determinanti. Purtroppo, il nostro dire non può che seguire il decorso lineare del discorso verbale, facendosi al più bidimensionale con ramificazioni, divagazioni ed *excursus*. Ma per parlare propriamente di libertà dovremmo saper «dire» contemporaneamente su tre/quattro dimensioni, per dare conto in ogni momento della configurazione dei valori. L'unico artificio logico che mi riesce di pensare è quello di *proiettare sulla libertà tutti gli altri valori anarchici essenziali*, attribuendole così anche ciò che è proprio delle sue *relazioni* con gli altri elementi della configurazione assiologica. Come dire: proiettiamo su un piano l'intero solido. Oppure: sussumiamo nella libertà gli altri valori. Il che è forse meno abusivo di quanto non appaia. Perché la libertà, nella configurazione assiologica anarchica, ha una valenza particolare, una «esuberanza» tale che gli altri valori le possono, seppure con qualche forzatura, essere ricondotti come premesse o conseguenze.

A questo punto è però necessaria una digressione sugli altri valori dell'anarchismo, per esplicitare quello che poi sarà dato per implicito.

Parliamo soprattutto – e del tutto prevedibilmente – dell'eguaglianza, che viene ricorrentemente dichiarata, da parte dei liberali, sorella-nemica della libertà. Oggi siamo in una di quelle ricorrenze. Ma non è difficile dimostrare che la compatibilità dei due valori (per lo meno dal punto di vista anarchico) è non solo

possibile ma inevitabile. Basta evidenziare il differente – anzi opposto – contenuto logico e valutativo della diversità e della disegualianza. Basta evidenziare che diversità non è il contrario di egualianza ma di uniformità. Basta fare emergere la diversità come categoria a sé stante ed elevarla a rango di valore esplicito, conservando alla disegualianza un carattere netto di disvalore.

Non è un gioco verbale. È un'operazione semantica sostanzialmente coerente con la nostra tradizione. E anche con la più onesta tradizione liberale. Con la nostra tradizione: da sempre per gli anarchici la diversità è stata implicita nel valore-libertà. Il loro stesso irriducibile individualismo, la loro conclamata «stravaganza», ne sono prova di fatto. Con la migliore tradizione liberale: Stuart Mill, ad esempio. Scrive Stuart Mill: «Il mio saggio sulla libertà è una specie di manuale filosofico su una singola verità [...]: vale a dire l'importanza per l'uomo e per la società di una larga varietà di caratteri e di una completa libertà della natura umana di espandersi in direzioni innumerevoli e contrastanti»²³.

È tempo però di esplicitare quel che era implicito (lo proponevo già dieci anni fa²⁴). È tempo di fare, per l'appunto, della diversità – intesa come differenza, come difformità priva di connotazione gerarchica – un valore a sé stante. «Valorizzando» un incontestabile dato di fatto naturale: l'infinita diversità del reale²⁵. Valorizzazione che si ricollega ad analoga valorizzazione effettuata dal pensiero ecologico e dal pensiero femminista. *Contemporaneamente*, come dicevo, va ribadito il carattere di disvalore della disegualianza, cioè della differenza caricata di segno gerarchico.

A questo punto ci resta un valore-egualianza ripulito da ambiguità, un valore riconducibile nella sua forma essenziale a egualianza *qualitativa*. Egualianza rispetto alla libertà. Non che con questo si annulli la dimensione *quantitativa* dell'egualianza (nelle sue varie forme: «aritmetica», come dice Castoriadis²⁶, cioè a tutti in parti eguali, e «geometrica», cioè ciascuno a seconda di... in proporzione a...), ma questa dimensione quantitativa può essere ricondotta ad applicazioni e misurazioni par-

ziali e discutibili dell'eguaglianza qualitativa. Dell'eguaglianza rispetto al potere, e dunque, secondo la mia definizione di potere²⁷, rispetto alla libertà che è ammessa, in partenza, anche da un onesto nemico dell'eguaglianza come Raymond Polin, il quale scrive: «Certo, anch'io ritengo incontestabile che tutti gli uomini nascano liberi, vale a dire capaci di libertà, e anche che nascano fatti per esistere liberamente. L'essere capace di coscienza e libertà, che peraltro sono la stessa cosa, è l'essenza stessa della natura umana. Ne consegue che gli uomini devono essere reputati eguali quanto alla loro capacità di essere liberi»²⁸.

Senonché gli uomini per restare egualmente liberi devono restare eguali, mi si perdoni il gioco di parole. L'eguaglianza deve essere affermata come valore, come fine da perseguire.

E la fratellanza o, più laicamente, la solidarietà, sorella un po' cenerentola della terna? Resta un po' cenerentola anche nella mia riflessione, per l'appunto nel contesto della presente riflessione sulla libertà, perché mi pare poco problematica. Necessaria, sì certo. E banalmente riconoscibile sul piano effettuale: un animale eminentemente sociale come l'uomo è inconcepibile senza un'ampia e crescente pratica del mutuo appoggio²⁹. L'autonomia dei singoli esseri umani coesiste necessariamente con l'interdipendenza sociale («interdipendenza»: ecco un altro termine giustamente caro al pensiero ecologico). Ma la solidarietà è necessaria anche al livello dei valori perseguiti, come «legante» di libertà ed eguaglianza e diversità, per impedire che la libertà si faccia indifferenza, che la diversità si faccia diseguaglianza. Per far sì che la giustizia non sia cieca – favorendo così, come dice Bookchin, una diseguaglianza di eguali, una «diseguaglianza-difatto» di «eguali-in-diritto» – ma veda bene le differenze e operi per un'eguaglianza dei diversi. È necessaria la solidarietà per dare senso coerente a un apparente paradosso: l'«individualismo comunitario» in cui Alan Ritter³⁰ riassume abbastanza felicemente il nucleo assiologico dell'anarchismo.

Questo richiamo alla comunità, tuttavia, non deve far dimen-

ticare che la solidarietà anarchica non si chiude nella piccola dimensione, non è la libertà che si esaurisce nella famiglia, nel clan, nella cosca, nella loggia, nella corporazione, nella nazione... ma che si estende a tutta la specie umana, seppure *inevitabilmente* per cerchi concentrici a intensità decrescente (e con un'attenzione particolare, sempre, per il più debole). A intensità decrescente, ma che resta pur sempre solida realtà e non si capovolge in estraneità.

Dentro il quadro contestuale appena delineato si colloca, dunque, il valore-libertà nell'interpretazione anarchica. E per darne una definizione comincio con il proporre alcune frasi di Bakunin.

Ricorso all'*auctoritas*? Niente affatto. Piuttosto, onesta dichiarazione di «resa intellettuale», nel senso che non mi è onestamente riuscito di trovare nulla di meglio per definire l'essenza di quella interpretazione, il suo senso più *profondo*, nonostante le definizioni bakuniniane siano più intuitive e intuitivamente attingibili che logicamente esplicative. D'altro canto, nella sua natura più profonda, la concezione anarchica della libertà è probabilmente irriducibile alla pura analisi logica, è irriducibile a una precisa e completa definizione razionale. È quasi ineffabile, traducibile solo per metafore. Come dio? Niente paura, non sono diventato mistico. Ma anch'io, ateo e razionalista fin dalla prima adolescenza, cedo – *un poco* – le armi di fronte alla non completa riducibilità logica del principio fondante del mio sistema di valori.

E non me ne vergogno. Perché proprio Bakunin ci insegna che la libertà è innanzi tutto – prima che categoria politica e forse prima ancora che categoria etica – categoria estetica, passione! Dice il Grande Vecchio: «Io sono un amante fanatico della libertà». Un amante, capite? Qui siamo del tutto dentro l'orizzonte estetico, del «sentire». Mi *piace* la libertà, mi piace da morire (anche in senso letterale, al limite). *Amo* la libertà. Ma torniamo su un piano meno indecifrabile di quello estetico seppure ancora abbondantemente sdruciolevole: quello etico-politico. Ancora Bakunin, naturalmente, il quale premette: «Posso

dirmi e sentirmi libero solo in presenza degli altri uomini e in rapporto con loro [...]. Io stesso sono umano libero solo nella misura in cui riconosco la libertà e l'umanità di tutti gli uomini che mi circondano [...]. Un padrone di schiavi non è un uomo ma un padrone». E continua, arrivando al nocciolo: «La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Non divengo veramente libero se non attraverso la libertà degli altri, così che più numerosi sono gli uomini liberi che mi circondano, più profonda e più ampia è la loro libertà, più estesa e più profonda e più ampia diviene la mia libertà»³¹. E ancora: «Io intendo quella libertà per cui ciascuno, anziché sentirsi limitato dalla libertà degli altri, vi trova al contrario la sua conferma e la sua estensione all'infinito»³². E qual è questa libertà che produce un effetto «forza collettiva» (per cui aggiungendo più libertà individuali si ottiene un risultato superiore alla loro somma), analogo a quello descritto da Proudhon per l'economia³³? Del tutto ovviamente si tratta della *libertà anarchica*, quella libertà che sta in forti e *necessari* rapporti con l'eguaglianza, con la solidarietà, con la diversità³⁴. Libertà forte³⁵, eguaglianza forte, solidarietà forte, diversità forte. È proprio dalla loro «forza»³⁶ che viene la loro compatibilità. Diversamente dalle concezioni deboli³⁷ della libertà e dell'eguaglianza, che si indeboliscono a vicenda conservando e anzi accrescendo la loro apparente contraddittorietà...

Digressione posteriore. In un recente articolo su «Volontà» [*Il fondamentalismo anarchico*, n. 1, 1996, pp. 173-191], Pietro Adamo utilizza, per alcune riflessioni sull'anarchismo, il modello epistemologico di Imre Lakatos. Nel modello di Lakatos (pensato per «programmi scientifici» in competizione tra loro), si identificano, per ogni programma, un «nucleo» di idee fondative e una «cintura protettiva» che contiene «tutto ciò che risulta utile per le idee del nucleo e per la crescita del programma stesso»...

Curiosamente, una dozzina di anni fa, pur non conoscendo Lakatos, utilizzavo su «Volontà» un'immagine simile a proposito di una ricerca/sperimentazione per un anarchismo «post-classico». Scrivevo di un «nucleo condiviso di valori» e aggiungevo che a partire da questo «nucleo duro, 'utopico', dell'anarchismo, dev'essere mobilitata tutta la ricchezza possibile e immaginabile di esperienze, sensibilità, creatività individuali e collettive, emerse e sommerse, per pensare e fare un arcobalenico anarchismo vivente». E due anni prima, sempre su «Volontà», scrivevo, con metafora un po' agronomica, di un «nocciolo duro» dell'anarchismo che va circondato da una «polpa» di pensiero e di azione flessibili, sperimentali, discutibili, assolutamente non dogmatici...

Ora, è forse proprio quella peculiare configurazione di libertà, eguaglianza, diversità e solidarietà intese in senso forte, riconducibili in fondo a quella fortissima concezione bakuniniana della libertà, che potrebbe rappresentare quel «nucleo duro» dell'anarchismo e che potrebbe essere una buona e utile definizione di anarchia. Una definizione di anarchia come imperativo morale del tipo «non siate né servi né padroni», ma *in positivo*. Una definizione di anarchia come principio organizzatore della realtà e dell'azione, come elemento centrale di un immaginario, quello anarchico, per l'appunto, che si traduce *per quanto possibile* in entrambi i lati del Giano bifronte dell'essere anarchici: quello del vivere da libertari e quello dell'agire per una trasformazione sociale di segno libertario.

Sarebbe, questa, una definizione a mio avviso più proficua oggi, nella dottrina e nella pratica, delle più tradizionali definizioni *in negativo* del tipo società (o modello di società) «senza governo» o, già meglio, «senza Stato» o, molto meglio, «senza gerarchia» o «senza dominio». Anche se, lo ammetto, non è priva di buoni argomenti anche la scelta di un «anarchismo negativo», cioè per dirla con il poeta Eugenio Montale, «solo questo possiamo dirvi, ciò che non siamo, ciò che non vogliamo»... Lascerai poi, a una lakatosiana «cintura protettiva», tutte le attri-

buzioni in positivo (quelle classiche e quelle emergenti) di un auspicato modello di società anarchica e tutte le congetture e sperimentazioni strategiche e tattiche.

Facciamo un ulteriore passo in avanti nella direzione di una maggiore definizione logico-verbale della concezione anarchica della libertà. A questo punto può essere utile distinguere due categorie, corrispondenti grosso modo all'ambito del «pubblico» e a quello del «privato». È una distinzione logica, non un'opposizione, non una contraddizione sostanziale. La contrapposizione di libertà *della* politica e di libertà *dalla* politica, secondo l'espressione della Arendt³⁸, non ci riguarda. Nella concezione anarchica, infatti, si integrano, per dirla con Benjamin Constant, la concezione antica e quella moderna di libertà³⁹. Si integrano pur restando separate.

Forse *devono* restare formalmente separate se, come dice Bobbio, «il problema della libertà è di fare in modo che venga distinta una sfera del pubblico e una sfera del privato, e l'uomo non sia risolto tutto quanto nel cittadino»⁴⁰. E tuttavia si tratta di due manifestazioni dello stesso fenomeno: della libertà come autodeterminazione e autorealizzazione dell'essere umano, degli esseri umani concreti, singoli, di *tutti* gli esseri umani. Gli esseri umani si autodeterminano e si autorealizzano partecipando attivamente, *direttamente*, ai processi di determinazione culturale, ai processi di creazione storico-sociali, ai processi decisionali dell'ambito «politico». E gli esseri umani si autodeterminano e si autorealizzano operando scelte nel «privato», cioè in tutto quello che attiene agli stili di vita individuali.

Il primo ambito, quello pubblico o «politico», è quello dove si dà la griglia generale delle determinazioni sociali del comportamento. E queste determinazioni possono non essere esterne, cioè estranee (imposte) all'individuo, *solo* se l'individuo partecipa su un piano di parità alla loro continua creazione e ricreazione (modifica o conferma). Solo così il secondo ambito, il «privato»,

non è un rifugio residuale della libertà (una libertà «privatizzata»), ma lo spazio in cui avviene l'altro gioco della libertà, quello delle singole libertà dentro la griglia della libertà collettiva. O meglio – libertà «collettiva» può essere espressione ambigua – del gioco collettivo della libertà. Parlo di «gioco» deliberatamente, perché non c'è gioco senza regole (ma è un gioco anche inventare nuove regole)⁴¹. Certo, ci sono giochi che quasi si esauriscono nelle regole e nel caso. Ma sono i meno divertenti. Credo.

Dunque, la contrapposizione tra libertà *della* politica e libertà *dalla* politica non ci riguarda affatto (in quanto anarchici), è un dilemma che può porsi solo a chi veda nel politico, nel pubblico, nelle norme sociali, lo spazio della non libertà, della necessità o, all'opposto, a chi vuole che tutto sia regolato, determinato e prevedibile, e vede nella libertà individuale un'assurda pretesa, un intollerabile disordine. Non certo per gli anarchici. Come diceva Elisée Reclus, «l'anarchia è la più alta espressione dell'ordine»...

Analogo è il discorso sulla distinzione tra libertà *negativa* e libertà *positiva*, tra libertà *da* e libertà *di*⁴². Può essere utile sul piano logico-analitico e utile anche a saggiare, a mettere alla prova, le varie concezioni della libertà. È abbastanza noto, infatti, che la libertà positiva si presta a grossolane mistificazioni. Se la «vera» libertà è quella di muovere verso il «Bene», un Bene definibile in cento modi, religiosi e laici, tutto o quasi è possibile in nome della «vera» libertà: i gulag, i roghi dell'Inquisizione e così via. Epperò, anche una concezione strettamente negativa della libertà è vettore potenziale di mistificazione. Innanzi tutto perché sottovaluta o addirittura sottrae agli individui (al gioco della libertà) quell'ambito importantissimo, fondamentale per la nostra umanità, per il nostro essere pienamente umani, che è l'ambito del potere, l'ambito delle funzioni istituenti e regolative della società. E poi, anche nella ridotta del privato, può benissimo ritornare, *interiorizzata*, una pseudo-libertà in forma di libertà *da: dal* peccato... *dalla* natura inferiore...⁴³

È probabilmente vero, come dice Berlin, che libertà positiva e libertà negativa si sono storicamente sviluppate in direzioni divergenti⁴⁴. In generale. Ma questo non è vero, anzi è assolutamente falso, per quanto riguarda l'anarchismo, che rappresenta la più alta sintesi storicamente data delle «due libertà». Nella concezione anarchica, infatti, l'una e l'altra libertà sono da sempre strettamente connesse e consustanziali. Proprio due modi di dire sostanzialmente la stessa cosa. Di nuovo Bakunin: «Non quella libertà individualistica, egoista, meschina e fittizia, praticata dalla scuola di Jean-Jacques Rousseau e da tutte le altre scuole del liberalismo borghese, che considerano *il sedicente diritto di tutti, rappresentato dallo Stato*, come il limite di ognuno e che finisce necessariamente e sempre per ridurre a zero il diritto del *singolo individuo* [...]. No, io intendo [...] la libertà che consiste nel pieno sviluppo di tutte le attività materiali, intellettuali e morali che in ognuno si trovano allo stato latente» (il corsivo è mio)⁴⁵.

Siamo così arrivati all'ultimo nodo problematico di queste mie riflessioni (non certo all'esaurimento dell'inesauribile discorso sulla libertà!). Quest'ultimo nodo è costituito dall'esistenza (o meno) di una concezione «neutrale», o meglio *laica*, cioè comune a diverse «fedi», dal momento che una concezione strettamente neutrale, cioè avalutativa, del valore-libertà è una contraddizione in termini⁴⁶. Esiste o no una concezione della libertà in cui abbia gioco comunicativo e operativo anche, *ma non solo* (è questo il problema), quella peculiare concezione della libertà che è quella anarchica?

Perché si ponga il problema bisogna ovviamente accettare l'idea che non ci sia *una sola vera* concezione della libertà. La nostra. La nostra, la mia, quella anarchica è «ovviamente» (per me, per noi) la più bella, la più ricca di attualità e potenzialità, la più coerente con la natura umana... Ma non l'unica e, ahinoi, neppure quella prevalente nell'immaginario collettivo attuale. Lontanissima dall'esserlo. Accettata senza grosse diffi-

coltà, credo, questa affermazione che è insieme un giudizio di fatto e un giudizio di valore (è così di fatto: la concezione anarchica non è l'unica concezione della libertà; e non può che essere così, perché la libertà per sua natura non è riconducibile a una particolare interpretazione senza negarsi⁴⁷), bisogna stabilire se la concezione anarchica della libertà è non solo irriducibilmente diversa, ma anche incompatibile con ogni altra concezione.

Applicando anche a questo dilemma (che è di ordine teorico ma anche – e fortemente – di ordine operativo) la miscela di utopia e buon senso che suggerivo agli anarchici qualche anno fa⁴⁸, ne traggio una quasi ovvia ipotesi di risposta: la libertà degli anarchici è *irriducibile* ad altre libertà, per quanto apparentemente simili (dimensione utopica), ma è contemporaneamente *compatibile* con altre concezioni (dimensione del buon senso). Credo cioè che ci sia, o comunque sia concepibile, un'idea laica di libertà in cui possano coesistere e confrontarsi diverse concezioni, tra cui quella anarchica. *Diverse*, non tutte! Non quella fascista, per fare un esempio estremo, né quella leninista. Quelle non compatibili si autoescludono, una volta definita per sommi capi questa dimensione laica della libertà.

Ci provo, a definirla. Opera non facile anche perché ho appena cominciato a rifletterci sopra. Ci provo utilizzando definizioni non eccessivamente neutrali, ovviamente, sennò ci sta dentro di tutto, da «libertà è volere ciò che si deve essere» di Wojtyła (1983) a «libertà è essere schiavo dei tuoi begli occhioni neri» (o blu, o verdi...) di qualunque poetastro. Non eccessivamente neutrali ma, altrettanto ovviamente, accettabili in linea di principio da più approcci dottrinali: data la mia formazione culturale, ho in mente soprattutto le altre due grandi scuole (oltre all'anarchismo) di pensiero post-illuministico, cioè il liberalismo e il socialismo (anche, ma non solo, marxista). Così penso a definizioni che possano andar bene anche ad anime meno gerarchiche di quelle due tradizioni, alla loro natura più genuina di libertari (e/o egualitari) «deboli». Prendo come punto di partenza

Berlin: «Chiunque abbia attribuito un valore alla libertà in sé, ha creduto che essere liberi di scegliere sia un ingrediente inalienabile di ciò che rende umani gli esseri umani. È questo che soggiace sia alla richiesta positiva di avere voce nelle leggi e nelle pratiche della società in cui si vive, sia nella richiesta di disporre di uno spazio [...] in cui uno sia *padrone di sé*⁴⁹, uno spazio 'negativo' in cui un uomo non sia obbligato a rendere conto delle proprie attività a nessun altro finché questo risulta compatibile con l'esistenza di una società organizzata»⁵⁰.

In questo brano c'è, seppure in versione «debole» rispetto a quella anarchica, sia la libertà come partecipazione al potere sia la libertà come arbitrarietà nelle scelte individuali (limitata dal solo vincolo della «eguale libertà degli altri»). C'è, o può esserci, una base per il confronto dialogico-dialettico. E c'è la possibilità che da tale confronto e da una serie di lotte *per* la libertà, di lotte di liberazione individuale e collettiva, nel «privato» e nel «politico», si arrivi per «spostamenti successivi», del tutto compatibili con il contesto «laico», a una diffusa accettazione della concezione anarchica della libertà⁵¹.

L'«avere voce» in campo politico, infatti, può del tutto coerentemente arrivare alla democrazia diretta nello spazio politico (cioè alla negazione dello Stato come principio istituyente gerarchico)⁵². L'«eguale libertà» può aprire un più che legittimo varco all'irruzione «forte» del valore-eguaglianza e arrivare del tutto logicamente a implicare l'autogestione dello spazio economico. E il limite della libertà degli altri può del tutto logicamente, a quel punto, manifestarsi come uno pseudo-limite. Si può scoprire e sperimentare, nella teoria e nella pratica, che (o meglio *se*, volendo mantenere correttamente il dubbio) l'eguale libertà di tutti può anche non produrre riduzione, ma potenziamento di libertà. Della libertà di tutti e di ciascuno.

Come diceva il buon vecchio Bakunin, per l'appunto.

Note al capitolo

1. «[...] il significato di questo termine [...] è così poroso che non c'è praticamente interpretazione che non consenta»; Isaiah Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 188. Anch'io mi guardo bene dal «discutere né la storia né i duecento e più sensi di questo termine proteiforme che sono stati registrati dagli storici delle idee»; *ibidem*.

2. «Libertà è forse il termine che ricorre più frequentemente nella vita e nella dottrina politica [...]. Tende a essere usato da tutti per designare qualsiasi azione, istituzione, direttiva o sistema politico che sia maggiormente apprezzato, dall'obbedienza alla legge (positiva o naturale) al benessere economico»; Felix E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 121.

3. Cfr. Oppenheim, *op. cit.*, p. 175.

4. Cfr. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1989, p. 209.

5. Cfr. Lalande, *op. cit.*, p. 977.

6. Cfr. Arendt, *op. cit.*, p. 188.

7. Cfr. Arendt, *op. cit.*, p. 186.

8. Mi pare a questo proposito meritevole di attenzione Karl Popper, che tenta un proficuo approccio non monistico (tutto è materia/tutto è spirito) e neppure dualistico (materia/spirito) alla realtà. Popper distingue tre livelli di realtà che chiama Mondo 1, Mondo 2 e Mondo 3. Il Mondo 1 è il mondo della fisica, della chimica e della biologia; il Mondo 2 è il mondo della psicologia (non solo umana ma anche animale), cioè della paura, della speranza, degli impulsi ad agire, di tutti i tipi di esperienza soggettiva, comprese le esperienze subconscie e inconscie; il Mondo 3 è il mondo dei prodotti dello spirito umano (opere d'arte, valori etici, istituzioni sociali, opere scientifiche, libri, teorie, comprese quelle false, come si premura di specificare Popper). Il Mondo 3, che comincia solo con l'evoluzione di un linguaggio proprio dell'uomo («in principio era il verbo e il verbo era l'uomo»; *Genesi* rivisitata da A.B.), è altrettanto reale del Mondo 1 e del Mondo 2 e i suoi «oggetti» sono in «forte interazione» con quelli degli altri due livelli di realtà. Cfr. Karl Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, in *L'Univers irresolu*, Hermann, Paris, 1984, pp. 93-107.

9. «Per quanto io proponga con il dott. Johnson, Alfred Landé e altri realisti

di buon senso, di considerare il Mondo 1 come il modello stesso della realtà, non sono per ciò monista bensì pluralista»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 95.

10. E anche Popper: «Se l'uomo è libero, per lo meno in parte anche la natura lo è»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 105. E «il nostro universo è parzialmente causale, parzialmente probabilistico e parzialmente aperto»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 107.

11. Willie Jones, citato in Berlin, *op. cit.*, p. 13.

12. *Ibidem*.

13. Democrito: «Tutto ciò che esiste nell'universo è frutto del caso e della necessità»; citato in Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano, 1986, p. 9.

14. «La meccanica quantistica ha introdotto, nonostante le proteste di Einstein, quel che lui ha definito un 'dio che gioca a dadi' [...]. [Ma] l'indeterminismo di un dio che gioca a dadi, cioè l'indeterminismo delle leggi probabilistiche, non porta di per sé alla libertà umana. Quello che cerchiamo di capire non è come si possa agire in maniera imprevedibile e fortuita, ma come si possa agire in modo deliberato e razionale [...]. L'indeterminismo è necessario ma insufficiente per permettere la libertà umana e la creatività»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., pp. 102-103.

15. La definizione è quasi quella di Geymonat; Ludovico Geymonat, *La libertà*, Rusconi, Milano, 1988, p. 27.

16. Di più, si può anche accettare l'idea di una «creatività» della natura che va oltre il caso e può essere considerata, per dirla con Bookchin, come la *matrice* della creatività e dunque della libertà umana, ma che non può assolutamente identificarsi con quest'ultima. Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit.

17. Le ricerche più recenti in campo antropologico suggerirebbero addirittura che «l'opinione prevalente, secondo la quale le strutture cerebrali dell'uomo precedono la cultura [...] sia sbagliata»; «Il fatto palese che le fasi finali dell'evoluzione biologica dell'uomo ebbero luogo dopo le fasi iniziali di crescita della cultura implica che [...] gli strumenti, la caccia, l'organizzazione familiare e, più tardi, l'arte, la religione e la 'scienza', modellarono somaticamente l'uomo»; Clifford Geertz, citato in Ashley Montagu (a cura di), *Man and Aggression*,

Oxford University Press, New York, 1973, p. 15. Dunque lo stesso «cervello cominciò a crescere e a svilupparsi in interazione simultanea di *feedback* con la cultura»; *ibidem*.

18. Cfr. Henri Laborit, *Dio non gioca a dadi*, elèuthera, Milano, 1995, cap. 1. Peccato che Laborit non voglia rinunciare a un rigoroso approccio deterministico neppure al livello del sociale e neppure quando auspica mutazioni culturali libertarie.

19. Cfr. Cornelius Castoriadis, *L'Imaginaire: la création dans le domain social-historique*, in *Domaines de l'homme*, vol. II, Seuil, Paris, 1986, pp. 219-237.

20. «Sotto la pressione selettiva esercitata dalla necessità di funzionare nella dimensione della cultura, il comportamento istintivo sarebbe stato peggio che inutile e perciò sarebbe stato selezionato negativamente, *anche ammesso che ne fossero rimaste delle tracce nei progenitori dell'uomo*. In realtà io penso che sia addirittura dubbio che le grandi scimmie abbiano istinti» (il corsivo è mio); Montagu, *op. cit.*, p. 15. O, meno estremisticamente, «più alto è il livello evolutivo di un animale, più le sue 'tendenze innate' sono modellate, sviluppate e organizzate in forme comportamentali dalle sue interazioni con l'ambiente [...]. Seppure gli insetti e altri animali inferiori sono in gran parte guidati dagli istinti, l'uomo è pressoché privo di istinti»; Morton Hunt, citato in Montagu, *op. cit.*, p. 21.

21. Cfr. Bertolo, *Potere, autorità, dominio...*, cit.

22. «Se accettiamo il determinismo classico non possiamo pretendere (come fanno molti filosofi) di essere ciononostante dotati di una vera libertà e creatività»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 102. Il punto di vista del determinismo classico «porta alla predestinazione, porta all'idea che miliardi di anni fa le particelle elementari contenevano la poesia di Omero, la filosofia di Platone e le sinfonie di Beethoven, come il seme contiene la pianta»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 105. «Se il determinismo fosse dimostrato, si renderebbe necessaria una drastica revisione del linguaggio etico»; Berlin, *op. cit.*, p. 22. «In effetti, l'idea di un essere moralmente responsabile risulterebbe nel migliore dei casi un mito»; Berlin, *op. cit.*, p. 17. Ma «finora non sono state avanzate ragioni valide contro l'apertura dell'universo, ovverosia contro il fatto che vi si formano continuamente cose radicalmente nuove, né si sono ancora trovate valide ragioni per dubi-

tare della libertà e creatività umane»; Popper, *L'Indeterminisme n'est pas suffisant*, cit., p. 107.

23. Citato in Giulio Giorello, *Introduzione a John Stuart Mill, Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 1984. p. 7. Ma, dopo un grande vecchio del liberalismo, si veda un po' anche cosa scrivono dei marxisti (credo) italiani contemporanei: «Dobbiamo liberare [...] le differenze dal loro segno gerarchico»; Rina Gagliardi, «Il Bimestrale», supplemento a «il manifesto», 31 gennaio 1989. E ancora: «L'egualitarismo nella pratica sociale, nella dimensione concreta dei conflitti e dei microconflitti, non ha mai [beh, beh, beh! A.B.] preso di mira le differenze, ma la gerarchia, non un mondo di diversi ma un mondo fatto di inferiori e superiori, di regnanti e di sudditi, *la diseguaglianza come principio di comando e sistema di dominio*» (il corsivo è mio); Marco Bascetta, «Il Bimestrale», supplemento a «il manifesto», 31 gennaio 1989. Sembra di sognare, sembra di leggere un testo anarchico!

24. Cfr. Bertolo, *Gli ex, il buon senso e l'utopia*, cit.

25. «Ogni neonato differisce dagli altri: nessuno, tranne i gemelli omozigoti, ha lo stesso genoma di un altro e anche i gemelli omozigoti possono differire fenotipicamente a causa di diversità indotte durante la gestazione»; Leon Eisenberg, citato in Montagu, *op. cit.*, p. 65.

26. Cfr. Cornelius Castoriadis, *Nature et valeur de l'égalité*, in AA.VV., *L'Exigence d'égalité*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1982, p. 321.

27. Cfr. Bertolo, *Potere, autorità, dominio...*, cit.

28. Cfr. Raymond Polin, *Les Deux soeurs ennemies: égalité et liberté*, in AA.VV., *L'Exigence d'égalité*, cit., p. 277.

29. Si veda, del tutto ovviamente, Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma, 1982.

30. Cfr. Ritter, *op. cit.*

31. Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*, in *Rivolta e libertà*, a cura di Mariella Nejrotti, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 55-56.

32. Cfr. Bakunin, *Dio e lo Stato*, cit., p. 71.

33. Con questo interrogativo voglio anche dire che la definizione bakuniniana non è dell'ordine dei giudizi di fatto. In altre parole, non è che *la* libertà produca l'effetto «forza collettiva», ma può produrlo *una* libertà – quella, per l'appunto, secondo cui la mia libertà si accresce, anziché ridursi,

con la libertà degli altri – se diventa centrale nell’immaginario sociale.

34. Ancora Bakunin: «La libertà illimitata di ognuno per mezzo della libertà di tutti, la libertà per mezzo della solidarietà, la libertà nell’eguaglianza»; Bakunin, *Dio e lo Stato*, cit., p. 71.

35. Libertà «esagerata», dice Popper. Cfr. Karl Popper, *Società aperta, universo aperto*, Borla, Roma, 1984, p. 26.

36. O, come diceva Berti, dalla loro «ulteriorizzazione»; Nico Berti, *La dimensione utopica del pensiero anarchico*, «Volontà», n. 3, 1981, p. 10. Ancora Berti: «Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell’eguaglianza sociale, e si realizza veramente l’eguaglianza sociale solo attraverso il *completo dispiegamento* della libertà individuale»; Nico Berti, *Per un bilancio storico ed ideologico dell’anarchismo*, «Volontà», n. 3, 1984, p. 46.

37. L’aggettivazione forte e debole è forse ingannevole, perché sembra indicare una differenza meramente quantitativa, mentre è sì anche quantitativa (per quanto è possibile misurare la libertà, l’eguaglianza, ecc.), ma è soprattutto *qualitativa*. La libertà anarchica è quella libertà che... eccetera.

38. Cfr. Arendt, *op. cit.*, p. 194.

39. «Lo scopo degli antichi era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: questo essi chiamavano libertà [...]. Lo scopo dei moderni è la sicurezza del benessere privato, ed essi chiamano libertà la garanzia che accordano le istituzioni a questo benessere»; Henri-Benjamin Constant de Rebecque, *De la Liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819, citato in Corrado Vivanti, Voce «Libertà», *Enciclopedia Filosofica*, Einaudi, Torino, 1979, vol. VIII, p. 202.

40. Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1993, citato in Vivanti, *op. cit.*, p. 203.

41. «[...] un sistema di vincoli condizionali che consentono l’affermarsi di regole del gioco in grado di accettare entro di sé un numero elevato di combinatorie di azioni e di volizioni, e all’esterno delle possibilità di rottura radicale dell’intero sistema, con *chances* di trasgressione qualitativa e di rinnovamento totale delle regole del gioco che presiedono alla formazione di un nuovo e differente sistema di libertà»; Franco Riccio, Salvo Vaccaro, Emilio Fiordilino, *Il sapere e le sue parole*, Ila Palma, Palermo, 1989, p. 158.

42. «Per libertà [in senso negativo] intendo il non subire interferenze da parte di altri. Più ampia è l'area di non interferenza, più grande è la mia libertà [...]. Libertà in questo senso significa 'libertà da'; Berlin, *op. cit.*, p. 190. «Il senso 'positivo' della libertà deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne di qualsiasi tipo [...]. Voglio essere un soggetto e non un oggetto [...]. Voglio essere uno che decide, non uno di cui si decide, che è autodiretto e non uno su cui agiscono la natura esterna e altri uomini, come se fossi una cosa, un animale o uno schiavo»; Berlin, *op. cit.*, p. 197.

43. «[Se la libertà è] assenza di ostacoli al soddisfacimento dei desideri di una persona [...], uno dei modi per ottenere questa libertà è quello di estinguere i propri desideri [...]. Invece di resistere a pressioni che mi schiacciano o di rimuoverle, posso 'interiorizzarle'; Berlin, *op. cit.*, p. 37.

44. Berlin, *op. cit.*, p. 198.

45. Bakunin, *Dio e lo Stato*, cit., p. 70.

46. È possibile, certo, cercare (e forse trovare) una definizione neutrale della libertà, ma solo a patto, per l'appunto, di considerarlo un termine avalutativo, come tenta di fare ad esempio Oppenheim. Ma una definizione del genere non ha alcun senso e alcuna utilità nel contesto del nostro discorso. Noi qui ci occupiamo della libertà come valore, anzi di una *particolare* concezione della libertà-valore.

47. Nico Berti, *Libertà dell'etica ed etica della libertà*, «Volontà», n. 1, 1987.

48. Cfr. Bertolo, *La gramigna sovversiva*, cit.

49. Il corsivo è mio, per rilevare la contraddizione interna, uno «slittamento» involontario – un lapsus forse significativo – sul terreno libertario; Berlin, *op. cit.*, pp. 197-198. Infatti Berlin indica l'essere padroni di se stessi come categoria dell'ordine della libertà «positiva» e non di quella «negativa» come in questa frase.

50. Berlin, *op. cit.*, p. 57.

51. E da qui, forse, al suo affermarsi (necessariamente traumatico, rivoluzionario, perché incompatibile con il principio di dominio) come elemento centrale dell'immaginario sociale.

52. «Chiunque è per la libertà, deve stare per l'essere governato il meno possi-

bile e per avere il meno possibile di governo, e quindi avvicinarsi alla mancanza di governo, all'anarchismo»; Popper, *Società aperta, universo aperto*, cit., p. 26. «La partecipazione all'autogoverno è, come la giustizia, un requisito umano fondamentale»; Berlin, *op. cit.*, p. 55.

Fonte: *I fanatici della libertà*, relazione scritta per il seminario «La libertà, le libertà, i libertari», Milano, 2-3 dicembre 1989, poi rivista e pubblicata in «Volontà», n. 3-4, 1996.

La gramigna sovversiva

La tentazione è forte per l'anarchico: «autogestione» è una parola nuova per una cosa vecchia, anzi per diverse cose vecchie, poiché anche questa parola, come quasi tutte le parole del vocabolario economico, politico, sociale, può significare più di una cosa.

Nel suo significato più ampio, «estremistico», autogestione è sinonimo, se non di anarchia, almeno di autogoverno (un termine del vecchio lessico anarchico). È quanto sostiene, ad esempio, Philippe Oyhamburu che, confrontando le enunciazioni degli «autogestionisti» con il pensiero anarchico e con le realizzazioni anarchiche, rileva come il movimento autogestionario non solo riprenda la maggior parte dei temi libertari ma addirittura a volte li enunci *parola per parola*. Del resto il termine jugoslavo *samoupravlje*, dalla cui traduzione all'inizio degli anni Sessanta è «nata» la parola «autogestione», ci sembra una variante serbo-croata del russo *samoupravljanje* già usato da Bakunin, che può tradursi sia come autoamministrazione sia come autogoverno, appunto.

Nel suo significato più ridotto, autogestione è sinonimo di

cogestione, cioè di partecipazione subalterna dei lavoratori, cioè di collaborazione interclassista, cioè di truffa. E tra l'uno e l'altro polo c'è tutta la possibile sfumatura intermedia di significati e di scelte teorico-pratiche del socialismo, da quello libertario a quello autoritario e da quello rivoluzionario a quello riformista.

È forte dunque la tentazione di liquidare l'argomento, soprattutto di fronte all'uso inflazionato e/o mistificante del termine, che non può non irritare (c'è la vacanza «autogestita» offerta da un'agenzia turistica, c'è la propaganda elettorale televisiva «autogestita» dai partiti...). Eppure noi crediamo che dietro il successo della parola vi sia qualcosa di più e di più importante di un'ennesima mistificazione e di un furbesco recupero, sotto nuova terminologia, della tradizione anarchica. Lo stesso sforzo di mistificazione e lo stesso tentativo di recupero sono in sé già significativi di una «domanda» sociale cui si rivolgono la mistificazione e il recupero.

Una domanda di anarchia

Il fatto è che l'autogestione è stata innanzi tutto una rivendicazione e una pratica sociale largamente diffuse nel corso dell'ultimo decennio. Il boom dell'autogestione è forse il fenomeno culturale più importante di questo dopoguerra dal punto di vista anarchico. E per fenomeno culturale non intendo tanto il fiorire di scritti sull'autogestione, che credo più effetto che causa del boom, quanto il moltiplicarsi di comportamenti autogestionari nel conflitto sociale, a partire soprattutto dal '68, ma già preannunciati negli anni precedenti.

Una crescente volontà di *autodeterminazione* individuale e collettiva si è andata manifestando (talora in modo netto, più spesso in forma confusa e contraddittoria, ma sempre «leggibile») in mille modi: dalle comuni hippies all'occupazione di

fabbriche, dalle lotte studentesche al movimento femminista, dal rifiuto della delega alla ricerca di diversi rapporti interpersonali... Tra l'«*on fabrique, on vend, on se paie*» della [fabbrica autogestita] LIP e «il corpo è mio e lo gestisco io» c'è continuità, c'è appunto la multiformità di questa domanda sociale di autogestione a tutti i livelli che si traduce in una *destrutturazione del potere* in tutti i macro e microsistemi in cui il potere si manifesta: dalla famiglia allo Stato, passando per la fabbrica, il quartiere, la scuola, l'ospedale, il sindacato, il partito...

Rifiuto del potere o richiesta di potere? I riformisti e i rivoluzionari autoritari preferiscono qualificare questa domanda sociale come domanda di potere: ma è ancora potere quello che non vuole essere facoltà di «comandare ed essere obbedito», bensì facoltà di decidere autonomamente? L'aspirazione autogestionaria ci pare piuttosto il corrispettivo libertario in termini di potere di quello che è l'aspirazione socialista egualitaria in termini di proprietà. Essa cioè richiede una *socializzazione del potere*.

Ora, un potere socializzato, vale a dire non concentrato in ruoli sociali determinati (e perciò in individui e classi dominanti), ma diffuso in tutto il corpo sociale e nelle sue articolazioni come funzione universale ed eguale, può corrispondere a una buona approssimazione di anarchia. Se non all'anarchia-assenza-di-potere (concetto limite come le forme geometriche), per lo meno a quel compromesso dinamico tra il modello ideale e i vincoli dei contesti materiali e culturali dati che potremmo chiamare «anarchia possibile». Ma un potere socializzato può essere anche inteso, all'opposto, come abominevole strumento di controllo autoritario onnipotente, in cui il potere diviene una funzione universale seppur diseguale (graduata dal vertice alla base), in una sfumatura continua che coinvolge tutti in ruoli di oppressione reciproca. Brrrr...

Mezzo, fine o metodo?

Un serio e approfondito approccio alla tematica autogestionaria configura due possibili – e, a mio avviso, fondamentali – utilità per gli anarchici: 1) riflettere sui contenuti e sulle forme più avanzate (in termini egualitari e libertari) assunte dal conflitto sociale contemporaneo e nello stesso tempo sulle risposte date dalle classi dominanti; 2) riflettere sui problemi dell'anarchia possibile, vale a dire sui problemi della ricostruzione sociale, della ristrutturazione globale del tessuto comunitario secondo modi non gerarchici.

Credo cioè che il dibattito sull'autogestione sia un'occasione importante per gli anarchici. Se la domanda di autogestione è in certa misura una «domanda di anarchia», bisogna non aggiungere un paio di slogan al nostro repertorio di parole d'ordine, ma trarne indicazioni per il nostro agire. Se sociologi, economisti, filosofi, psicologi, pedagogisti, urbanisti vanno utilizzando in chiave autogestionaria un approccio quasi-anarchico alle scienze umane e propongono soluzioni quasi-anarchiche ai problemi sociali, non basta felicitarsi del fenomeno e tanto meno rivendicare la priorità di quel metodo, bisogna lavorare seriamente per riproporci come credibile punto di riferimento culturale libertario *qui e ora*... Se politicanti e burocrati e tecnocrati blaterano di autogestione, o peggio ne vanno realizzando ed elaborando versioni parziali e distorte, è inutile gridare «al ladro!», dobbiamo demistificare il loro gioco con argomentazioni convincenti e con lotte esemplari.

L'autogestione non deve essere, beninteso, un semplice pretesto per dare una «rinfrescata» al nostro «bell'ideale». Si tratta, ben altrimenti, di operare per un vero e proprio aggiornamento del nostro bagaglio culturale e di operare nel modo più utile, cioè 1) a partire da istanze reali e non solo da una nostra esigenza individuale e/o di movimento, 2) organizzando la nostra riflessione attorno a un concetto che ci richiama costantemente alla concretezza delle forme organizzative.

Con questo non voglio dire che tutto il lavoro teorico-pratico di ridefinizione del progetto anarchico sia riconducibile semplicemente alla categoria autogestione. Il concetto di autogestione *in sé* non può assolutamente sostituirsi alla ricchissima problematica dei fini e dei mezzi dell'anarchismo, che si alimenta di una vasta gamma concettuale di ordine etico, estetico, scientifico...

In realtà l'ambito proprio dell'autogestione non è né quello dei fini, né quello dei mezzi, diversamente da quanto potrebbe apparire, di volta in volta, da singole manifestazioni di essa nel conflitto sociale, ma l'ambito intermedio del *metodo*, l'ambito dei rapporti tra i fini e i mezzi. Anche se partecipa degli uni e degli altri, cioè, l'autogestione non è né un fine (o una somma di fini), né un mezzo (o una somma di mezzi), ma un *modo* di ricercare e di esprimere la coerenza tra questi e quelli, in termini organizzativi e con riferimento sia alla critica teorico-pratica dell'esistente sia alla proposta di strutture sociali alternative.

Definire l'autogestione come metodo organizzativo può apparire riduttivo. In realtà vuol dire attribuirle un'importanza centrale. Significativamente, le grandi fratture in seno al movimento socialista si sono verificate non sui fini, che *apparivano* gli stessi, ma sul metodo: sulla scelta dei mezzi e sulla loro coerenza con i fini. Definire l'autogestione come metodo significa anche negarle la neutralità di una semplice *tecnica*, buona a tutti gli usi, per attribuirle una funzionalità specifica rispetto ai valori, a essa congrui, di libertà e di eguaglianza.

Fra teoria e pratica sociale

L'autogestione intesa come fine mi sembra derivare da (e/o portare a) una concezione terribilmente limitata e limitativa della società e dell'uomo. L'autogestione intesa come mezzo si presta a usi mistificanti, si lascia inserire, in forma di decentramento di quote più o meno insignificanti di potere, in nuovi

sistemi tecnoburocratici «partecipati». L'una e l'altra possono dar luogo a nuove oscure forme di «interiorizzazione» del potere, cioè a un autocontrollo «indotto», a un'autodisciplina «pilottata» in una società gerarchica, cioè a un autosfruttamento, a un dominio «consensuale».

Viceversa, concepita come metodo, con una collocazione di cerniera non solo tra mezzi e fini ma anche tra teoria e pratica sociale, l'autogestione può esprimere tutta la ricchezza e tutta la problematicità del conflitto e del pensiero antigierarchico e antiburocratico. A questa condizione essa può diventare un formidabile strumento logico e operativo. Uno strumento sovversivo, cioè non integrabile in sistemi sociali e concettuali classisti, perché irriducibilmente libertario ed egualitario.

Tale ricchezza, del resto, è già in parte riscontrabile *nei fatti*, cioè nella multiformità delle rivendicazioni autogestionarie espresse dalle lotte sociali e, inoltre, *nel pensiero* dei teorici dell'autogestione generalizzata, i quali, pur essendo per lo più di formazione marxista, non a caso sono giunti a posizioni sostanzialmente anarchiche di rifiuto dello Stato e di ogni gerarchia, del partito e di ogni avanguardia...

Il fatto è che l'autogestione, come dicevamo, è una metodologia organizzativa di segno libertario ed egualitario solo *se* ne vengono pienamente accettati tutti i presupposti e tutte le implicazioni, in profondità e in estensione. Quando cioè si studiano le condizioni necessarie perché ogni individuo possa essere veramente soggetto e non oggetto delle scelte che lo concernono e quando, per necessaria coerenza, si allarga il campo di applicazione dell'autogestione dall'angusto microcosmo aziendale a tutte le sfere e a tutti i livelli della vita sociale. L'autogestione generalizzata diventa così una dimensione culturale in cui si incontrano: rivolte individuali e collettive contro qualunque forma (economica, politica, sessuale, etnica, ideologica...) del rapporto di dominazione; tentativi (grandi e piccoli, rivoluzionari e marginali) e sperimentazioni (extra o anti-istituzionali) per rifondare

su nuove basi la vita collettiva; tensioni ideali e pulsioni emotive irriducibili ai bisogni riconosciuti e più o meno soddisfatti dai grandi sistemi gerarchici; sforzi di ripensare la società e dunque l'uomo, di trovare nuovi approcci e/o nuove chiavi di lettura alla storia.

Ma questa autogestione generalizzata non si configura o non tende a configurarsi, più che come metodo, come vero e proprio *sistema*? Ad esempio, come modello alternativo di società globale a potere socializzato, non finisce per essere quell'anarchia possibile di cui dicevo più sopra? Sì, ma perché in questo sistema, in questo modello, in questa dimensione culturale vengono introdotti criteri di giudizio (valori) e criteri conoscitivi (modi di selezionare e organizzare i dati per trasformarli in informazioni) che, pur derivati o estrapolati dal metodo organizzativo, non sono più metodo, non sono più autogestione. E poiché l'autogestione non è metodo neutrale, ciò che da essa si deriva per induzione o deduzione risulta di segno anarchico, o meglio tanto più anarchico quanto maggiori sono il suo approfondimento e la sua estensione.

Innestare e potare il vecchio tronco

L'autogestione generalizzata può ben essere, allora, un altro modo per dire socialismo libertario. Niente di nuovo? Al contrario: si tratta di un socialismo libertario ritrovato, anzi ricostruito nelle lotte, nelle esperienze, nelle innovazioni scientifiche e tecniche, in una parola nella cultura di quest'ultimo ventennio.

L'autogestione generalizzata è una teoria ancora in divenire, come dev'essere ogni teoria viva, ma ha già stabilito dei capisaldi che corrispondono ai nostri stessi capisaldi. Il che non stupisce, dal momento che essa ha ripercorso grosso modo i nostri stessi itinerari logici, ma li ha ripercorsi oggi, mentre noi li abbiamo percorsi ieri.

Enunciati generali, come il «primo principio dell'autogestione» definito da Bourdet (rifiuto della delega di potere, revocabilità di tutti i mandati in ogni momento), danno agli anarchici, che da sempre li teorizzano e li praticano, l'impressione di una scoperta... dell'acqua calda. Ma non possiamo e non dobbiamo limitarci a rilevare il fenomeno con diffidenza o con soddisfazione, bensì, prima che il saccheggio – più o meno volontario – e il riciclaggio delle nostre idee sia irreversibile, dobbiamo affrettare la «ristrutturazione» del nostro capitale teorico. Un capitale obsoleto, non negli enunciati generali – che per l'appunto si sono verificati validi anche nel dibattito sull'autogestione – ma in tutta la sua articolazione intermedia e nella sua strumentazione operativa.

L'ecologia, la tecnologia alternativa, la pedagogia antiautoritaria, l'analisi istituzionale, non possono essere semplicemente *aggiunte* al pensiero anarchico e neppure vi si possono meccanicamente aggiungere casuali frammenti, di segno anarchico, delle scienze umane, dall'antropologia all'economia, dalla psicologia alla sociologia. L'operazione che auspico è ben più complessa. Il vecchio solido tronco dell'anarchismo è ancora vigoroso, ma deve essere energicamente potato, perché possano germogliare e svilupparsi rami giovani e perché possa accogliere nuovi innesti senza rigettarli o soffocarli. Il fiorire della pratica e della teoria autogestionaria mi sembra appunto una buona occasione per potare e innestare. Dal dibattito sull'autogestione possiamo trarre elementi di giudizi su cosa potare e cosa innestare.

Senza complessi d'inferiorità immeritati, ma anche senza illusori complessi di superiorità, gli anarchici possono aspettarsi dal dibattito sull'autogestione un prezioso contributo di apertura verso il nuovo e il diverso, di stimoli creativi, di ammonimento a non nascondere i loro nodi irrisolti dietro il dito di qualche formuletta *paspartout*. A loro volta, essi possono portare al dibattito il prezioso contributo della memoria collettiva di un movimento che ha *vissuto* consapevolmente (consapevole

anche delle *proprie* contraddizioni) tutta la problematica dell'autogestione attraverso le conquiste e le sconfitte, le gioie e le sofferenze, le lotte e la vita quotidiana, il cuore e il cervello di centinaia di migliaia di militanti.

La divisione gerarchica del lavoro...

Il dibattito sull'autogestione si muove innanzi tutto dall'ambito che gli è più proprio per definizione: dall'analisi dei meccanismi decisionali collettivi, cioè dalla riflessione su come, nelle strutture organizzative gerarchiche, si determina il potere e su come, per converso, sia concretamente possibile organizzare la partecipazione egualitaria di tutti ai processi decisionali. È una riflessione sui temi dell'autorità e della libertà ed è una riflessione che porta dritto ai nodi della democrazia diretta e della divisione del lavoro.

Infatti è agevole in quest'ottica (ri)scoprire che la distinzione fondamentale, comune a tutte le società di classe, è quella tra chi detiene il potere e chi lo subisce, tra chi dirige e chi è diretto, e che la causa di questa dicotomia non è la proprietà privata dei mezzi di produzione, la quale semmai ne è *una* forma giuridico-economica storicamente determinata. È agevole perciò (ri)scoprire che *la* radice del dominio è la divisione gerarchica del lavoro sociale e che pertanto l'autogestione è un involucro vuoto se non presuppone l'integrazione (di bakuniniana e kropotkiniana memoria) del lavoro manuale e intellettuale, esecutivo e organizzativo.

Senza questa ricomposizione, l'autogestione è già impossibile a livello aziendale perché viene a mancare l'effettiva possibilità e capacità di tutti i lavoratori di operare e decidere *con conoscenza di causa* (che è il secondo dei due principi fondamentali dell'autogestione, secondo Bourdet). Senza questa ricomposizione non vi può essere partecipazione egualitaria in termini di consape-

volezza e di responsabilità, e non vi è dunque autogestione, ma cogestione asimmetrica tra dirigenti e subordinati, siano pur tutti formalmente soci o siano addirittura i primi formalmente «dipendenti» dei secondi, secondo la formula jugoslava.

È un insospettabile testimone di regime (Drulović) a dirci che, secondo le risultanze di studi sociologici, i frequenti conflitti tra direzione e organi rappresentativi dei lavoratori esprimono un «acuto antagonismo, una vera lotta per la spartizione del potere e dell'autorità», e una delle cause sarebbe, guarda un po', la stravagante pretesa dei lavoratori di «ingerenza nel campo della direzione» per una «concezione primitiva secondo cui l'autogestione sopprimerebbe la divisione del lavoro». A maggior ragione, l'integrazione deve essere estesa a tutta la società, perché la divisione gerarchica del lavoro *sociale* non è un fenomeno riconducibile al solo ambito aziendale, né al solo ambito economico, ma riguarda per l'appunto tutte le funzioni *sociali*. E anche restando nell'ambito economico, bisogna riconoscere nello sfruttamento non solo l'aspetto quantitativo, ma anche quello qualitativo, che consiste nel riservare a una minoranza i lavori più gratificanti mentre alla maggioranza spettano i lavori più ingrati, faticosi, frustranti. Il pulitore di fogne resta pulitore di fogne anche se si autogestisce. L'urbanista resta urbanista anche se si autogestisce. Possiamo ben immaginare un collettivo autogestito di facchini e un collettivo autogestito di medici, possiamo persino immaginare (è un'astrazione difficile, lo ammetto) che essi si scambino il loro lavoro alla pari: un'ora di lavoro degli uni pagata come un'ora di lavoro degli altri. Ma lo scambio resterà ineguale, lo sfruttamento qualitativo resta. Esso viene mascherato dal fatto che normalmente – e non a caso – a esso si sovrappone quello quantitativo. Ma quando la norma paradossale per cui ai lavori più sgradevoli corrispondono i redditi più bassi viene contraddetta, la dimensione qualitativa dello sfruttamento diviene palese. Ad esempio, oggi uno spazzino guadagna più di un professore di liceo, ma non risulta esservi neppure un

accenno di tendenza da parte dei professori a farsi assumere dalla
Nettezza Urbana...

... e la sua ricomposizione egualitaria

La divisione gerarchica del lavoro sociale è dunque carica di significati disegualitari: sfruttamento, privilegio e soprattutto potere. Le ideologie del potere (capitalistiche o tecnoburocratiche che siano) giustificano la gerarchia con necessità organizzativa delle società complesse. Imbrogliono le carte, perché mescolano truffaldinamente due cose che non vanno necessariamente insieme. È innegabile che, in strutture socio-economiche più articolate di una tribù di cacciatori-raccoglitori, la divisione sociale e tecnica del lavoro è in certa misura ineliminabile. È innegabile che queste strutture, dall'azienda alla comunità locale e via via fino ai sistemi sociali più ampi, si debbano articolare per funzioni. Ma non è affatto *necessario* che le funzioni diventino ruoli fissi: la rotazione, ad esempio, consente di conciliare la divisione con l'eguaglianza. Inoltre certe funzioni possono benissimo diventare collettive, altre ancora possono essere affidate come mandato revocabile, altre infine scompariranno del tutto perché utili e necessarie solo al sistema gerarchico, che ne genera in gran numero e continuamente per conservarsi e giustificarsi.

Che cosa si oppone, ad esempio, a che in un ospedale tutti i lavoratori svolgano a rotazione mansioni manuali e intellettuali (che tutti siano, cioè, in diversi periodi della giornata o della settimana o dell'anno, medici-infermieri-ausiliari), che la direzione sia una funzione collettiva, con compiti di amministrazione e di coordinamento interno ed esterno attribuiti come incarico a termine? Nessun vero motivo, ma solo falsi motivi di razionalità interna alla logica del potere, e cioè una scarsità relativa di competenze intellettuali, voluta, creata e mantenuta artificialmente per giustificare il monopolio di classe della conoscenza e dunque la gerarchia.

L'obiezione, poi, che sarebbe uno spreco sottoutilizzare i cervelli degli intellettuali costringendoli a dedicare una parte del loro tempo ai lavori manuali è di un'imbecillità ributtante: che dire dello spreco enorme di creatività, intelligenza, inventiva di quelle nove persone su dieci mutilate nella loro manualità e condannate alla stupida e avvilente routine nelle fabbriche, negli uffici, nei lavori domestici, affinché una sola possa creare, pensare, inventare? E perché non ci si domanda anche quanto la stessa intelligenza di quell'uno sia impoverita dalla privazione degli stimoli delle attività manuali, cioè del contatto diretto con la realtà materiale?

In questa prospettiva acquista un significato particolare il recente fenomeno di scolarizzazione di massa, con le sue rivendicazioni di diritto allo studio, con le sue spallate un po' velleitarie e un po' demagogiche alle barriere economiche e meritocratiche poste a difesa del sapere privilegiato. Al di là delle aspirazioni *individuali* a una promozione sociale tramite il diploma e la laurea, come fenomeno *complessivo*, come somma oggettiva delle singole motivazioni, si tratta di una domanda generalizzata di lavoro intellettuale, una domanda che, appunto perché generalizzata, non può essere soddisfatta se non in una logica di negazione della piramide sociale e di distribuzione egualitaria fra tutti sia del lavoro manuale sia del lavoro intellettuale. E non è forse una coincidenza fortuita se l'autogestione ha fatto clamorosa irruzione, come rivendicazione e come pratica, proprio nel Maggio '68, in un'esplosione popolare innescata dagli studenti parigini...

Delega di potere...

L'integrazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale determina una condizione di eguaglianza nelle effettive possibilità e capacità decisionali. Tuttavia non esaurisce, ma solo introduce, il discorso sulla democrazia diretta, così come la divisione tra

lavoro manuale e lavoro intellettuale non esaurisce il discorso sul potere: infatti, non tutti i lavoratori intellettuali, anzi solo una minoranza tra essi, sono ascrivibili alla classe dominante. Non lo scienziato, ad esempio, e neppure il medico, l'insegnante o l'ingegnere ricoprono, *in quanto tali*, ruoli di potere, ma solo se e in quanto occupano posizioni di controllo e direzione sociale, se e in quanto svolgono funzioni di «eterogestione», cioè di gestione *su* altri uomini.

Qualunque sia la sua fonte apparente e la sua giustificazione (la proprietà o la capacità organizzativa, il merito o la competenza), qualunque sia il modo con cui sia conferito o legittimato (i meccanismi mercantili o la selezione meritocratica, l'investitura dall'alto o la delega «democratica» dal basso), il potere dei dirigenti è sempre e comunque ottenuto confiscandolo alla società, cioè negando di fatto e di diritto a tutti gli altri la facoltà di autodeterminarsi individualmente e collettivamente.

La delega di potere che si esprime nella democrazia rappresentativa, o democrazia indiretta, è il marchingegno forse più sottilmente mistificatorio di legittimazione della gerarchia. Minaccia perciò di essere un cavallo di Troia del potere nella pratica e nel pensiero autogestionario, come dimostrano le esperienze storiche e contemporanee, dalla Spagna alla Jugoslavia, dal movimento cooperativo alle burocrazie sindacali. Spacciata per una *tecnica* organizzativa, essa è invece un *modo* organizzativo funzionale al potere gerarchico, contraddittorio con l'autogestione.

Si badi che qui andiamo oltre ogni considerazione sul fatto che, in una democrazia parlamentare, le elezioni sono un modo per nominare non *la* dirigenza politica ma solo un'esigua parte di *rappresentanza formale* del potere politico, e tralasciamo la facile ironia sulla natura mistificata della «scelta» elettorale. Lo stesso socialista Giorgio Ruffolo, candidato ora alle elezioni europee, ha definito tre anni fa il meccanismo votaiolo come un «applausometro» (un applausometro truccato, aggiungiamo noi, dalle ormai sofisticate tecniche di manipolazione dell'opinione

pubblica). Quello che qui ci interessa osservare è che, anche nel caso astratto che tutte le funzioni di dirigenza *sociale* fossero elettive, egualmente i dirigenti eletti si costituirebbero in classe dominante, per la logica oggettiva della delega di potere.

L'astuzia di estendere all'ambito dell'azienda qualche misura di democrazia rappresentativa (in forma di cogestione o di «autogestione» tecnocratica) è un tentativo fin troppo trasparente di rifondare il consenso all'alienazione produttivistica, di fronte alla bancarotta dell'ideologia capitalista. Anche se la democrazia rappresentativa ha già mostrato la corda in campo politico e sempre più difficilmente riesce a mascherare la sua reale natura oligarchica, una sua riproposizione nell'ambito dell'economia può forse avere ancora una certa attrattiva, perché si basa su valori culturali depositati nell'inconscio collettivo, pur se in crisi, mentre il rifiuto della delega è ancora un fenomeno di «effervescenza» sociale relativamente nuovo.

... e democrazia diretta

Se la delega di potere apre una frattura nel corpo sociale, tra «gestori» e «gestiti», l'autogestione può riconoscersi e realizzarsi solo nella democrazia diretta, cioè solo a condizione che il potere rimanga *funzione collettiva*, non si separi mai dalla collettività come istanza superiore, neppure in ruoli eleggibili.

Democrazia diretta non significa, riduttivamente, democrazia assembleare. Anche se l'assemblea ne è l'organo fondamentale, nelle articolazioni ulteriori la democrazia diretta si avvale necessariamente di altre formule quali il mandato revocabile, che non è delega di potere. Vi è delega di potere quando si abilita qualcuno a prendere decisioni imperative *sulla* collettività, in nome e per conto di essa, per una vasta gamma di questioni e con ampia discrezionalità. Se viceversa il mandato è specifico e temporaneo, con ristretti e definiti margini di discrezionalità, e soprattutto se

è revocabile *in ogni momento* dai mandanti, cioè dalla collettività che l'ha espresso, esso non si sostituisce alla volontà collettiva né la può liberamente «interpretare» (vecchio trucco della democrazia rappresentativa) perché il suo operato è sottoposto a costante verifica.

Assemblea sovrana, mandati revocabili e, infine, rotazione continua (a intervalli più o meno lunghi a seconda della loro natura) di tutte le funzioni permanenti di coordinamento, di tutte le funzioni «dirigenti» non esercitabili collettivamente: così si può a grandi linee definire la democrazia diretta. E così si è espressa la democrazia popolare quando episodicamente e temporaneamente ha potuto esprimersi senza eccessivi condizionamenti oggettivi e soggettivi. Così erano organizzate le collettività libertarie spagnole. Così sono tuttora organizzati numerosi kibbutzim israeliani in cui, secondo Rosner, ogni anno circa il 50 per cento dei membri partecipano a rotazione a comitati o funzioni direttive. E la revocabilità del mandato non risale alla Comune di Parigi? E non ritroviamo il mandato revocabile e l'assemblea sovrana come rivendicazione e come prassi nelle lotte operaie degli ultimi dieci anni? La democrazia diretta è già pratica sociale, seppure episodica e frammentaria.

Il nodo della dimensione

Si dice, da parte di chi con questo vuole ridurre l'autogestione ad ambiti marginali o negarne del tutto la possibilità, che la democrazia diretta può applicarsi solo a forme organizzative di piccole dimensioni. Consideriamo dunque la questione della dimensione.

Anch'io, paradossalmente, sono convinto che la grande dimensione sia la dimensione del potere e la piccola dimensione quella della democrazia diretta. Ma ne derivo conclusioni diverse: le *unità* associative elementari (produttive, territoriali, ecc.) possono e devono essere piccole e tra di esse deve essere

tessuta una trama di relazioni orizzontali. Vanno cioè rifiutate le grandi unità e lo stesso nefasto concetto-mito dell'Unità con la maiuscola. Le piccole unità, a loro volta, non devono essere i mattoni di un edificio piramidale, ma i nodi di una *rete* di connessioni egualitarie di tipo federativo che procede *dal semplice al complesso*, e non dalla base al vertice.

La grande impresa, la megalopoli, lo Stato vanno rifiutati e disgregati perché il «grande» secerne potere al suo interno e al suo esterno. I grandi aggregati economici e politici, le grandi istituzioni sociali, sono per l'appunto l'ambito in cui si afferma e si esercita il potere dei «nuovi padroni»: è lì che la tecnobrocrazia trova il suo spazio vitale e le sue giustificazioni funzionali, sia nei sistemi tardo-capitalistici sia in quelli post-capitalistici.

Esistono in effetti abbastanza elementi sperimentali e riflessioni scientifiche per ritenere che non si possano superare certe soglie dimensionali, se si vuole salvaguardare quella che è l'essenza prima della democrazia diretta, la *comunicazione diretta*, esemplificata (seppure non affatto esaurita) dalla partecipazione attiva all'assemblea. È inimmaginabile un'assemblea decisionale di migliaia o decine di migliaia di persone. Essa può solo sancire l'approvazione o il rifiuto di proposizioni semplici, cioè precedentemente semplificate. Essa inoltre presenta il rischio di rispondere verosimilmente alle sollecitazioni emotive più che a quelle razionali, secondo le leggi della psicologia di massa.

D'altro canto, se è vero che alla comunicazione diretta possono affiancarsi altre forme di comunicazione orizzontale (consentite da un uso appropriato dei mezzi elettronici e televisivi, come suggeriscono ad esempio Prandstraller e Flecchia), è pur vero che esse non possono e non debbono sostituirsi, ma solo aggiungersi alla comunicazione diretta, soprattutto nelle articolazioni federali, perché esse possono essere più strumento di controllo e/o di sondaggio che non di formazione ed esplicazione della volontà decisionale.

Dunque il primo fondamentale ambito dell'autodeterminazione collettiva non può essere altro che l'unità associativa elementare – come il primo e fondamentale ambito della libertà non può che essere l'individuo – e questa unità deve essere «a misura di assemblea». Dunque l'approccio autogestionario al problema della dimensione deve porsi spregiudicatamente nella linea di pensiero sintetizzata dalla felice espressione schumacheriana «piccolo è bello». Si tratta di capovolgere l'impostazione logica che parte dall'esistente e dalle sue tendenze «oggettive» al gigantismo economico e politico e tecnologico per derivarne la «necessità» della grande dimensione. Ricadere in quella logica sarebbe fallimentare per la teoria e per la pratica autogestionaria, perché si arriverebbe alla dimostrazione dell'impossibilità dell'autogestione generalizzata. Sarebbe anche sbagliato, perché in realtà non sono *la* tecnologia, *l'*economia, *la* razionalità che impongono le macrostrutture e le macroistituzioni, ma *una* tecnologia, *una* economia, *una* razionalità determinate dalla logica del potere, anche se a loro volta, per un effetto di *feedback*, finiscono per diventare determinanti, creando un cerchio diabolico in cui ogni elemento si alimenta vicendevolmente di motivazioni «oggettive» e ideologiche.

Viceversa, l'autogestione deve ripensare l'economia, la tecnologia, l'assetto territoriale, ecc., a partire dalle *sue* esigenze, applicando la *sua* razionalità. Può essere che questo comporti talune riduzioni di efficienza, ma è un costo che, se si rivelasse necessario, andrebbe accettato. Nondimeno, è ancora da dimostrare che i maggiori costi della piccola dimensione, anche secondo una ragionieristica concezione dell'efficienza tecnica ed economica, siano superiori ai suoi benefici.

Al contrario, c'è tutto un nuovo filone di pensiero scientifico che va (ri)scoprendo delle «economie di scala» di segno opposto a quelle sinora sbandierate a motivazione del gigantismo. Come per molti altri casi, anche qui si può partire da una definizione apparentemente incontrovertibile per rica-

varne conseguenze opposte a quelle date per scontate e culturalmente dominanti. Si hanno infatti economie di scala quando ci si avvicina alla dimensione ottimale e per converso si hanno diseconomie crescenti quanto più ci si allontana da questo *optimum*. Ma nessuno ha dimostrato né può dimostrare che la dimensione ottimale tende all'infinito. Anzi, vi sono sufficienti elementi per credere che oltre certe soglie dimensionali (che non sono ancora quelle che noi definiremmo piccole, ma, diciamo, medie) si hanno fenomeni di inefficienza economica e di congestione incompatibili con *qualunque* sistema, si creano problemi di direzione e di controllo sociale di tale gravità che annullano, anche nella logica dei capitalisti e dei tecnocrati, i vantaggi dell'accentramento.

Un recente studio francese di informatica applicata alla gestione aziendale (all'eterogestione, non all'autogestione) suggerisce che, per un flusso ottimale ascendente/discendente di informazioni, la soglia dimensionale non dovrebbe superare i cinquecento dipendenti. Proprio in Italia, poi, è dell'ultimo anno la scoperta della piccola impresa e delle sue virtù: la piccola impresa è duttile, dinamica, versatile, sensibile, efficiente... Da segno di arretratezza, di ostacolo allo sviluppo, sta diventando, grazie alla penna di giornalisti e studiosi «riciclati» al piccolo, spina dorsale dell'economia e insieme elemento trainante. Di fronte all'elefantiasi della grande impresa *all'italiana* (statalizzata, irizzata, gepizzata, imizzata, assistita, sclerotizzata, sonnolenta, ministeriale), fa premio l'imprenditorialità rampante di migliaia di gestori dello sfruttamento su piccola scala, imprenditorialità *all'italiana* anch'essa, naturalmente, fatta non solo di fantasia ma anche di lavoro nero, di evasione fiscale, banditismo ecologico, un'imprenditorialità che sfrutta e a sua volta, in un rapporto ambivalente, è sfruttata dalla grande impresa pubblica e privata.

Piccolo è bello

Si sta dunque aprendo (finalmente!) una breccia nel muro della dominante ideologia del «grande è bello» e un numero crescente di studiosi contribuisce a dimostrare che è possibile una diversa tecnologia, di piccola scala, che sia strumento dell'uomo e non di cui l'uomo sia strumento; che è possibile dare alla crisi energetica risposte diverse dalle centrali nucleari e dal saccheggio delle risorse naturali, e che, guarda caso, le fonti energetiche rinnovabili sono utilizzabili meglio nella piccola dimensione; che l'inquinamento non si pone drammaticamente e costosissimamente se non come fenomeno di grande scala; che la comunicazione interpersonale, che è una funzione sociale altrettanto importante della produzione, non è più ricca ma più povera nella grande dimensione (e dunque la povertà di relazioni non è solo caratteristica dell'«idiotismo rurale» ma anche di un nuovo «idiotismo urbano»); che nel loro complesso le grandi strutture sociali sono macchine a rendimenti decrescenti in rapporto ai loro «consumi», con il crescere della dimensione...

Chi più ne ha più ne metta. Il campo delle scoperte sull'irrazionalità della grande dimensione, aperto da un «semplice» capovolgimento di prospettiva, è ancora fecondissimo e si inizia appena a esplorarlo. Questo filone di pensiero, nelle sue espressioni più radicali, è antitetico all'ideologia scientifica del potere. Nelle sue espressioni più attenuate, tuttavia, esso può essere funzionale al potere, come un vaccino è utilissima forma attenuata della malattia. Infatti, sono gli stessi padroni dell'economia e dello Stato che da qualche anno vanno moltiplicando gli esperimenti e le proposte di decentramento, di disaggregazione (non disgregazione) del potere, nella fabbrica e nella società. È una confessione di fallimento, ma è anche un tentativo di rifondare una diversa centralizzazione del potere, decongestionando il centro, delegando ciò che esso non riesce a controllare ad articolazioni periferiche del potere, in misura decrescente dal centro alla periferia.

Questo decentramento, e la filosofia che lo sostiene e la scienza che gli presta gli strumenti, non è l'opposto della concentrazione, ma l'altra faccia necessaria della concentrazione. Questo decentramento non ha nulla a che vedere con la trama organizzativa federale, in cui viene superato lo stesso concetto di centro e periferia, perché ogni punto è al centro delle relazioni che lo concernono. La metafora geometrica del cerchio, detto per inciso, ha la stessa valenza gerarchica della metafora-piramide: ne è la versione a due dimensioni e non a caso richiama immediatamente la struttura gerarchica del territorio, dove *la* capitale occupa il posto *del* capitale, per usare un divertente gioco di parole.

Mentre nel decentramento autoritario il centro decide tutto ciò che può e delega ciò che gli sfugge o rischia di sfuggirgli, nel decentramento federativo è l'unità associativa che decide da sé tutto ciò che è di sua competenza e insieme alle altre unità ciò che è di pertinenza comune, mediante accordi e organismi di coordinamento temporanei o permanenti. Non è un puro gioco verbale, ma un vero e proprio rovesciamento logico. Si tratta, ad esempio, di considerare i comitati di quartiere come decentramento dell'amministrazione comunale e questa come decentramento dello Stato o, all'opposto, di considerare la città come una federazione di quartieri (come era un po' il comune medievale, sia detto senza nostalgie passatiste) e questi a loro volta come federazioni di unità aggregative minori. Anche le imprese che superano certe dimensioni possono concepirsi, in quest'ottica, come una federazione di reparti. Il che è per l'appunto quanto presuppone, seppure in un'ottica che è ancora di decentramento gerarchico, la struttura autogestionaria jugoslava per le grandi aziende, ed è anche la logica inespressa che sta dietro i consigli di fabbrica, costituiti da delegati di reparto.

Non vi è dunque nessun ostacolo oggettivo alla piccola dimensione. Essa è inoltre perfettamente compatibile con una ricca e variata gamma di interrelazioni umane, perché con la sua

potenzialità *disgregatrice* del potere coesiste una potenzialità *riaggregatrice* della società.

Eguali ma diversi

Abbiamo detto che il piccolo è necessario, abbiamo detto che il piccolo è possibile, abbiamo detto, infine, che il piccolo è *bello*. Quest'ultima affermazione ci conduce a un altro nodo problematico: la diversità. Il piccolo, infatti, è bello anche e forse soprattutto perché il piccolo è *diverso*. Il discorso sull'eguaglianza non può essere disgiunto da quello sulla diversità.

Lungi dall'essere contraddittori, i concetti di eguaglianza e di diversità sono complementari: è infatti la diseguaglianza, paradossalmente, che porta all'uniformità, al livellamento, alla massificazione. Anche se le ideologie della diseguaglianza dicono di fondarsi sulle diversità «naturali», l'unica diversità che esse riconoscono è quella inerente alla divisione gerarchica del lavoro sociale, l'unica diversità che esse legittimano è la diseguaglianza dei ruoli.

Il potere, per sua natura, nega tutto ciò che gli si oppone, e la diversità gli si oppone in quanto ingovernabile: nessun potere è sufficientemente elastico da gestire l'infinitamente diverso. Solo il diverso può gestirsi da sé. Il diverso proclama l'autogestione, il diverso è negazione vivente dell'eterogestione. Il potere quindi è in continua guerra – guerra a morte – con il diverso, esso deve distruggere la diversità, o quanto meno incanalarla nella diseguaglianza. In particolare, il potere tendenzialmente totalitario dei nostri giorni è nemico implacabile della diversità. Per la logica tecnocratica e burocratica, il mondo ideale è un mondo standardizzato, la cui «qualità» sia tutta riducibile a categorie e quantità computerizzabili, pianificabili, prevedibili, controllabili, registrabili, meccanografabili, addizionabili, sottraibili, moltiplicabili, divisibili... Per la logica capitalista classica, il mondo ideale è un

mercato mondiale, in cui tutto e tutti siano merce. Per l'ibrida logica tardo-capitalistica il mondo ideale è qualcosa di mezzo tra l'ideale capitalistico e quello tecnoburocratico.

Per il potere di oggi, all'Est tecnoburocratico e all'Ovest tardo-capitalistico, come pure in gran parte del Terzo Mondo che imita l'uno e l'altro (in Africa, ad esempio, le differenze tribali ed etniche si combattono, anche spietatamente, per costruire artificiali unità «nazionali»), la diversità è ancora più inaccettabile che per qualunque altra forma di potere storicamente conosciuta. Come un rullo compressore, il potere tende a livellare le differenze culturali, a distruggere le etnie, i linguaggi, i costumi locali, regionali, nazionali, oltre che a negare, come tutti i poteri precedenti, le diversità individuali (ricondotte a diseguaglianza, come si diceva, o mortificate). Come un bulldozer sociale, il potere sogna di spianare le colline, riempire gli avvallamenti, drizzare i fiumi, creare una pianura a perdita d'occhio in cui solo si ergano, a intervalli regolari, le torri di controllo e gli squallidi castelli del loro privilegio.

La diversità è stata sinora considerata, nel migliore dei casi, come un dato da rispettare, un oggetto di tolleranza. Ma questa è un'interpretazione inadeguata e, al limite, pericolosamente riduttiva. La diversità, invece, dev'essere non solo accettata, ma esaltata, ricercata, creata e ricreata continuamente. Perché la diversità è un *bisogno* dell'uomo, perché la diversità è un valore in sé. *Diverso è bello*. Come è bello che non ci siano due foglie identiche, così è bello che ogni casa, ogni paesaggio, ogni città, ogni dialetto, ogni persona, ogni nazione siano uniche e diverse.

Le minoranze etniche che riscoprono e rivendicano la propria identità culturale, il diritto alla propria lingua e alle proprie tradizioni, sono anche un'espressione del bisogno di diversità dell'uomo e in questo sono potenzialmente consonanti con la domanda di autogestione. Anche se, come la repressione sessuale, la repressione delle diversità può generare per reazione risposte perverse (come neo-colonialismo, neo-razzismo, mini-

statalismo, ecc.), queste tendenze centrifughe verso il diverso hanno in sé almeno un germe dell'eguaglianza e della libertà.

Armonia e conflitto

La diversità implica non solo la complementarità e dunque l'armonia, ma anche il conflitto. La cosa non mi spaventa. La società senza contrasti non mi è mai parsa un modello attraente, essa mi ha sempre dato l'impressione di essere non il contrario della società totalitaria, ma il suo rovescio in chiave «amoro-vevole». La piramide capovolta non è il contrario della piramide, ma la sua immagine speculare. L'ideale utopico di una società perfettamente conciliata attraverso la fratellanza (ma perché i fratelli *devono* essere sempre d'accordo?) mi pare troppo specularmente simile all'utopia gerarchica di una conciliazione coattiva, altrettanto asfissiante anche senza leggi, regolamenti, poliziotti, giudici, direttori, padri. Infatti l'anarchico preferisce parlare di solidarietà anziché di fratellanza, che non è una sfumatura insignificante.

È stimolante, a questo proposito, l'interpretazione appena abbozzata da Clastres, nell'ultimissimo periodo della sua vita, della bellicosità dei popoli primitivi come meccanismo di difesa del molteplice (del diverso) contro l'Uno, della società contro lo Stato. Con questa interpretazione della conflittualità (di una certa conflittualità), ne viene dunque data una lettura *anche* in positivo.

Il fatto è che non tutta la conflittualità sociale nasce dalla diseguaglianza. Anzi, si può forse supporre che l'antagonismo semplificato degli interessi, creato dalla divisione gerarchica del lavoro sociale, comprime e nasconde una diversità di interessi assai più varia. È vero che si tratta di una conflittualità neppure paragonabile, per intensità e valenza dilacerante, a quella che nasce nella e dalla società di classe e che giustifica il «lavoro» degli apparati di repressione psichica e fisica, che giustifica uno spreco crescente di energie sociali per la creazione del consenso e

per il contenimento del dissenso. La conflittualità delle diversità non è la conflittualità della diseguaglianza. La prima non ci pone l'insolubile problema che la seconda pone alle mistificatrici ideologie interclassiste: conciliare l'inconciliabile, cioè gli interessi dei padroni e dei servi. Tuttavia pone certamente dei problemi.

La probabile e per certi versi auspicabile permanenza dei conflitti ci porta al delicato ambito della loro regolazione. Affermare che il contrasto di interessi che nasce dalla *diversità tra eguali* può e deve risolversi secondo modalità libertarie è poco più che fare della tautologia. Si deve andare oltre e definire le linee generali di un nuovo *diritto sociale*, che garantisca la permanenza e insieme la compatibilità reciproca e complessiva dei diversi interessi individuali e collettivi, in un sistema di *equilibrio dinamico*.

Il diritto sociale

Una prima indicazione sui principi ispiratori del nuovo diritto sociale è proprio questa: esso deve essere pensato essenzialmente come garante delle soluzioni di equilibrio e non come codificazione prestabilita dei comportamenti. La formula ideologica liberistica e liberale, della soluzione ottimale del conflitto di interessi attraverso il libero gioco della concorrenza mercantile e della concorrenza politica, è mistificatoria perché applicata a una società disegualitaria, in cui il gioco non è libero ma esattamente definito dalle truffaldine leggi della divisione gerarchica del lavoro sociale. Tuttavia, vi è in essa un valido nucleo di pensiero antitotalitario, in quanto si rifà appunto a un concetto di equilibrio «naturale» degli interessi contrastanti. In realtà non c'è nulla di meno naturale e di più culturale di quell'equilibrio. È l'uomo nella società che stabilisce certe regole del gioco. Non esiste gioco né società senza regole: tutto il problema sta nel come e da chi vengono stabilite e fatte rispettare.

Una seconda indicazione in questo senso viene espressamente

dalla teoria della democrazia diretta. La costituzionale separazione di potere legislativo, esecutivo, giuridico – peraltro più formale che reale – ha valore in un sistema di poteri separati dalla società e concentrati in ruoli dominanti: solo in quel contesto essa garantisce *in qualche misura*, attraverso un certo «pluralismo dei poteri», un loro esercizio meno arbitrario, anche se nella sostanza sempre di classe. In un sistema in cui il potere è socializzato, anche le funzioni inerenti al diritto devono essere attribuiti della democrazia diretta e dei suoi organi. E se il vecchio mondo ha qualcosa in merito da insegnare, non è certo con i tribunali e i magistrati e gli avvocati, ma semmai con le giurie popolari e con gli arbitrati.

Non a caso ho citato gli arbitrati. Ritengo infatti che una terza indicazione di massima sia che un diritto sociale, fondato sui valori dell'autodeterminazione individuale e collettiva, debba essere pensato come un quadro di riferimento di poche e semplici norme generali entro il quale si inserisce un'infinità di accordi liberamente stipulati tra gli individui e tra le collettività, a tutti i livelli di articolazione della società, dal piano locale a quello internazionale. Esso dovrebbe cioè avere un carattere schiettamente contrattualistico. Solo così, oltretutto, è possibile coprire l'innumerabile casistica di situazioni, di interrelazioni di complementarità e di contrasto, e dunque di possibili conflitti, che nessun codice potrebbe comunque prevedere.

L'effetto Mühlmann

Anche a un esame sommario, come quello sin qui fatto, appare come i nodi problematici dell'autogestione corrispondano ai grandi temi del pensiero e della pratica anarchica e come l'approccio autogestionario a essi risulti affine, quando non addirittura identico, a quello libertario. Certo, è da anarchico che ho percorso i cammini logici dell'autogestione, ma sforzan-

domi di procedere non per deduzione dall'ideologia anarchica, ma mediante l'applicazione del metodo autogestionario alle questioni essenziali della convivenza umana.

Analoghe affinità si possono rilevare affrontando i problemi della *strategia* autogestionaria. Grosso modo tutti i fattori dell'autogestione integrale o generalizzata convengono sul fatto che non si tratta di riformare l'ordine sociale esistente, ma di trasformarlo radicalmente. L'autogestione è teoria-prassi rivoluzionaria.

Si apre qui l'enorme questione della rivoluzione. Escluso che la rivoluzione sia semplicisticamente un'insurrezione, appurato che essa è un *periodo* (fatto *anche*, forse, di uno o più momenti insurrezionali) di accelerate trasformazioni istituzionali e culturali, ci si propongono gli interrogativi su come arrivare a innescare questo *processo* distruttivo-ricostruttivo – in un solo paese? in più paesi contemporaneamente? nella metropoli tardo-capitalistica? nella patria del «socialismo» tecnoburocratico? alla periferia dei grandi imperi? nel Terzo Mondo? – in modo tale che le soluzioni autogestionarie si possano affermare con successo sulla soluzione autoritaria.

Come evitare che, com'è successo sempre, gli spazi di libertà aperti dal rapido rovinare dei vecchi valori e delle vecchie strutture diventino spazi per una nuova schiavitù? Non mi riferisco qui ai nemici *esterni* della rivoluzione e dell'autogestione, ma al vero grande nemico *interno*: i meccanismi di riproduzione del potere che iniziano già durante il processo rivoluzionario e lo conducono a conclusioni contraddittorie con le premesse emancipatrici. Come evitare quello che Lourau chiama «l'effetto Mühlmann», cioè un'istituzionalizzazione che nega il movimento sociale? Se la *tensione* innovatrice generalizzata non può che essere fenomeno di breve periodo, come nutrire ragionevoli speranze che essa non si limiti a rompere temporaneamente gli argini della dominazione di classe per rientrare presto nel vecchio alveo della divisione gerarchica del lavoro sociale?

L'autogestione come metodo è *in teoria* la risposta giusta, perché essa significa destrutturazione permanente del potere, sia negli aspetti distruttivi sia in quelli ricostruttivi; e dunque, anche nell'istituzionalizzazione post-rivoluzionaria, essa è in sé portatrice di una continuità del progetto che non si esaurisce nella tensione straordinaria, ma prosegue nel quotidiano ordinario. Tuttavia, questa formulazione è ancora solamente una soluzione logica generale. Per divenire soluzione operativa essa deve arricchirsi di determinazioni concrete ben più articolate.

Rileggere la storia

Del tutto ovviamente la riflessione sulla rivoluzione si dipana a partire dalle esperienze passate, attraverso quella continua ricomposizione degli elementi storici in funzione del presente che fa della storia un'essenziale e vivente memoria collettiva, così come la memoria individuale continuamente ricomponde in modo diverso i suoi elementi sulla base di nuovi dati, nuove esperienze, nuovi bisogni. In questo senso l'autogestione può essere anche una diversa chiave di lettura delle esperienze rivoluzionarie passate, per trarne indicazioni strategiche, una chiave che privilegia tra gli insegnamenti quelli inerenti al metodo organizzativo.

Fra tutte le rivoluzioni sociali credo che la più feconda di indicazioni positive e negative sia, per l'ampiezza e l'estensione della pratica di autogestione popolare che vi si esplicò, la Rivoluzione spagnola del 1936-1939. Essa, per quanto concerne quella problematica rivoluzionaria cui poc'anzi ho accennato, ci indica schematicamente:

1) il popolo degli sfruttati ha in sé enormi potenzialità auto-organizzatrici, esso spontaneamente sa trovare e applicare formule di autogestione diversificate e appropriate, per lo meno ai livelli associativi più «naturali» (la fabbrica, il villaggio...) e ai

primi livelli di coordinamento, quando e fintanto che vi sia «l'attanza del potere»;

2) il potere si ristabilisce, anche dopo un formidabile scossone sovversivo antiautoritario, a partire dall'eterogestione dei «grandi» problemi (guerra, pianificazione...) e da questi torna progressivamente a occupare gli spazi temporaneamente lasciati all'autogestione;

3) la peste autoritaria si annida e può svilupparsi perfino nelle organizzazioni proletarie meglio vaccinate contro di essa, come le strutture anarcosindacalistiche, e anche da esse, le più antiburocratiche per ideologia e per tradizione, possono prendere le mosse tendenze tecnoburocratiche, in perfetta buona fede, per «esigenze oggettive», ecc.

La Rivoluzione spagnola – la sua preparazione, le sue realizzazioni, la sua sconfitta – è dunque una miniera ricchissima, ancora largamente inutilizzata, da cui il pensiero autogestionario può e deve trarre inestimabili insegnamenti, soprattutto se vi si ricerca non tanto – come è stato fatto sinora – la storia di una guerra tra fascisti e antifascisti ma, *dentro* il campo antifascista, la storia di uno scontro mortale tra proletari e Stato, tra autogestione e burocrazia. Anche se naturalmente (dovrebbe essere superfluo notarlo) l'autogestione deve pensare la sua rivoluzione e la sua strategia nella, anzi nelle realtà attuali che non sono quelle della Spagna nel 1936 e ancor meno quelle della Russia nel 1917 e della Francia nel 1871.

All'autogestione attraverso l'autogestione

La strategia, lungi dal risolversi nei problemi del periodo rivoluzionario, copre anche e soprattutto il percorso tra il presente immediato e la rivoluzione. Si tratta, come dicevo, di trovare la via o le vie per arrivare alla rivoluzione nel modo più idoneo per-

ché essa sia ipotizzabile come una fase accelerata del cammino dell'autogestione e non una fase accelerata di transizione da una forma di eterogestione a un'altra.

Già soffermandosi sul primo dei tre punti in cui ho schematizzato le indicazioni della Rivoluzione spagnola, sorge un primo interrogativo: quanto vi era, nell'autogestione popolare, di spontaneità diciamo «naturale» e quanto di spontaneità costruita (o solo liberata?) da mezzo secolo di propaganda, agitazione, organizzazione libertaria? Perché è chiaro che, come ho già sottolineato, nel porsi dell'uomo nella società c'è ben poco di naturale (se non forse nulla, oltre all'istinto sociale stesso) e moltissimo di culturale. Perciò, affinché la rivolta degli schiavi diventi progetto autogestionario, affinché la lotta di classe diventi rivoluzione emancipatrice, bisogna che larghi settori delle classi sfruttate sviluppino una cultura – una volontà e una capacità – autogestionaria, educandosi all'autodeterminazione individuale e collettiva. Bisogna che passività e dipendenza cessino di essere le caratteristiche psicologiche dei lavoratori. Bisogna che iniziativa e responsabilità cessino di essere monopolio di ristrette élite.

La formula «all'autogestione attraverso l'autogestione» esprime, oltre a un'ovvia, quasi tautologica, coerenza interna, anche questa esigenza autopedagogica. Come dice Félix García, «non si dà un'organizzazione libertaria che non sia un'organizzazione pedagogica, se la pedagogia non attraversa tutti e ognuno dei suoi pori». Non si educa alla libertà, ci si educa. Compito dei militanti che si riconoscono nel metodo autogestionario non è perciò quello di educare all'autogestione, ma di stimolare la creazione e la moltiplicazione di «situazioni» di autoeducazione, vale a dire forme di azione diretta e di democrazia diretta, secondo un lessico che è proprio della tradizione libertaria, in cui si *praticchi* sin d'ora l'autogestione.

Gli spazi dell'autogestione

L'autogestione *delle lotte* è stato non solo uno degli slogan più fortunati, ma forse anche la manifestazione più evidente della domanda di autogestione dell'ultimo decennio, un po' ovunque. Dagli ambiti più tradizionali della lotta di classe, i luoghi di lavoro, ad ambiti nuovi o parzialmente nuovi, è salita e sale questa domanda, che è il rifiuto di essere usati dai dirigenti come truppa, come fonte peculiare del potere dei gestori istituzionali (partiti, sindacati...) della conflittualità sociale. Essa esprime la volontà di decidere *da sé* quando e come lottare per i propri interessi e quando e come accettare gli inevitabili temporanei armistizi.

Un nuovo interrogativo si impone: dalle lotte di quale soggetto sociale ci si può attendere una crescita rivoluzionaria dell'autogestione? Chi è questo soggetto? La classe operaia più o meno tradizionalmente intesa? Gli emarginati e i «non garantiti»? Un fronte sociale che va dallo studente al tecnico? A mio avviso proprio l'estensione della domanda sociale di autogestione è un segnale di come il soggetto rivoluzionario, almeno potenzialmente e tendenzialmente, possa identificarsi con numerosissimi strati sociali. Quando la rivolta è *rivolta contro il potere*, essa accomuna tutti coloro che la minoranza dominante ha espropriato della loro quota di potere, in una sorta di accumulazione di classe di «pluspotere».

Il fronte dell'autogestione delle lotte è dunque un fronte che si apre a ventaglio e coinvolge o può coinvolgere cento ruoli sociali: casalinga, inquilino, studente, soldato, operaio, contadino, moglie, figlio, disoccupato, utente del gas... Investe, di critica teorica e di critica pratica, cento aspetti dell'eterogestione, in forme per ora frammentarie ed episodiche, sempre recuperate dalle istituzioni, eppure contraddittoriamente sempre riproponendosi. Un fronte che non è in realtà un fronte, perché non ha affatto un andamento lineare e ricorda nell'accendersi e spegnersi qua e là di focolai di contestazione una guerriglia diffusa

e nient'affatto una guerra di trincea. È questa la sua forza, perché non si offre a uno scontro frontale che farebbe il gioco di un nemico ancora – e fino alla rivoluzione – più potente.

Se questa guerriglia può e deve crescere, come noi crediamo, e generalizzarsi e riuscire a riproporsi sempre più di quanto non venga recuperata, essa perverrà prima o poi al nodo dell'organizzazione. Deve il progetto autogestionario darsi strutture permanenti di collegamento? Credo di sì, perché l'autogestione è per sua natura sintesi di spontaneità e di organizzazione e perché il crescere del progetto rivoluzionario deve andare di pari passo con un crescere delle capacità auto-organizzative a tutti i livelli di complessità. Credo però che non debba darsi *una* forma e *una* struttura di collegamento, ma una molteplicità di forme e strutture connesse, in coerenza con il metodo autogestionario, in una struttura a rete tanto più fitta ed estesa quanto più cresce il progetto.

Un fronte che non è un fronte

L'autogestione delle lotte è, almeno nella sua enunciazione generale, un concetto quasi acquisito, è indiscutibilmente un elemento imprescindibile della strategia autogestionaria. Senza lotte autogestite non è concepibile l'approdo a una società autogestita. Ma a questo proposito si pone un ultimo quesito, ultimo in ordine di tempo, non di importanza: l'autogestione delle lotte è l'unica forma di autogestione possibile prima della rivoluzione e, insieme, è essa mezzo *sufficiente* a preparare le condizioni per la rivoluzione egualitaria e libertaria?

La risposta non è e non può essere categorica. Una risposta affermativa, per lo meno alla prima parte del quesito, sembra venire, sul piano logico, dall'affermazione generale secondo cui a) l'esistente non è autogestibile perché per sua natura antitetico all'autogestione, nelle sue singole parti come nel complesso; b)

d'altro canto un'autogestione parziale non può essere che cogestione, più o meno mascherata. Anche se non nego affatto la validità di questa affermazione, sono convinto però che ricavarne apoditticamente l'impossibilità o la valenza controproducente di esperimenti circoscritti di autogestione pecchi di rigidità logica. Applicando con rigidità quell'assunto, si potrebbe infatti arrivare all'impossibilità stessa dell'autogestione delle lotte, perché esse sono di fatto non pura negazione ma anche elemento dell'esistente, seppure conflittuale.

La realtà è assai più complessa e non si lascia circoscrivere da nessuna definizione semplice e assoluta. Chi può affermare senz'ombra di dubbio che l'autogestione di una comunità, di un'impresa, di un asilo, significhi necessariamente gestire un'*articolazione* dell'esistente e non invece una *contraddizione* dell'esistente? Se così fosse, se un determinato sistema socio-economico non ammettesse altro che il simile e l'assimilabile a sé, non si spiegherebbe la norma storica del mutamento, che è esattamente antitetica: il nuovo nasce e si sviluppa, con alterne fortune, avanzamenti e arretramenti, proprio a fianco se non addirittura in seno al vecchio. Così il comune artigiano e mercantile nel tessuto feudale, così l'industria capitalista nel tessuto corporativo, così la tecnoburocrazia nel tessuto capitalista...

Più convincenti sono le obiezioni centrate sulla *difficoltà* di costituire, sviluppare e difendere «isole» di autogestione. L'esperienza è ricca di fallimenti in questo senso. La LIP in Francia è un caso emblematico di insuccesso proprio perché è stata emblematica la spontanea scelta autogestionaria operata dai suoi lavoratori. In Italia, analoghe esperienze di autogestione intraprese dai lavoratori per sottrarre le aziende al fallimento della gestione padronale si sono regolarmente concluse con semplici rinvii del fallimento o si sono trasformate in semplici cooperative a gestione gerarchica e ad autosfruttamento intensificato. È dei giorni scorsi il fallimento della ex Fioravanti, una fabbrica di tortellini che nel 1974 visse un lungo periodo di autogestione. È

dei giorni scorsi anche la notizia, apparentemente opposta, che «è in attivo con l'autogestione l'ex Motta di Segrate» (pasticceria e cibi precotti per mense: cooperativa di centosessanta soci che ha preso il posto della precedente gestione Unidal). Le assenze per malattia, fa notare con soddisfazione il presidente, sono scese dal 20-30 per cento al 2-3 per cento. Lavoro meno alienante? No: intensificazione dell'alienazione per paura di perdere il posto in un periodo di crisi economica.

Anche in Spagna pare che si moltiplichino casi di «autogestione del fallimento padronale» in un'analogia situazione di crisi, con risultati non molto dissimili, stando almeno a quanto riporta «Ajoblanco» (n. 43, 1979), che conclude una malinconica rassegna di insuccessi con il domandarsi se siano in effetti possibili «isole di autogestione» e con la frase di un lavoratore: «Dopo tutte le difficoltà che abbiamo affrontato, siamo fermamente convinti che l'autogestione può realizzarsi solo in modo generalizzato e in un'altra società».

È dunque, se non logicamente, per lo meno praticamente impossibile che l'autogestione sopravviva (e a maggior ragione si sviluppi) entro le regole del gioco capitalistiche e/o tecnoburocratiche, stabilite *dalla e per la* divisione gerarchica del lavoro sociale? Tra il fallimento e l'assimilazione/integrazione non vi è *di fatto* uno spazio intermedio? Io sono di opinione diversa. Credo che non di impossibilità si tratti, ma di difficoltà, seppure di grande difficoltà. L'esempio della Comunidad del Sur di Montevideo, che per due decenni ha funzionato autogestendosi in pieno senso libertario ed egualitario, sia in quanto comunità sia in quanto impresa tipografica di medie dimensioni, sembra dimostrare che «isole di autogestione» sono in realtà possibili e che la loro sopravvivenza non è necessariamente connessa con una loro integrazione e neppure con una loro sostanziale innocuità. La Comunidad funzionava talmente bene da reggere a diverse ondate repressive ed era tanto poco innocua che dovettero schiacciarla manu-militari. A questo si

può obiettare che l'isola autogestionaria non è stata in grado di difendersi, ma alla dittatura militar-fascista uruguaiana non hanno tenuto testa né le centrali sindacali (le masse) né i Tupamaros (la lotta armata).

Io credo dunque che isole di autogestione siano possibili e che esse, tra mille ostacoli e cento fallimenti, possano e debbano diventare arcipelago. Sempre meno isole in realtà e sempre più nodi di una rete che collega le unità autogestite non solo tra di loro ma anche e soprattutto con il settore dell'autogestione delle lotte, di cui devono essere in un certo senso l'estensione «realizzata», in un rapporto di rafforzamento reciproco che ne esalta vicendevolmente le potenzialità di sviluppo e le capacità di difesa. Si tratta di riuscire a superare la soglia di rigetto o assimilazione da parte del vecchio organismo sociale gerarchico. Oltre quella soglia, l'autogestione non può più essere né assimilata né rigettata.

La gramigna sovversiva

Una simile rete di cooperative, organismi di lotta, comunità, associazioni culturali consente di moltiplicare in progressione crescente le contraddizioni del sistema gerarchico, moltiplicando nel frattempo le «situazioni» pedagogiche dell'autogestione e riducendo inversamente la capacità repressiva/integrativa dell'esistente. Gramigna sovversiva, l'autogestione può intrufolarsi in ogni fessura, in ogni screpolatura, radicarvisi e sgretolare il calccestruzzo del sistema, e diffondersi oltre proprio come quell'erba infestante, con la stessa cocciuta resistenza alla siccità e ai veleni, con la stessa formidabile capacità di moltiplicazione, con la stessa facoltà di rispondere alle mutilazioni rigenerando una nuova pianta da ogni frammento.

Così, facendosi la lotta anche vita di ogni giorno e la vita di ogni giorno anche lotta; garantendosi contro i simmetrici peri-

coli dell'autoemarginazione (felice forse, ma solo *forse*), delle realizzazioni microutopiche, della dispersiva fatica di Sisifo della conflittualità funzionale al sistema, delle impazienti fughe in avanti necessariamente di corto respiro e dei ritardi da scollamento intellettualistico con la realtà; esplicando tutta la sua ricchezza di metodo, l'autogestione può saldare i singoli momenti di una lunga marcia attraverso il «personale» e il «politico», di una strategia rivoluzionaria che, attraverso una quotidiana, incessante destrutturazione del potere nelle infrastrutture psichiche, nelle strutture istituzionali, nelle sovrastrutture ideologiche, faccia crescere una controsocietà libertaria ed egualitaria negli interstizi della società gerarchica, fino a spezzarne la coerenza e la coesione complessiva, fino a invertire il rapporto di forze tra vecchio e nuovo. Allora il bisogno di anarchia può e deve rompere il guscio che lo nega, ed è la rivoluzione.

Appendice

Dopo l'orgia di partecipazione generalizzata delle pagine precedenti, voglio ora aggiungere, a parziale antidoto, un brano tratto dalla relazione di Henri Desroche al seminario internazionale sull'autogestione e la partecipazione operaia in Europa (Bologna 1970): «È una prima proposta o una prima ipotesi: l'aspirazione alla partecipazione è correlata a un'aspirazione a *prendere le distanze*. L'impegno nell'impresa è correlato a un *disimpegno* dall'impresa. La propensione a essere al di dentro della gestione è correlato a un'altra propensione a essere *al di fuori* della gestione. Se questa correlazione non è tenuta in considerazione, la partecipazione rischia di diventare un peso o di incontrare l'indifferenza e l'assenteismo. Questa trappola potrebbe diventare temibile nell'eventualità di una partecipazione generalizzata, [...] di una repubblica economica integrale, in cui ogni cittadino cosciente e organizzato avrebbe il diritto e il dovere di partecipare

a tutti gli insiemi industriali, agricoli, bancari, sociali, socio-culturali da cui dipende la sua vita, e di conseguenza sarebbe obbligato a farli dipendere dalla sua coscienza e dal suo dominio. Con invito, dunque, a comprendere e a dominare non solo rapporti morali ma anche rapporti amministrativi, bilanci, conti di perdite e profitti, ecc. Con invito complementare alla presenza in assemblee, riunioni, commissioni, comitati, ecc., naturalmente con la registrazione e qualificazione di tale presenza secondo l'intensità della partecipazione: attiva, semi-attiva o inattiva. Si può immaginare che la situazione diventerebbe tale da essere simile a quella delle esperienze in cui, in laboratorio, si toglie a un individuo, anche addormentato, ogni possibilità di sognare. E di fronte al pericolo nevrotico di una tale situazione, il terreno della partecipazione potrebbe elaborare qualche soluzione. Sia, ad esempio, un diritto alla *non partecipazione*, come in quei luoghi in cui si paga due volte più caro il diritto di mettere sul giradischi un disco silenzioso per ottenere un breve lasso di tempo senza baccano. Sia, ancora, un'automazione integrale, grazie a supermemorie centrali, di tutti quei processi 'comitatocratici' concepiti dall'attività partecipativa nel suo stadio artigianale. In un caso come nell'altro, una partecipazione contenuta da un *distanziamento*. 'Niente è buono senza misura', faceva notare Durkheim, che sottolineava come i due tipi di società con il numero più alto di suicidi fossero sia le società a individualismo eccessivo e socializzazione insufficiente, sia al contrario le società a individualismo insufficiente e socializzazione eccessiva».

Riferimenti bibliografici

Data la natura di questo scritto, che espone un filo di pensiero non ancora del tutto sgrovigliato e alcune riflessioni sorte come «reazione chimica» all'incontro tra il mio anarchismo e la variegata/monotona/ricca/contraddittoria/stimolante/irritante/originale/ingannevole/libertaria/cripto-autoritaria cultura dell'autogestione, ho di proposito evitato note di riferimento bibliografico. Indico qui di seguito i libri che in una lettura un po' disordinata hanno accompagnato le mie riflessioni:

Pietro BELLASI, Michele LA ROSA, Giovanni PELLICCIARI (a cura di), *Fabbrica e società, Autogestione e partecipazione operaia in Europa*, Angeli, Milano, 1974.

Alfredo BONANNO, *Autogestione e anarchismo*, La Fiaccola, Ragusa, 1975.

Murray BOOKCHIN, *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press, Berkeley, 1971.

Yves BOURDET, *Teoria politica dell'autogestione*, Nuove Edizioni Operaie, Roma, 1977.

Yves BOURDET, *Per l'autogestione. Analisi e prospettive*, Moizzi, Milano, 1976.

Yves BOURDET, *L'Éspace de l'autogestion*, Galilée, Paris, 1978.

Pierre CLASTRES, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977.

Franco CRESPI, *Teoria sociologica e socializzazione del potere*, Angeli, Milano, 1974.

Henri DESROCHE, *Autogestione, partecipazione e associazionismo cooperativo*, in *Fabbrica e società*, cit.

Félix GARCÍA, *Coherencia libertaria (1)*, *Pedagogía y organización*, «Bicicleta», n. 15, 1979, pp. 48-49.

Milojko DRULOVIĆ, *La democrazia autogestita*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Piero FLECCIA, *La cultura della viltà*, Emme, Milano, 1978.

Roberto GUIDUCCI, *La diseguaglianza tra gli uomini*, Rizzoli, Milano, 1977.

Roberto GUIDUCCI, *Un mondo capovolto*, Rizzoli, Milano, 1979.

Michele LA ROSA, Mauro GORI (a cura di), *L'autogestione. Democrazia politica e democrazia industriale*, Città Nuova, Roma, 1978.

Georges LAPASSADE, *L'autogestione pedagogica*, Angeli, Milano, 1973.

René LOURAU, *L'Autogestion comme condition du dépérissement de l'État*, «Auto-gestion et socialisme», n. 41-42, 1978, pp. 145-165.

- René LOURAU, *Lo Stato incosciente*, elèuthera, Milano, 1988.
- Roberto MASSARI, *Le teorie dell'autogestione*, Jaca Book, Milano, 1974.
- NOIR ET ROUGE, *Lo Stato, la rivoluzione, l'autogestione*, La Fiaccola, Ragusa, 1974.
- Philippe OYHAMBURU, *La Revanche de Bakounine ou de l'anarchisme à l'autogestion*, Entente, Paris, 1975.
- Gian Paolo PRANDSTRALLER, *Felicità e società*, Comunità, Milano, 1978.
- Pierre ROSANVALLON, *L'età dell'autogestione*, Marsilio, Venezia, 1978.
- Menahem ROSNER, *L'Autogestion industrielle dans les kibbutzim*, «Sociologie du travail», n. 1, janvier-mars 1974.
- Ernst Friedrich SCHUMACHER, *Il piccolo è bello*, Moizzi, Milano, 1977.
- Leonardo TOMASETTA, *Partecipazione e autogestione*, il Saggiatore, Milano, 1972.
- John F. TURNER, *L'abitare autogestito*, Jaca Book, Milano, 1978.
- Roberto VILLETTI (a cura di), *Socialismo e divisione del lavoro*, Mondoperaio, Roma, 1978.

Fonte: *La gramigna sovversiva, note di anarchismo in salsa autogestionaria e di autogestione in salsa anarchica*, relazione scritta per il convegno internazionale di studi sull'«Autogestione», Venezia, 28-30 settembre 1979, poi pubblicata in «Interrogations», n. 17-18, 1979.

Per una definizione dei «nuovi padroni»

Le «scienze» sociali sono un'inevitabile mescolanza di elementi oggettivi ed elementi soggettivi. Nell'impossibilità di eliminare gli elementi soggettivi, una loro parziale «neutralizzazione» consiste nel prenderne coscienza e nell'esplicitarli. Una definizione del «punto di vista» dello studioso andrebbe utilmente inserita nella metodologia di ogni studio sociologico, economico, politologico, ecc., assieme alla definizione delle finalità perseguite, della terminologia, della tecnica impiegata. Questo vale sia per studi descrittivi (la «descrizione» non è mai neutrale), sia a maggior ragione per studi interpretativi, per teorie che vogliono essere «una rete per catturare il mondo, per razionalizzarlo, interpretarlo e dominarlo».

Preciso dunque che sono anarchico e che la mia prospettiva è quella di chi studia una realtà sociale che rifiuta, per fornire a sé, ai suoi compagni e ai movimenti sociali di cui egli ed essi sono parte, gli strumenti conoscitivi più adeguati possibili per la trasformazione di questa realtà. Mia convinzione è che l'eguaglianza sociale sia desiderabile e che libertà ed eguaglianza siano

due dimensioni dello stesso fenomeno e che quindi il potere vada azzerato (o distribuito tra tutti in parti eguali, che è la stessa cosa), in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue forme.

Queste sono le premesse a-razionali da cui parte la mia analisi delle strutture sociali e, nella fattispecie, della nuova classe dominante. Chiarito questo, per onestà intellettuale e per consentire un proficuo confronto con studiosi di altre ideologie presenti a questo convegno, aggiungo tuttavia che a mio avviso, se c'è un'ideologia che, lungi dall'essere di ostacolo alla scienza, le è di stimolo nella percezione e nella comprensione di un fenomeno come quello che è oggetto del presente incontro, questa è l'ideologia anarchica. L'anarchismo, seppure storicamente nato soprattutto come espressione di un movimento sociale anticapitalista, si è sin dall'inizio configurato come una più generale negazione di ogni e qualsiasi forma di diseguaglianza sociale, impegnandosi teoricamente e praticamente nella critica e nella lotta contro la presente dominazione di classe e al contempo contro la possibilità che dalla distruzione o trasformazione di questa se ne avvii un'altra. Non è un caso che la prima prefigurazione dei «nuovi padroni» sia quella di Bakunin sulla «burocrazia rossa». Nel frattempo la «scuola» marxista «prevedeva» il socialismo come inevitabile sbocco delle «contraddizioni capitaliste». Se non si vogliono attribuire le preoccupazioni e le previsioni anarchiche a chiaroveggenza divinatoria, bisogna riconoscere che la quasi ossessiva e caratteristica attenzione dedicata alla natura e al ruolo dello Stato e più in generale dell'autorità, lungi dall'essere di ostacolo all'oggettività del pensiero sociale di matrice libertaria, si sia rivelata uno stimolo positivo.

Escludendo che, di fronte a un fenomeno sociale così vasto e di tali e tante implicazioni quale il sorgere e l'affermarsi di una nuova forma di dominio sociale, sia possibile un approccio «neutrale», tre sono sostanzialmente le posizioni soggettive di chi prende in considerazione tale fenomeno.

La prima è quella di chi vede e interpreta da una prospettiva egualitaria che non confonde tra loro differenti forme di dominazione sociale, né privilegia l'una sull'altra. È – o vorrebbe essere – la nostra posizione. La seconda esprime le resistenze al mutamento dei vecchi padroni, i quali negano il fenomeno per esorcizzarlo oppure ne evidenziano solo gli aspetti negativi, «regressivi». È quella che meno ci interessa, in quanto esprime palesemente l'ideologia borghese. La terza posizione (che comprende tutte le versioni del socialismo autoritario, da quello riformista a quello rivoluzionario) porta anch'essa alla negazione ideologica del fenomeno, sia pure per diversi motivi e con diverse argomentazioni, oppure a una più o meno netta apologia del fenomeno, che viene visto e descritto come «progressivo» o come potenzialmente «progressivo» (a certe condizioni, posto che, ecc.). Un caso particolare di questa posizione è costituito da quei pochi studiosi di matrice ideologica socialista che riconoscono e descrivono la nuova classe e ne denunciano la natura non socialista, ma che trovano nella loro ideologia disegualitaria ostacoli, forse insormontabili, a comprendere appieno e senza reticenze il fenomeno, finendo con il negare natura di classe a forme specifiche, reali o progettuali, di dominio tecnoburocratico.

Un esempio di questa affermazione ce lo dà proprio Luciano Pellicani, quando in un recente numero di «Mondoperaio» critica l'«anarchismo», cioè l'egualitarismo libertario, di Guiducci e gli contrappone un modello di società e un modello di «autogestione» corrispondenti grosso modo a quello che Gurvitch definisce «società pianificate secondo i principi del collettivismo pluralista decentralizzatore». Pellicani, pur avendo – *rara avis* – riconosciuto e denunciato l'ascesa dei nuovi padroni all'Est e all'Ovest, finisce con il proporci come società socialista una variante tecnoburocratica in cui il potere dei nuovi padroni sarebbe *ridotto* dall'esistenza del mercato e *controllato* da forme di democrazia politica ed economica.

Numerose e contraddittorie sono le rappresentazioni della

struttura sociale, inequivocabile dimostrazione dell'importanza fondamentale che assumono nelle scienze sociali gli elementi soggettivi, ideologici. Queste rappresentazioni sono insieme riflesso (più o meno soggettivamente deformato) della realtà e schema interpretativo dei fenomeni statici e dinamici. Di nuovo oggettività e soggettività, scienza e ideologia. Ne fa ulteriore fede la confusione terminologica, perché neppure i termini – segni del linguaggio sociologico, economico, politico – sono neutrali.

Non è quasi mai casuale né insignificante la scelta di un termine al posto di un altro, e non è privo di interesse, anche se marginale rispetto al presente studio, capire perché lo stesso concetto (o apparentemente tale) sia espresso con termini diversi e concetti diversi (o apparentemente tali) con lo stesso termine. Tra la realtà sociale e la sua rappresentazione vi è il filtro ideologico che si esprime anche nei termini e nel loro valore evocativo di emozioni e di associazioni di idee. Si pensi solo all'enorme potere evocativo che ha oggi il termine «classe». Oltre a ciò, naturalmente, c'è tutto il contributo, in confusione terminologica, della confusione concettuale di singoli studiosi e della loro involontaria approssimazione verbale, ma ciò è in questo contesto di secondaria importanza. Chi si avventura in questo labirinto terminologico, venendo alle prese con classi, caste, strati, ceti, élite, quasi-classi e sotto-classi, può, seppure con un certo sforzo, semplificare il mondo delle rappresentazioni sociali individuando in sostanza pochi schemi interpretativi, soprattutto se riferiti alla realtà sociale a noi contemporanea.

Lo schema interpretativo più noto, antico e diffuso è quello «dicotomico» o «bipolare», quello cioè che divide la società in due classi. È una distinzione che ha un'elementare, precisa rispondenza nella coscienza popolare (i ricchi e i poveri, i governanti e i governati, chi comanda e chi obbedisce) e che ritroviamo in numerosi pensatori, a partire da Platone e fino ai nostri giorni, e che ha avuto in Marx la più fortunata espressione. Que-

sto schema, in cui le due classi (i due poli della società) sono collegate e opposte da un conflitto antagonistico di interessi, consente di concentrare l'attenzione su quella che è considerata la contraddizione fondamentale, trascurando volutamente o involontariamente le divisioni e le contraddizioni sociali secondarie (o considerate tali). Perciò esso appare un utile strumento analitico e operativo a quei rivoluzionari che vogliono, attraverso una semplificazione concettuale, identificare l'antagonismo su cui far leva, rafforzando la «coscienza di classe» del polo dominato e sfruttato. Esso però ha anche dimostrato i suoi limiti e la sua pericolosa ambiguità, soprattutto nella versione marxista, che confonde in un unico meccanismo due forme di antagonismo e di lotta di classe fondamentalmente diverse: quella tra dominanti e dominati (padroni/schiavi, feudatari/servi della gleba, borghesi/proletari) e quella tra detentori del dominio e aspiranti-al-dominio, ovvero tra vecchi e nuovi padroni.

Il meccanismo con cui il marxismo dichiara l'inevitabilità del socialismo come sbocco delle contraddizioni capitaliste e come conclusione della storia della lotta di classe (della «preistoria dell'umanità») è in sostanza un gioco di prestigio sociologico-filosofico, con cui si fa concludere una serie di lotte di classe del secondo tipo (cioè una successione di classi dominanti) con una lotta di classe del primo tipo, mediante l'attribuzione all'«ultima» classe sfruttata, il proletariato industriale, di eccezionali qualità palinogenetiche. In concreto e con riferimento alla dinamica sociale contemporanea, lo schema bipolare, per lo meno nella versione marxista, dopo aver esaurito tutta la sua utilità come strumento di comprensione del modello di dominazione e sfruttamento capitalistico, va palesando sempre più la sua inapplicabilità alla dinamica evolutiva tardo-capitalistica e ancor più alla realtà post-capitalistica. Anziché chiarire ciò che sta avvenendo, esso lo rende inintelligibile, divenendo così strumento ideologico di mistificazione cosciente o inconsapevole dei nuovi padroni.

Se lo schema a due classi, definite l'una in opposizione all'altra, è l'espressione estrema della tendenza a mettere il più possibile in risalto l'importanza della divisione conflittuale di classe, così la tendenza opposta – a mascherare, diluire, confondere gli antagonismi sociali – si esprime in schemi interpretativi graduati, usati soprattutto dalla sociologia americana. La società è cioè vista come la sovrapposizione di più classi, o meglio strati (tre, quattro, sei, cento, infiniti) definiti secondo uno o più parametri (ricchezza, prestigio, ecc.). Al limite, questo tipo di rappresentazione sociale arriva a definire una società senza classi (pur non negando al contempo l'innegabile, cioè la disegualianza). Questo schema a-classista disegualitario, curiosamente lo troviamo riferito sia alla società americana sia a quella russa ad opera di sociologi apologeti rispettivamente dell'uno e dell'altro sistema. Siamo, appunto, al limite; anzi, già oltre il limite della scienza e in piena ideologia giustificatrice.

In alternativa al concetto o al termine di «classe dominante», a partire dalla fine dell'Ottocento sono entrate nel bagaglio terminologico e concettuale della sociologia l'élite e la «classe politica» o «classe dirigente». Queste categorie, tra loro analoghe, e il corrispondente modello sociologico (che a seconda degli autori e del contesto può essere una versione particolare sia dello schema bipolare, sia di quello graduato o addirittura di quello a-classista disegualitario) hanno per noi in questa sede un duplice seppure marginale interesse. In primo luogo, esse ci appaiono per lo più come rappresentazione-giustificazione ideologica della gerarchia sociale, applicabile – e applicata – al fenomeno dei nuovi padroni. In secondo luogo, una lettura critica degli «elitisti» consente di arricchire e completare la comprensione dei meccanismi del potere e in particolare del potere politico e burocratico.

Qual è lo schema interpretativo che a noi, data la nostra prospettiva ideologica, risulta più utile per conoscere e comprendere la realtà contemporanea, al fine di mostrarne i meccani-

smi di dominazione e sfruttamento, di prevederne le tendenze dinamiche e di intervenire per trasformare il conflitto sociale in consapevole lotta egualitaria e libertaria? Noi crediamo di averlo individuato in uno schema che, partendo dal modello bipolare, lo modifica e lo arricchisce in modo tale da superarne i limiti e l'ambiguità. Innanzi tutto sovrapponendo il *duplic*e schema bipolare del *duplic*e antagonismo di classe dominati/dominanti e dominanti/aspiranti-al-dominio. Il che porta a identificare, nei prodotti storici di intensa dinamica sociale e di transizione da un sistema di dominazione a un altro, tre classi fondamentali: due in lotta *per* il potere e una in lotta *contro* il potere. E questo è per l'appunto il caso dell'epoca che stiamo vivendo. Inoltre la divisione in classi, nelle strutture complesse della società industriale, va completata con una suddivisione in strati sovrapposti. Lo strato superiore della classe dominante può coincidere con il concetto di élite dirigente così come lo strato inferiore della classe dominata corrisponde al cosiddetto sottoproletariato. Tra classe dominante e classe dominata v'è una gradazione apparentemente continua di strati intermedi che non costituiscono classe in senso proprio secondo il nostro schema, perché non si definiscono in modo *antagonistico* con altre classi, e perciò non sono soggetti attivi del conflitto di classe. Abbiamo detto che questi strati medi costituiscono una gradazione *apparentemente* continua tra classi dominate e classi dominanti. In realtà, se lo strato medio più basso sembra sfumare (come livello e stile di vita) nella classe dominata e quello più alto nella classe dominante, questi strati pur eterogenei sono nel complesso più omogenei tra di loro che con le classi dominanti o dominate; si caratterizzano funzionalmente rispetto alle une e alle altre; e la mobilità al loro interno è assai maggiore che verso l'alto o verso il basso della gerarchia sociale, il che rivela la presenza di strozzature o barriere di classe.

All'interno di questo modello interpretativo, secondo quale criterio definiamo le due o tre classi fondamentali? Ciò che

determina l'appartenenza di classe è la posizione occupata nella *divisione gerarchica del lavoro sociale*, con riferimento ai contenuti in potere di tale posizione, cioè a seconda che essa comporti l'esercizio del potere (classi dominanti) o simmetricamente la sottomissione a esso (classi dominate). Va da sé, date le precedenti definizioni, che non riteniamo che il potere sia e possa essere distribuito in una gradazione continua ma che esso, pur stratificato, si «condensi» (come esercizio e come sottomissione) in determinate aree sociali. Come abbiamo già visto, in questa piramide la stratificazione presenta discontinuità qualitative, come nell'arcobaleno la sfumatura cromatica non impedisce la determinazione dei singoli colori-base.

L'adozione del criterio «potere» (o «autorità») può apparire di derivazione ideologica. E forse lo è. Tuttavia non ci pare che lo stimolo ideologico in questo caso faccia violenza al rigore scientifico. Ci pare al contrario che l'adozione di questo criterio sia non solo «soggettivamente» utile al nostro operare egualitario e libertario, ma anche «oggettivamente» utile per una generale teoria della diseguaglianza sociale che ne consente l'applicazione ai più diversi contesti sociali, dalla «società asiatica» al capitalismo, dal feudalesimo alla società post-capitalistica, anche se ognuno di essi presenta, beninteso, *particolari* modi e meccanismi. Identificare quanto vi è di strutturalmente costante nei rapporti di dominazione e di sfruttamento è, crediamo, altrettanto importante, scientificamente non meno che operativamente, che identificare quanto vi è in essi di storicamente variabile.

Nel corso degli ultimi cinquanta-sessanta anni, in tutto il mondo, rilevanti trasformazioni si sono verificate negli assetti economici e politici. Trasformazioni che a nostro avviso significano un mutamento nella struttura di classe, nelle forme del dominio sociale e in particolare nell'ambito dei rapporti economici, cioè nelle forme dello sfruttamento. Un terzo dell'umanità è organizzato in forme che si dicono socialiste, in cui la

proprietà privata dei mezzi di produzione ha lasciato completamente o largamente il posto alla proprietà statale e il mercato è stato sostituito dalla programmazione. Due categorie economiche fondamentali del capitalismo sono dunque indubitabilmente scomparse. D'altro canto, anche nei paesi capitalisti si sono avuti sviluppi di grande significato nelle istituzioni del potere economico e politico, che manifestano tendenziali analogie a un superamento, o quanto meno a un fondamentale mutamento, delle strutture capitaliste. Prima di applicare il nostro modello, verificandone la validità interpretativa, non è inutile vedere in quale altro modo (e con quale utilità) ci si può accostare al fenomeno.

Vi sono sostanzialmente due interpretazioni. Nella prima troviamo chi lo vede come un nuovo dominio di classe (o di élite) o comunque un nuovo modello di società. Vi ritroviamo, come abbiamo già avuto modo di accennare, sia «apologeti» sia «detrattori» dei nuovi padroni, sia modelli bipolari più o meno adattati sia schemi graduati. Vi troviamo, infine, analisi che riconoscono le analogie tra quanto avviene all'Est e all'Ovest, attribuendole a un unico fenomeno, e analisi che identificano solo nel «socialismo di Stato» una nuova realtà, di qualità diversa dall'evoluzione in atto nei paesi capitalisti.

Nella seconda troviamo la maggior parte degli studiosi di matrice marxista (solo pochi marxisti, per lo più eterodossi, rientrano nella prima categoria), ovvero quelli fedeli all'ortodossa convinzione che dopo il capitalismo viene il socialismo. Pertanto questi o affermano che sia all'Ovest sia all'Est siamo di fronte a sistemi capitalisti (rispettivamente «capitalismo monopolistico» e «capitalismo di Stato», alias «capitalismo monopolistico di Stato»), oppure dichiarano, più o meno spudoratamente, che in Cina e nell'URSS c'è il socialismo (solo nella prima o in entrambe, a seconda dei gusti), cioè una società senza classi o con classi «non antagonistiche» e comunque senza classe dominante. Il problema dei nuovi padroni, per costoro, non esiste. Non ci sono nuovi padroni.

Mentre nella prima categoria di interpretazioni troviamo analisi, schemi, definizioni, che pur non convincendoci del tutto indicano uno sforzo di vedere e capire, uno sforzo di lucidità intellettuale, con la raccolta sistematica di una buona quantità di dati, nella seconda categoria troviamo quasi solo titanici sforzi di «teologia» socio-economica, degni di miglior causa, per costringere la realtà nei sacri schemi, per dimostrare che in URSS e/o in Cina non ci sono padroni o, se ci sono, si tratta, di «funzionari del capitale», di «borghesia di Stato» o, con certa pesantezza barocca, di «borghesia monopolistica burocratica di Stato». E all'Ovest? All'Ovest niente di nuovo: solo «forme» o «varianti», «frazioni» o «settori» della borghesia oppure borghesia *tout court*, con un po' di «ceto medio».

Quel che più conta è che in queste analisi la terminologia non è dovuta a inerzia lessicale, per cui a «cose» nuove si applicano parole vecchie o parole vecchie ritoccate (ad esempio, in spagnolo l'automobile si chiama *coche*, cocchio, e in inglese *motor car*, carro a motore), ma proprio alla convinzione che quelle «cose» (le categorie economiche e sociali) non siano sostanzialmente nuove. Se si parla di capitalismo, è perché si intende proprio parlare di capitalismo e non di una nuova forma di sfruttamento che chiamiamo capitalismo in mancanza di un termine più appropriato. Quando si dice borghesia, si intende proprio borghesia capitalista e non una nuova classe dominante che chiamiamo ancora borghesia, eccetera. E così via anche con capitale, plusvalore, salario, massimizzazione e caduta tendenziale del profitto. Si tratta di categorie concettuali che, applicate a una realtà profondamente diversa da quella per la quale vennero forgiate come strumenti conoscitivi, si rivelano di ostacolo anziché di aiuto, cariche di significato emozionale ma vuote di valore euristico, e in più pericolosamente disponibili alla mistificazione.

Le analisi più grossolane di questa categoria le troviamo tra gli ideologi ufficiali degli Stati sedicenti socialisti; quelle più prossime al comune senso della ragione tra i marxisti occiden-

tali non dogmatici; quelle più indigeste tra i marxisti-leninisti-più-o-meno-maoisti. Poco sopravvive del filone interpretativo trotskista. Possiamo citare, come curiosità, la formula del tardo-trotskista Naville: in URSS («socialismo di Stato») c'è una sola classe produttiva – quella dei salariati, suddivisa in «sotto-classi o strati o categorie particolari», i cui redditi si differenziano costantemente, accentuando la loro disparità, creando opposizioni e contraddizioni, e stabilendo «un sistema di sfruttamento reciproco» – e c'è uno «Stato dominante», la burocrazia. A parte la bizzarria di quello «sfruttamento reciproco» e di questa articolazione sociale in una classe e in uno «Stato», si tratta grosso modo di uno schema graduato con élite dirigente.

Proprio ai margini del trotskismo, alla fine degli anni Trenta del Novecento matura l'analisi di Bruno Rizzi, esposta dapprima in *La Bureaucratisation du monde* e poi sviluppata e arricchita in scritti successivi. Rizzi parte dalla constatazione che in URSS non c'è più capitalismo, né palesemente vi è socialismo. Riconosce nella burocrazia una nuova classe dominante che ha sostituito i capitalisti e che ha stabilito un nuovo sistema socio-economico di sfruttamento basato su un diverso rapporto di produzione. Allarga poi il campo di osservazione ai regimi nazifascisti e vi ravvisa solidi elementi di somiglianza con le strutture «sovietiche» non tanto al livello impressionistico delle forme politiche dittatoriali quanto a quello più sostanziale dell'economia e dei rapporti di classe. Analogie evolutive Rizzi le trova anche nel New Deal americano e arriva a delineare un quadro complessivo dell'ascesa e dell'instaurarsi del nuovo dominio di classe, di cui il «collettivismo burocratico» dell'URSS è la forma più compiuta. Dapprima Rizzi vede il nuovo sistema come progressivo, fase intermedia tra capitalismo e socialismo, e la burocrazia come «ultimissima» classe dominante, ulteriore tappa da aggiungere al modello storico dialettico di Marx. Nel corso stesso della stesura de *La Bureaucratisation du monde*, e più nettamente nello

sviluppo successivo del suo pensiero, Rizzi identifica invece nel «collettivismo burocratico» un fenomeno regressivo e vi trova affinità strutturali con il sistema feudale. La tesi di Rizzi, cui Trockij oppone una critica poco convincente e, forse, poco convinta, non conobbe molta fortuna né nell'ambiente trotzkista, né più in generale in quello marxista, né tanto meno negli ambiti accademici delle scienze sociali. Solo recentemente è stato «riscoperto» in qualche misura e, omaggio postumo, un'edizione del suo *Il collettivismo burocratico* è uscita dopo la sua morte, con prefazione del segretario del PSI, Bettino Craxi.

L'analisi di Rizzi e la sua rivalutazione tardiva hanno, crediamo, anche un valore emblematico. Vi tocchiamo con mano quanto il buon senso, unito a un tenace anticonformismo e a una certa genialità intuitiva, sia stato più fecondo di risultati di tanta erudizione accademica o para-accademica. Una lezione per gli intellettuali di mestiere. Tuttavia, a nostro avviso, l'opera di Rizzi indica anche i limiti di una teoria sociale che vuole essere generale e nel contempo è tutta centrata sugli aspetti economici del potere sociale. Di qui l'attenzione esclusiva che egli dedica allo studio del rapporto di produzione, fino a concentrare l'analisi sull'unità di produzione aziendale. Il che lo porta da un lato a un'originale «rilettura» delle società pre-capitaliste (patronato, feudalesimo, ecc.), ma dall'altro a bizzarre formulazioni della «azienda socialista» e, per quanto riguarda il «collettivismo burocratico», a una tanto palese quanto inconsapevole contraddizione interna, con l'attribuzione alla classe dominante della burocrazia politica e non dei dirigenti d'azienda. Inoltre, la sua impostazione «economicistica» limita la sua pur ampia percezione del fenomeno, portandolo ad esempio a negare la natura di «nuovi padroni» ai manager delle grandi imprese tardo-capitalistiche. Viceversa, la nostra definizione della struttura di classe sulla base del potere consente più agevolmente una visione generale dei nuovi padroni, sia nei paesi post-capitalistici sia in quelli

tardo-capitalistici, in realtà cioè in cui il politico e l'economico sono fusi o in progressiva fusione, in cui la distinzione tra struttura e sovrastruttura fa parte di un armamentario concettuale obsoleto.

Nei paesi post-capitalistici è chiaramente identificabile la struttura socio-economica corrispondente al dominio incontrastato di classe dei nuovi padroni. Pur presentando differenze per taluni aspetti, i loro tratti fondamentali sono comuni. L'assorbimento nello Stato di tutte le funzioni sociali identifica la gerarchia sociale nella gerarchia statale e dunque nei vertici dello Stato la classe dominante. La sostituzione della proprietà privata con la proprietà statale dei mezzi di produzione significa la loro appropriazione collettiva, «di classe», da parte dei padroni dello Stato, i quali, sempre come classe, si sono appropriati anche di quelli che Ossowski chiama «mezzi di costrizione» (apparato militare e repressivo) e «mezzi di consumo» (controllo sulla distribuzione di beni e servizi).

I nuovi padroni estorcono, come classe, pluslavoro sociale attraverso il complesso meccanismo della programmazione (che fissa tutti i valori del circuito di produzione-distribuzione-consumo) e se ne appropriano individualmente sotto forma di privilegi peculiari: non solo alti livelli retributivi ma anche – e forse soprattutto – consumi semi-gratuiti o riservati, come appartamenti di lusso e «seconda casa», negozi esclusivi, viaggi all'estero, istruzione superiore assicurata per i figli, ecc. Il che, in termini monetari, secondo taluni analisti, ammonterebbe nell'URSS a un 50-100 per cento aggiuntivo rispetto allo stipendio ufficiale (cui si aggiungerebbero – tutto il mondo è paese – compensi accessori più o meno ufficiosi). Se si pensa che la distanza tra i salari dei lavoratori più umili e i compensi ufficiali per le funzioni di vertice è già pari o quasi a quella in vigore nei paesi tardo-capitalistici, si può constatare come la voracità dei nuovi padroni (la quota da loro consumata di surplus sociale) non sia inferiore a

quella dei vecchi padroni, nonostante un'apparente maggiore «austerità di costumi».

I «consumi riservati» sono un dato importante non solo perché costituiscono reddito mascherato ma perché contribuiscono a dare una connotazione di «Stato» (nel senso di classe con prerogative istituzionalizzate) ai nuovi padroni. Un'altra caratteristica dello stesso segno è la *nomenklatura*, cioè l'elenco semi-segreto delle funzioni superiori (250.000?) cui nell'URSS si accede solo per designazione degli organi direttivi del partito, che sembrano corrispondere alle funzioni della classe dominante, cioè alle funzioni del potere. Così alla classe si accede soltanto per cooptazione, mediante il passaggio non solo sostanziale ma anche formale della barriera di classe tra i ruoli sociali intermedi (ceto medio) e quelli decisionali. Di questa *nomenklatura* fanno parte i tecnocrati delle più importanti imprese e dei complessi industriali, i funzionari superiori dell'amministrazione statale, gli alti ufficiali dell'esercito e della polizia, e naturalmente i dirigenti del Partito comunista, il cui vertice costituisce lo strato superiore, l'élite della classe dominante.

Il partito ha una funzione fondamentale nella struttura post-capitalistica. Il partito (che nell'URSS riunisce il 10 per cento circa della popolazione) attraversa verticalmente la società, dai livelli medio-inferiori al vertice, con l'esclusione degli strati sociali più bassi, in una gerarchia sovrapposta alla gerarchia statale, come una Chiesa nello Stato. Ai massimi livelli, tuttavia, le due gerarchie *si identificano*. Al di sotto di quest'area dominante della scala gerarchica meritocratica, in cui il «merito» tecnico-amministrativo e il «merito» politico sono scanditi da una rigida selezione scolastica e da un'altrettanto rigida selezione partitica, al di sotto dei «nuovi padroni» e al di sotto di un ceto medio amministrativo, tecnico-professionale, culturale, ecc. (che gode di qualche privilegio economico, ma di scarso – e delegato – potere sociale), c'è la grande maggioranza dei lavoratori esecutivi delle campagne, delle industrie e dei servizi. Moderni

schiavi di Stato, privati anche delle uniche libertà economiche concesse dal capitalismo ai proletari: quella di vendere la propria forza lavoro al migliore offerente e quella di lottare assieme ai propri compagni di classe per ottenere condizioni più tollerabili di lavoro e di vita.

Cardine della struttura economica post-capitalistica è, come si diceva, la programmazione, che sostituisce il mercato sia dei mezzi di produzione, sia dei prodotti, sia della forza lavoro. È il piano che decide non solo qualità e quantità dei prodotti, ma anche investimenti, prezzi e livelli salariali, al di fuori di ogni meccanismo mercantile. Categorie come salario, prezzo, ecc., hanno perciò significato economico ben diverso dalle corrispondenti categorie capitalistico-mercantili: persiste la terminologia, ma sono mutati i rapporti che essa identifica.

Se consideriamo la struttura di classe dei paesi che abbiamo definito tardo-capitalistici, troviamo che al livello dominante della divisione gerarchica del lavoro sociale, al livello del potere, accanto e insieme a ruoli di tipo capitalistico ci sono ruoli di tipo tecnocratico e burocratico, ruoli simili quelli della classe dominante dei paesi post-capitalistici. Troviamo cioè, a livello di *classe* dominante e anche a livello di élite dirigente, una commissione di vecchi e nuovi padroni che si dividono le funzioni sociali dirigenti sia nell'ambito economico, sia in quello politico, sia in quello intermedio, di crescente estensione, politico-economico.

Se consideriamo il fenomeno dinamicamente anziché staticamente, vediamo che non solo ha preso se non le mosse quanto meno un formidabile impulso negli anni Venti e Trenta del Novecento, soprattutto a partire dalla grande crisi capitalista (che ha segnato un salto quantitativo e qualitativo dell'intervento statale nell'economia), ma che precedentemente e contemporaneamente il fenomeno si è sviluppato nell'ambito stesso delle grandi imprese capitaliste. In queste, la crescente polverizzazione della proprietà azionaria ha reso insignificante il potere

decisionale della stragrande maggioranza dei capitalisti-azionisti. Ma soprattutto, l'enorme complessità dei problemi gestionali e delle relative competenze ha trasferito ai manager il controllo dei meccanismi economici, riducendo proporzionalmente anche il potere degli stessi detentori di quote azionarie maggioritarie, a meno che questi non siano insieme capitalisti e manager, assommando in sé i caratteri e le prerogative dei vecchi e dei nuovi padroni. Come spesso accade nelle fasi storiche di transizione.

Sempre più ampiamente si assiste alla scissione del binomio capitalistico proprietà/controllo: i proprietari restano titolari di interessi nell'impresa, ma sono i manager che esercitano di fatto e di diritto – per «delega» – la direzione economica. La proprietà *giuridica* dei mezzi di produzione, pur restando fonte di reddito privilegiato, non è più necessariamente proprietà *economica*. Ancora più accentuata è l'indipendenza dei manager nelle società multinazionali. Il potere degli azionisti sulla «loro» impresa operante a livello internazionale è praticamente inesistente: l'insieme del processo produttivo-distributivo è a tal punto complesso e articolato che solo lo staff manageriale è in grado di controllarlo e coordinarlo.

Questo dunque avviene all'interno dell'impresa tardo-capitalistica. Nel frattempo, come dicevamo, anche lo Stato tardo-capitalistico ha assunto ben altre funzioni che non quelle inerenti a una semplice difesa e mediazione degli interessi borghesi. Esso, innanzi tutto, possiede direttamente o indirettamente una fitta rete di industrie e servizi dei settori chiave. Inoltre regola, controlla, pianifica e coordina in misura crescente l'attività delle imprese attraverso strumenti di intervento legislativi, creditizi, fiscali, ecc. E infine è di gran lunga il principale cliente di buona parte del settore privato.

L'intervento statale nell'economia non è una novità per il capitalismo: esso ha assistito e sorretto i primi passi del capitalismo e ne ha accompagnato lo sviluppo. Tuttavia, l'intensità e la capillarità con cui oggi – e tendenzialmente sempre più – lo

Stato è presente nell'economia e lo sviluppo enorme dei servizi sociali gestiti dallo Stato vanno mutando rapidamente il significato di questa presenza. Quando dal 30 al 50 per cento del reddito nazionale dei paesi tardo-capitalistici viene assorbito dalla spesa pubblica, si può ben capire che la quantità è divenuta qualità.

Lo Stato si sta così trasformando in luogo privilegiato di formazione della nuova classe dominante, concentrando in sé – cioè ai livelli superiori della sua gerarchia – una quota rilevantissima e crescente del potere economico, che fonde con il potere politico. Quest'ultimo perde così progressivamente il suo ruolo subordinato. Via via che procede la managerializzazione delle grandi imprese private, nelle imprese pubbliche e nell'apparato statale tecnocrati e burocrati vanno sempre meno esprimendo gli interessi dei vecchi padroni e sempre più i *loro*.

In questa stessa direzione opera il passaggio del potere politico effettivo dalle assemblee legislative agli organi esecutivi e da questi ai vertici amministrativi. La maggior parte dei paesi tardo-capitalistici ha una struttura politica democratico-parlamentare, ma in nessuno di essi è *realmente* il parlamento, sede formale della «sovranità popolare», che dirige lo Stato. Il potere dello Stato è un potere permanente.

Questo potere è esercitato da un certo numero di istituzioni autonome dall'influenza instabile del suffragio: sono questi organismi che bisogna esaminare per scoprire dove risiede il vero potere. Ognuna di queste istituzioni riproduce in sé la piramide gerarchica dello Stato: dal vertice di queste gerarchie (oltre che dalle grandi holding pubbliche e private e in varia misura dalle dirigenze partitiche e sindacali) vengono operate le scelte che il parlamento «rappresenta» sul palcoscenico politico-istituzionale.

Una tale evoluzione del potere politico è d'altronde legata alla crescente complessità e molteplicità delle funzioni svolte dallo Stato tardo-capitalistico, alla sua tendenziale totalitarietà, conseguente all'esigenza di controllare, canalizzandole in nuove istituzioni, le forze centrifughe continuamente generate dallo stesso

accrescersi della dimensione, macchinosità e invadenza statali, in un circolo vizioso che sviluppa le competenze, il numero e il potere dei nuovi padroni.

A mezza via, quanto a strutture sociali e meccanismi economici, tra i paesi industriali tardo-capitalistici e i paesi post-capitalistici si pone il «Terzo Mondo» degli Stati africani, asiatici, latino-americani, per lo più ex coloniali e «sottosviluppati» o «in via di sviluppo». Le forme politiche di questi paesi presentano un'ampia varietà, tra la democrazia parlamentare e la dittatura (militare o di partito unico), con una prevalenza di quest'ultima. Le coloriture ideologiche spaziano dalla «destra» alla «sinistra»; la collocazione negli equilibri internazionali è per lo più «neutrale», ma con diverse eccezioni di maggiore o minore dipendenza dall'uno o dall'altro dei due imperi, americano e russo. Le strutture economiche sono miste e vanno da una prevalenza di elementi tardo-capitalistici (per lo più come presenza di multinazionali a capitale nord-americano o europeo) a una prevalenza di elementi post-capitalistici, quasi al modo jugoslavo. Dietro tutta questa varietà di forme c'è una realtà comune unificante: lo sforzo del Terzo Mondo di sottrarsi alla dimensione internazionale dello sfruttamento.

Fondamentale è il ruolo dello Stato in questo sforzo del Terzo Mondo: lo sviluppo nazionale viene attuato infatti prevalentemente con capitale statale (o con società a capitale misto statale e straniero) e con la nazionalizzazione di imprese straniere. È quindi naturale che a partire da questo modello di sviluppo si costituisca una classe dominante indigena di natura più tecnoburocratica che capitalistica. Le cosiddette «borghesie nazionali» non sono in realtà costituite da borghesi, cioè da capitalisti, bensì in grande prevalenza da funzionari statali, tra i quali hanno una funzione spesso centrale i militari, e da dirigenti indigeni di imprese multinazionali o miste.

Parlando della nuova classe abbiamo usato più volte i termini «burocrati» e «tecnocrati». Questi per l'appunto sono, secondo noi, i nuovi padroni: tecnocrati e burocrati, o meglio *tecnoburocrati*, non solo e non tanto perché tecnocrati e burocrati presentano, a nostro avviso, sufficienti caratteri di affinità di classe da richiedere un'unica definizione anche terminologica, quanto perché tecnocrazia e burocrazia possono essere viste come due modi di essere dello stesso dominio di classe, due modi di gestire il potere, due modi di ordinare i criteri decisionali, che però coesistono in varia misura nelle diverse articolazioni funzionali della classe dominante e solo nei casi limite (ad esempio nelle due categorie tardo-capitalistiche della burocrazia statale e della tecnocrazia manageriale privata) assumono caratteri di prevalenza l'uno sull'altro. Il termine «tecnoburocrazia», inoltre, esprime bene anche la natura peculiare della forma assunta dalla burocrazia, gruppo sociale antico quanto il potere, nella sua specificazione industriale e post-industriale.

La tecnoburocrazia si definisce in quelle attività della sfera del lavoro intellettuale corrispondenti alle funzioni direttive nella divisione gerarchica del lavoro sociale. E questo in società in cui sia la complessità del processo produttivo e distributivo, sia più in generale la complessità di tutto il meccanismo sociale fortemente centralizzato, raggiunge alti livelli. Questa complessità richiede, per la sua direzione, competenze tecniche (in senso lato) che danno specifica connotazione al gruppo sociale dominante. Esso deriva il suo potere, i suoi privilegi, le sue prerogative di classe da una sorta di proprietà intellettuale delle conoscenze inerenti alla direzione dei grandi aggregati economici e politici.

Secondo Alain Touraine: «Se il principio di appartenenza alle vecchie classi sociali era la proprietà, la nuova classe si definisce innanzi tutto in base alla conoscenza, vale a dire in base al livello di educazione. La questione deve essere dunque posta in questi termini: esiste un livello superiore di educazione che possiede caratteristiche diverse da quelle dei livelli subalterni?». Lo

stesso Touraine risponde: «La formazione del livello più elevato tende a sfuggire a un corpo specializzato di professori, essa è largamente assicurata dai membri dell'élite alla quale la formazione considerata assicura l'accesso [...]. Così si creano una nuova aristocrazia e la coscienza di una *rottura* tra questa e i gradi intermedi della gerarchia [...]. La tecnocrazia è così una meritocrazia che controlla l'accesso ai propri ranghi controllando i diplomi [...]. Questo fenomeno è forse più accentuato in Francia che negli altri paesi, perché la tecnocrazia riesce ad appoggiarsi sulle tradizioni dell'antico apparato dello Stato e sull'importanza che hanno saputo conservare le grandi scuole e i grandi corpi. Ma la stessa tendenza si manifesta in tutti i grandi paesi industriali, ivi compresi gli Stati Uniti, dove molte grandi università si trasformano più o meno in grandi scuole, perché reclutano per concorso» (il corsivo è mio).

Sulla base della precedente definizione di tecnoburocrazia possiamo abbozzare una «tipologia» essenziale dei nuovi padroni nei paesi tardo-capitalistici. È naturale che tale sottoclassificazione presenti i limiti di una certa genericità, dovuta al fatto che questi tipi o categorie acquistano una diversa concretezza e specificità, così come una diversa importanza relativa nei diversi paesi, a seconda delle forme politiche, del livello di sviluppo economico, delle caratteristiche etnico-storiche, eccetera. Nella nostra rassegna tipologica avremo presente soprattutto il caso italiano, che ci è più noto e che certamente presenta tratti peculiari più che non altre «vie nazionali alla tecnoburocratizzazione».

Ai vertici dell'amministrazione statale e para-statale (ministeri, enti previdenziali, ecc.) troviamo un primo tipo di tecnoburocrate. Ai livelli dirigenziali, i funzionari statali non sono dei servitori dello Stato più o meno ottusi, più o meno efficienti, come ama rappresentarli un superato cliché più letterario che scientifico. Essi detengono una quota non indifferente di potere decisionale: potere politico soprattutto, e in varia misura,

a seconda delle rispettive competenze, anche potere economico. Non è privo di significato il fatto che in Italia la «carriera direttiva» costituisca una categoria chiusa, con un accesso quasi inesistente dai gradi anche immediatamente inferiori della gerarchia. In Francia la quasi totalità dell'élite amministrativa esce dall'ENA e dall'École Polytechnique, due istituzioni para-universitarie rigidamente selettive sin dall'ammissione, fatta secondo criteri meritocratici che, naturalmente, privilegiano gli studenti di provenienza sociale superiore, ma che «promuovono» a una quasi certa carriera anche gli elementi più «dotati» provenienti dal cetto medio e persino, in piccole percentuali, dal proletariato. Questa particolare e comune formazione scolastica contribuisce a rendere molto omogenea e – pare – efficiente l'alta burocrazia francese, la cui quota di potere sembra essere particolarmente rilevante, come particolarmente accentuata sembra essere anche la mobilità verso la dirigenza della grande industria privata. Un fenomeno, questo, quasi inesistente in Italia, a causa dello scadente livello di preparazione e capacità della burocrazia e dell'esistenza di un'ampia zona-cuscinetto tra Stato e impresa privata costituito dalle partecipazioni statali. Una mobilità, quasi a senso unico, si nota in effetti verso questa zona e anche una consistente presenza di alti funzionari nei consigli d'amministrazione delle imprese pubbliche.

Ai superiori gradi gerarchici delle forze armate troviamo un altro tipo di tecnoburocrati. Base del potere in ogni struttura di classe è il monopolio della forza: polizia ed esercito sono le strutture istituzionali di questa violenza organizzata, di cui la prima è una derivazione specialistica dell'originario ruolo militare unico. È quindi più che normale che all'evoluzione tardo-capitalistica verso una fusione dei poteri (e dunque al superamento della subordinazione al potere economico del potere politico e militare) corrisponda un'accentuazione dell'importanza sociale degli ufficiali superiori delle forze armate. Da *strumento* del potere,

cioè, le alte gerarchie militari e poliziesche diventano uno dei *luoghi* del potere, un «luogo» di crescente importanza relativa soprattutto nella metropoli imperiale americana, il cui esercito deve non solo bilanciare la forza militare dell'impero sovietico, ma anche svolgere ruoli di «ordine pubblico» all'interno e soprattutto nelle zone periferiche dell'impero. Qui, negli USA più che negli altri paesi tardo-capitalistici, l'alta dirigenza militare presenta tratti tecnocratici e la ritroviamo in partnership con l'élite capitalistica e manageriale nel cosiddetto Military Industrial Complex. Qui troviamo anche la maggiore mobilità tra ruoli militari e ruoli manageriali. Negli altri paesi tardo-capitalistici e segnatamente in Italia, l'alta gerarchia militare sembra rivestire carattere prevalentemente burocratico e la sua quota relativa di potere non ci sembra a tutt'oggi molto superiore a quella di un qualsiasi settore della burocrazia amministrativa.

Altrettanto nettamente dei dirigenti amministrativi, gli ufficiali superiori (che non per nulla sono il più antico modello gerarchico-burocratico) presentano caratteri di «Stato», cioè di categoria sociale rigidamente istituzionalizzata e chiusa verso il basso.

Tra lo Stato e le imprese private c'è, come si è detto, tutto il settore dell'impresa pubblica, che da un lato si riallaccia all'amministrazione statale in senso stretto, grazie anche alla «mediazione» di vari enti pubblici di connotazione mista burocratico-aziendale, e dall'altro, con la formula delle partecipazioni statali, sfuma impercettibilmente nel settore privato dell'economia. Così anche i nuovi padroni di questo tipo, i dirigenti dell'impresa pubblica, presentano caratteri e competenze intermedie tra gli alti burocrati e i manager dell'impresa privata.

Un elemento che certo rafforza il legame tra l'alta burocrazia e la dirigenza dell'impresa pubblica, nel caso italiano per lo meno, è la pratica per cui gli alti burocrati assumono (e cumulano) cariche nei consigli d'amministrazione e nei collegi sindacali

degli enti e delle imprese pubbliche. Nonostante questi legami e sovrapposizioni, in seno all'impresa pubblica si forma una figura di dirigente con connotazioni proprie e distintive, una figura che, più di altri tipi tecnoburocratici, esprime la commistione di politico ed economico e la fusione dinamica di elementi capitalistici con elementi post-capitalistici. Questa «borghesia di Stato», come è invalso da qualche tempo l'uso di chiamarli, con un termine che qui appare meno improprio che non nel caso della dirigenza sovietica, detiene in Italia una considerevole quota del potere e consuma una forse ancor più considerevole fetta del surplus sociale. I loro lauti stipendi (al livello – se non superiori – di quelli dei manager d'impresa privata) derivano non solo dal pluslavoro estorto direttamente dalle aziende e dalle holding di Stato ma anche (e in molti casi soprattutto) da quello estorto ai lavoratori del settore privato, sottratto con lo strumento fiscale al profitto capitalista e parzialmente passato al settore pubblico e ai suoi manager attraverso i fondi di dotazione, il ripianamento dei bilanci, ecc.

Più accentuato ancora dell'intreccio tra alti burocrati e manager negli organi di amministrazione e controllo dell'impresa pubblica è lo stupefacente intreccio di presenze degli stessi manager di Stato nei consigli d'amministrazione delle varie imprese e gruppi. Questo, unitamente al fatto che la carriera del manager di Stato avviene prevalentemente nell'ambito dell'impresa stessa (con limitati scambi, da un lato con l'alta burocrazia e dall'altro con il management dell'impresa privata) e ai legami stretti con l'élite politica (in particolare con la Democrazia Cristiana), è il cemento unificante di questo gruppo sociale, abbastanza compatto e omogeneo nonostante le rivalità personali e di clan.

Tra gli altri paesi tardo-capitalistici, solo l'Austria supera l'Italia quanto a peso relativo del settore pubblico dell'economia e nessun altro paese vi si avvicina da presso. Ovunque, tuttavia, e soprattutto in Europa, esso mostra l'indiscutibile tendenza di lungo periodo ad accrescere la sua importanza e quella della cor-

rispondente categoria tecnoburocratica, anche se non è ancora chiaro se prevarrà il modello delle partecipazioni statali («all'italiana») o il modello della statalizzazione diretta.

Il settore pubblico dell'economia sfuma, dicevamo, in quello privato in modo difficilmente percettibile e la figura sociale del manager di Stato sfuma nella zona di frontiera delle partecipazioni statali con quella del manager della grande impresa capitalista. Quest'ultimo nasce, come gestore del potere economico e non più come suo strumento, dalla già vista scissione di proprietà e controllo nella grande impresa oligopolistica. Lo stesso Miliband, che pure non vede nel fenomeno elementi sufficienti per definire una nuova classe, deve ammettere che «alla testa delle società più grandi, vi saranno sempre più in futuro manager e dirigenti esecutivi che devono la loro posizione non alla proprietà ma alla nomina e alla cooptazione, tendenza che non è uniforme, ma che è molto accentuata e assolutamente irreversibile».

Il diluvio di letteratura marxista sull'argomento mostra grande abilità e sottigliezza scolastica, distinguendo o confondendo, a seconda delle esigenze dialettiche, proprietà giuridica e proprietà economica, proprietà e possesso, proprietà individuale, associata, di classe. Il tutto finalizzato alla «dimostrazione» che i manager non sono nuovi padroni. È pur vero che l'estorsione di plusvalore avviene con meccanismi in buona parte capitalistici (e chi lo nega? non noi che infatti parliamo di tardo-capitalismo). Resta il fatto che questi nuovi padroni sono radicalmente diversi dall'imprenditore capitalista non solo nella fonte del loro potere e nella forma di accaparramento individuale (e di classe) della loro quota di surplus, ma anche, almeno tendenzialmente, nell'antagonismo dei loro interessi nei confronti della borghesia capitalista e del proletariato.

Questo tipo di nuovi padroni è stato analizzato, non a caso, soprattutto negli Stati Uniti, dove esso rappresenta, assieme allo sviluppo dell'intervento statale (che si avvale relativamente poco

dell'impresa pubblica), uno dei due luoghi di formazione del potere economico tecnoburocratico. È significativo che negli Stati Uniti sia stata rilevata, soprattutto ai massimi livelli, un'accentrata mobilità orizzontale tra management dell'impresa privata e vertici dell'apparato politico e amministrativo.

In Italia, viceversa, questa categoria sembra essersi poco sviluppata, simmetricamente al forte sviluppo dei manager pubblici. Pure qui tuttavia, grazie anche alle sempre più strette interdipendenze del grande capitale privato con il potere politico e con l'impresa pubblica (soprattutto con il settore creditizio quasi completamente statizzato), la direzione degli oligopoli privati riveste caratteri sempre meno simili a quelli tipicamente capitalistici e sempre più simili a quelli tecnoburocratici.

Un settore normalmente sottovalutato e del tutto escluso nelle analisi socio-economiche è quello della cooperazione. Eppure esso riveste in talune realtà, come quella italiana, un'importanza tutt'altro che trascurabile: nel 1977 in Italia il giro d'affari complessivo del settore cooperativo si aggirava sui diecimila miliardi [di lire], di cui quattromila circa attribuiti alla sola Lega delle Cooperative, l'associazione controllata dal PCI. Noi vediamo nel settore cooperativo, al vertice delle principali imprese e degli aggregati «federativi» che operano come vere e proprie holding, uno dei «luoghi» di formazione e di esercizio del potere tecnoburocratico.

In queste imprese e aggregati, il socio cooperatore è assimilabile all'azionista di una società per azioni a capitale polverizzato e/o al lavoratore dipendente, del tutto estranei al potere decisionale. Per dirla con le parole di Roberto Ambrosoli: «In Italia la tecnoburocrazia cooperativa si pone a metà strada, grosso modo, tra la tecnoburocrazia dell'impresa pubblica e quella dell'impresa privata. Di questa ha la capacità di svolgere un ruolo economicamente attivo e quindi socialmente rilevante. Di quella ha l'estrazione partitica, il che determina sia la possibilità di usare tale estrazione per acquistare potere, sia l'obbligo di 'ricambiarlo' con

prestazioni di vario tipo a vantaggio del partito ispiratore [...]. È un fatto che molti studiosi moderni della cooperazione indicano in essa uno degli strumenti adatti a rendere più incisiva e 'vincolante' l'opera di programmazione economica dello Stato, per adesso ancora 'indicativa'. È chiaro che questo non potrebbe avvenire che tramite un 'accordo' tra il potere politico e le tecnocrazie cooperative, di cui verrebbe utilizzato il ruolo dirigenziale per asservire la cooperazione ai bisogni dell'economia pubblica. In tal modo le tecnocrazie cooperative si troverebbero a essere equiparate a quelle delle grandi imprese di Stato».

La dirigenza politica rientra a buon diritto nella nuova classe dominante tecnoburocratica, non solo perché essa gestisce il potere politico ed economico complessivo dello Stato – assieme agli altri settori della tecnoburocrazia e alla grande borghesia capitalista – ma anche perché nella sua articolazione partitica essa svolge con i sindacati il ruolo di gestore della conflittualità sociale. Nelle complesse e «delicate» società tardo-capitalistiche, questa forma di controllo «democratico» sugli uomini (in quanto «cittadini» non meno che in quanto «produttori») è di fondamentale importanza. Luogo di questo potere sono, oltre agli organi governativi, gli apparati dirigenti dei partiti sia di governo sia di opposizione istituzionale. Dopo la classica analisi del Michels, la natura sostanzialmente oligarchica dei partiti politici non ci sembra essere mai stata seriamente contestata, se non a livello ideologico-propagandistico. Per quanto democratiche possano essere le modalità formali per la nomina dei dirigenti e per quanto libero possa essere il dibattito in seno al partito (a maggior ragione quando questi caratteri di democraticità e di libertà sono di diritto o di fatto negati), la sua stessa natura di struttura gerarchica fa sì che sostanzialmente tutte le decisioni vengano prese da una ristretta cerchia di funzionari superiori, che il ricambio dei dirigenti sia assai lento, specie ai livelli più alti, e che chi raggiunge questi livelli tenda a essere inamovibile.

La riprova del ruolo essenzialmente tecnoburocratico della dirigenza politica la dà la presenza preponderante negli organi direttivi dei partiti di professionisti della politica, molti dei quali laureati e diplomati, che sono nel «mestiere» della politica sin dall'inizio o quasi della loro attività «lavorativa». Persino in un partito come il PCI, a larghissima componente operaia tra gli iscritti e che si vuole «partito della classe operaia», troviamo su quasi cinquecento dirigenti analizzati in un'indagine del 1963-1965, ben il 52,4 per cento con laurea o frequenza universitaria (nella DC è addirittura l'89,9 per cento), una percentuale oggi superata abbondantemente. I partiti (e paradossalmente quelli «operai» più degli altri) sono sempre più nettamente istituzioni burocratiche all'interno delle quali si fa «carriera», e non per una loro degenerazione, ma per una loro naturale evoluzione funzionale e organica, cioè per il loro ruolo e la loro struttura.

Simile è il ruolo dei sindacati che, al pari dei partiti, sono diventati strutture istituzionali («para-statali») di controllo e gestione della lotta di classe. Non dissimili, anche se finora meno spinti, per lo meno in Italia, sono al loro interno il processo oligarchico e la professionalizzazione tecnoburocratica dei ruoli dirigenti. Certo, in paesi come l'Italia e la Francia, ad accentuata e politicizzata conflittualità, la partecipazione al potere dei sindacati (dei vertici sindacali, si intende), si esplica in forme diverse che in paesi come la Germania o la Svezia, dove l'istituzionalizzazione socialdemocratica della lotta di classe è ben più avanzata. Nella Germania Federale, il potere sindacale (sempre dei vertici) ha trovato un esplicito riconoscimento giuridico-economico nella cogestione aziendale (*mitbestimmung*), che già interessa un gran numero di imprese e che presto dovrebbe riguardare tutte le imprese tedesche di una certa dimensione. Con la *mitbestimmung* entrano nei consigli di amministrazione i «rappresentanti» dei lavoratori manuali, degli impiegati e dei dirigenti (!) in numero pari ai rappresentanti della proprietà aziona-

ria. Così, da un lato si rendono disponibili migliaia di «poltrone» per altrettanti funzionari sindacali, dall'altro si accelera e accentua il processo di distacco tra la proprietà e il controllo, base del potere manageriale nell'impresa privata.

Data la complessità crescente delle sue funzioni di corresponsabilità (più o meno conflittuale) nelle scelte economiche aziendali e generali, la dirigenza sindacale va sviluppando competenze tecnoburocratiche che ne fanno sempre più nettamente un settore, appunto, della tecnoburocrazia. Un'ultima osservazione non priva di interesse. Una maggiore mobilità verticale negli apparati dei partiti «operai» e dei sindacati, rispetto ad altri settori della società, fanno sì che essi costituiscano canali di ascesa sociale per un buon numero di elementi dinamici, capaci e ambiziosi della classe operaia, che realizzano così, più o meno compiutamente, la loro emancipazione individuale. Mentre credono (se non tutti, almeno una parte di essi) di operare per l'emancipazione collettiva della classe, questi ex operai passano di fatto nel ceto medio prima, nella classe dominante poi (se arrivano a posizioni di potere), non diversamente – *mutatis mutandis* – dall'ex operaio messosi in proprio e gradualmente diventato padroncino e padrone. Perché, anche qui, quello che determina l'appartenenza di classe non è la provenienza, ma la funzione sociale.

Quello che abbiamo cercato di tratteggiare a grandi linee è un quadro definitorio dei nuovi padroni coerente con le premesse ideologiche e metodologiche esposte. Va da sé, dopo tutto quello che abbiamo detto, che la definizione ci soddisfa non se e in quanto risponde a un'astratta esigenza di classificazione sociale, ma solo se e in quanto essa è funzionale alla critica teorica e pratica del dominio e dello sfruttamento.

Come era ed è necessario che i proletari identifichino chiaramente nel borghese un nemico di classe e nel sistema capitalista una macchina di dominazione e di sfruttamento che va demo-

lita, così la lotta di classe non diventerà lotta consapevolmente rivoluzionaria se altrettanto chiara non diventa l'identificazione di un nuovo nemico di classe nella tecnoburocrazia. O peggio, se rivoluzione ci sarà, essa porterà al potere i «nuovi padroni», ricacciando indietro il movimento di emancipazione e trasformando i lavoratori in servi di Stato.

A questo ci auguriamo possa servire la nostra analisi, a evidenziare il fenomeno dell'ascesa di una nuova forma di dominio e sfruttamento che nasce anche *dalle e nelle* lotte degli sfruttati, a chiarire che il nemico da combattere è la burocrazia e non il burocratismo; che i dirigenti e gli aspiranti dirigenti di qualunque colore sono i «nuovi padroni», attuali o potenziali; che l'emancipazione non si delega a nessuno, perché non la malafede o la debolezza dei compagni, ma il meccanismo oggettivo del potere è contraddittorio con l'emancipazione; che solo l'autogestione individuale e collettiva della lotta e della vita è mezzo e fine coerente e degno di una società senza servi e senza padroni. E perché anche l'autogestione non diventi ennesima copertura ideologica del dominio tecnoburocratico, bisogna darle contenuti e forme consapevolmente anti-burocratiche e antitecnocratiche.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Bakunin cent'anni dopo*, Antistato, Milano, 1977.
- AA.VV., *L'organizzazione partitica del PCI e della DC*, il Mulino, Bologna, 1968.
- AA.VV., *I nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1978.
- Roberto AMBROSOLI, *Il movimento cooperativo: dall'utopia ai nuovi padroni*, «Interrogations», n. 4, settembre 1975.
- Richard J. BARNET, *The Economy of Death*, Athenaeum, New York, 1969.
- Adolph BERLE e Gardiner MEANS, *Società per azioni e proprietà privata*, Einaudi, Torino, 1966.
- Nico BERTI, *Gli anarchici nella storia ma contro la storia*, «Interrogations», n. 2, marzo 1975.
- Amedeo BERTOLO e Luciano LANZA, *IRI: nazionalizzazione all'italiana*, «Interrogations», n. 1, dicembre 1974.
- Bruno BONGIOVANNI, *L'antistalinismo di sinistra e la natura sociale dell'URSS*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- Thomas B. BOTTOMORE, *Elite e società*, il Saggiatore, Milano, 1967.
- James BURNHAM, *La rivoluzione dei tecnici*, Mondadori, Milano, 1946.
- Paul CARDAN [Cornelius CASTORIADIS], *Socialisme ou Barbarie*, in Mario CACCIANINI e Angelo TARTARINI (a cura di), *Socialisme ou barbarie*, Guanda, Parma, 1969.
- Antonio CARLO, *La natura sociale dell'URSS*, Quaderni di Terzo Mondo, Milano, 1975.
- Saverio CARUSO, *Burocrazia e capitale in Italia*, Bertani, Verona, 1974.
- Ralf DAHRENDORF, *Classi e conflitto di classe nelle società industriali*, Laterza, Bari, 1970.
- Angelo D'ORSI, *La macchina militare*, Feltrinelli, Milano, 1971.
- Marianne ENCKELL, *La classe dominante è lo Stato*, «Volontà», n. 1, gennaio-febbraio 1978.
- Amitai ETZIONI, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, The Free Press, New York, 1961.
- Franco FERRARESI e Alberto SPREAFICO, *La burocrazia*, il Mulino, Bologna, 1975.
- Claudio FINZI, *Il potere tecnocratico*, Bulzoni, Milano, 1977.

- GAF, *Un programma anarchico*, Edizioni del CDA, Torino, 1977.
- John Kenneth GALBRAITH, *Il grande crollo*, Boringhieri, Torino, 1972.
- John Kenneth GALBRAITH, *La società opulenta*, Boringhieri, Torino, 1969.
- Milovan GILAS, *La nuova classe*, il Mulino, Bologna, 1968.
- Paolo GIUSSANI e Giovanni GRAZIANI, *Capitalismo monopolistico di Stato in URSS*, Lavoro Liberato, Milano, 1977.
- Georges GURVITCH, *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano, 1967.
- Augusto ILLUMINATI, *Sociologia e classi sociali*, Einaudi, Torino, 1967.
- Simon LEYS, *Ombres chinoises*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1976 [*Ombre cinesi*, Sugarco, Milano, 1980].
- Louis MERCIER VEGA, *La Variante militaire de la nouvelle classe*, «Interrogations», n. 5, dicembre 1975.
- Jean MEYNAUD, *Tecnocrazia e politica*, Cappelli, Firenze, 1965.
- Roberto MICHELS, *Sociologia del partito politico*, il Mulino, Bologna, 1966.
- Ralph MILIBAND, *Lo Stato nella società capitalistica*, Laterza, Bari, 1974.
- Alessandra NANNEI, *La nuovissima classe*, Sugarco, Milano, 1978.
- Pierre NAVILLE, *Burocrazia e rivoluzione*, Jaca Book, Milano, 1973.
- Stanisław OSSOWSKI, *Struttura di classe e coscienza sociale*, Einaudi, Torino, 1966.
- Andreas PAPANDREOU, *Il capitalismo paternalistico*, ISEDI, Milano, 1972.
- Luciano PELLICANI, *L'utopia di Guiducci*, «Mondoperaio», anno 31, n. 2, febbraio 1978.
- Nicos POULANTZAS, *Classi sociali e capitalismo oggi*, Etas Libri, Milano, 1975.
- Bruno RIZZI, *Il collettivismo burocratico*, Galeati, Imola, 1967.
- Bruno RIZZI, *La rovina antica e l'età feudale*, Editrice Razionalista, Bussolengo, 4 voll., 1969, 1971, 1974, 1975.
- Massimo SALVADORI, *Realtà sovietica ed ideologia marxista*, «Mondoperaio», anno 31, n. 1, gennaio 1978.
- Dario STAFFA, *Nomenklatura: il reclutamento dei dirigenti*, in *Il modello sovietico*, Biblioteca della Libertà, Milano, 1976.
- Christian H. STOFFAËS e Jacques VICTORRI, *Nationalisations*, Flammarion, Paris, 1977.
- Ezra N. SULEIMAN, *Politics, Power and Bureaucracy in France*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Paolo SYLOS LABINI, *Sviluppo economico e classi sociali*, «Quaderni di sociologia», vol. XXI, n. 4, ottobre-dicembre 1972.

Alain TOURAINE, *La società post-industriale*, il Mulino, Bologna, 1974.

Leon D. TROCKIJ, *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1969.

Karl A. WITTFOGEL, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze, 1969.

Charles WRIGHT MILLS, *L'élite del potere*, Feltrinelli, Milano, 1959.

Heinz ZIMMERMANN, *L'Expérience de la cogestion en Allemagne fédérale*, «Interrogations», n. 1, dicembre 1974.

Fonte: *Per una definizione dei «nuovi padroni»*, relazione scritta per il convegno internazionale di studi su «I nuovi padroni», Venezia, 25-27 marzo 1978, poi pubblicata in «Interrogations», n. 14, aprile 1978. Una versione corredata di note bibliografiche è stata pubblicata in AA.VV., *I nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1978, il cui pdf è scaricabile dalla sezione materiali della scheda libro sul nostro sito www.eleuthera.it.

La funzione utopica nell'immaginario anarchico

*Non sono le condizioni materiali che contano,
ma quello che ne pensi.*

Tibor Fischer, *Sotto il culo della rana*

Una trasformazione profonda delle strutture sociali fondamentali – una «rivoluzione», comunque la si voglia intendere – esige anche una trasformazione profonda delle strutture psicologiche, e l'una e l'altra avvengono solo sotto la pressione di una forte carica emozionale, una forte e passionale volontà di trasformazione presente sia in agenti sociali trainanti («avanguardie» nel lessico militar-marxista, «minoranze agenti» nel lessico sessantottino-libertario), sia in consistenti ambienti popolari (del popolo degli sfruttati, dei dominati, degli umiliati...). Deve cioè essersi sufficientemente diffuso un immaginario non solo lucidamente razionale ma anche emozionalmente ricco, un immaginario che infiammi gli animi (non un immaginario per scaldare tiepidamente le nostalgie e alleviare le frustrazioni), un immaginario

che possa diventare *incendiario*. La dimensione *utopica* è, a mio avviso, essenziale per questa funzione sovversiva dell'immaginario. Parlerò dunque di utopia e ne parlerò, del tutto prevedibilmente, «in salsa anarchica».

Preliminare a qualunque riflessione critica sull'utopia è un'operazione di definizione semantica: definizione, cioè, di termini, concetti e contenuti. Infatti, come tanti altri termini – «socialismo», «libertà», «autogestione», «democrazia»... – «utopia» è una parola-scatoletta in cui si possono mettere – e si sono messe – molte cose, alcune coerenti fra di loro, altre contraddittorie. Cosicché la discordanza di giudizi è riferibile non solo a discordanti atteggiamenti nei confronti dell'ordine sociale esistente, cioè ai presupposti ideologici di chi ha espresso o esprime il giudizio, ma anche alla molteplicità di significati che si possono attribuire alla parola «utopia».

A me pare che sulla scorta della riflessione di Bloch e Mannheim¹ si possano schematicamente individuare cinque significati base dell'utopia, del «nonluogo»:

- 1) *Aspetto sociale impossibile*: ciò che non è, non è mai stato e mai sarà;
- 2) *Immagine del futuro*: ciò che non è, ma sarà o potrà essere;
- 3) *Tensione del mutamento*: tensione fra ciò che è e ciò che vorremmo ci fosse;
- 4) *Modello di una società diversa*: desiderabile o temibile (in quest'ultimo caso si parla, più propriamente, di *distopia*);
- 5) *Progetto di una società diversa*.

Rispetto al primo significato, si deve avere ben chiara un'ulteriore distinzione: tra ciò che è inattuabile in senso assoluto e ciò che lo è in senso relativo. Questa distinzione tra impossibilità relativa e impossibilità assoluta non può ovviamente essere lasciata agli ideologi dello *status quo* che, di proposito, confondono le due impossibilità, trasformando in «leggi naturali» i

comportamenti *culturalmente* indotti da determinati contesti sociali. La storia è tutta lì a dimostrare che ciò che è *relativamente* impossibile può diventare possibile, anzi reale. Non solo i nostri sogni ma, ahinoi, anche i nostri incubi.

Quanto al secondo significato, è palese che l'agire umano è impossibile senza un'immagine del futuro. Ed è quasi altrettanto facile vedere come, proprio nella dimensione utopica, il futuro, in quanto immaginato radicalmente diverso dal presente, può determinare l'azione individuale e collettiva, riversandosi sul presente sotto forma di aspettative, programmi, *tensione* verso il nuovo. Oppure, anche solo come sogno a occhi aperti, come evasione. Ma anche in questo caso, è l'utopia del tutto insignificante, se è vero quanto dice il poeta inglese Auden, ovvero che «l'uomo ha bisogno di evadere così come ha bisogno di cibo e di sonno profondo»? Comunque il futuro – l'immagine del futuro, voglio dire – non è *mai* insignificante, perché il futuro è nel presente – così come il passato, come l'*immagine* del passato – e lo determina. Tant'è vero che le ideologie dominanti hanno sempre scritto e riscritto sia il passato sia il futuro *in funzione* del presente.

L'utopia, al contrario, si può dire che tende a riscrivere il presente in funzione del futuro, del *suo* futuro. Non esiste un futuro oggettivo, come non esiste un passato oggettivo: esistono *rappresentazioni* del passato e del futuro che esprimono i diversi rapporti ideologici con il presente.

L'aspettativa di un migliore assetto sociale futuro, tuttavia, non è sufficiente a definire la specificità della tensione utopica (se non, forse, nella variante millenaristica). Alla dimensione della speranza si deve aggiungere la dimensione della volontà, che è la dimensione dell'intelligenza creativa, dell'intelligenza progettuale. Ed ecco allora l'utopia come modello, come esperimento mentale. Ed ecco l'utopia come progetto.

Tutti i significati dell'utopia passati fin qui rapidamente in rassegna, tranne beninteso l'utopia come impossibilità assoluta, possono a mio avviso essere considerati come aspetti di un'unica

funzione utopica, una funzione che si definisce in una forte tensione emozionale e intellettuale, indirizzata al mutamento delle strutture sociali. Una funzione in sé *dinamica*, di rottura anche quando il modello che l'anima è statico. Una funzione che non può non essere propria di chiunque – individuo, gruppo sociale, movimento – coltivi la *speranza* e la *volontà* di una trasformazione radicale della società.

È, a questo punto, già implicitamente delineato quello che secondo me è il nesso positivo e necessario tra utopia e anarchismo. L'anarchismo esprime la speranza e la volontà di una trasformazione sociale talmente radicale, talmente in contraddizione con l'ordine esistente, di un futuro talmente diverso dal presente, da rendere *possibile* una fortissima tensione utopica. Ma questa stessa fortissima tensione utopica è anche *necessaria* per indirizzare l'ordine sociale e i comportamenti individuali verso un mutamento così eccezionale da implicare un vero e proprio salto di qualità, una vera e propria *mutazione culturale*. Questa tensione utopica è necessaria per rendere possibile l'apparentemente impossibile, per far vivere già *qui e ora* il futuro e il nonluogo.

«Siate realisti, chiedete l'impossibile»: lo slogan solo apparentemente assurdo del Maggio francese definisce bene la tensione utopica che fondava quella rivolta, quel '68 di cui quest'anno ricorre il trentesimo anniversario, così come ha fondato ogni movimento sociale. E l'altro felice slogan, «vietato vietare», denunciava la forte componente libertaria di quella tensione utopica.

La funzione utopica è dunque centrale all'anarchismo. E, d'altro canto, solo nella sua specificazione anarchica l'utopia acquista il suo senso più pieno, estremo e coerente. Solo nella sua specificazione anarchica l'utopia non è destinata a entrare prima o poi in contraddizione con se stessa e può invece immaginarsi come funzione *permanente*.

Perché? Perché la specificità dell'anarchismo – e dunque dell'utopia anarchica – sta nel suo fondamento assiologico,

che pone come valore «centrale» la *libertà*, una libertà spinta alle estreme conseguenze e inestricabilmente connessa all'*eguaglianza*, alla *solidarietà* e alla *diversità*, che ne sono insieme i presupposti e le conseguenze sociali. Ora, proprio da questa fondamentale e irrinunciabile scelta di libertà deriva la garanzia dell'impossibilità per l'utopia anarchica di convertirsi in ideologia nel senso mannheimiano, cioè in giustificazione dell'esistente. La tensione utopica dell'anarchismo è inesauribile perché è inesauribile la dimensione della libertà. L'utopia anarchica non può portare da un sistema chiuso a un altro sistema chiuso, e ancor meno totalitario, come può invece succedere alle utopie che si muovono nello spazio immaginario del dominio.

Non vi può essere *un* sistema anarchico come punto d'arrivo – vicino o lontano – dell'umanità. C'è nell'utopia anarchica uno *spazio della libertà* da esplorare, uno spazio in cui sperimentare infinite forme sociali tendenzialmente anarchiche, uno spazio della libertà in cui coniugare in infinite forme l'eguaglianza e la diversità.

Infine, poiché l'anarchismo, in coerenza con la sua scelta di libertà, non crede al senso obbligato della storia, al suo procedere necessario e progressivo, ma concepisce il mutamento sociale come azione volontaria, ecco che esso attribuisce valenza positiva anche all'utopia come modello, anzi come molteplicità aperta di modelli. E all'utopia come progetto. Laddove i modelli vengono usati come esperimenti mentali, come strumenti di conoscenza critica dell'esistente... e dell'inesistente che lo nega. Laddove il progetto non è il piano globale e definitivo, non è «l'abuso di potere sul futuro e sulle masse», non è il sogno totalitario degli ingegneri sociali e dei «principi illuminati», ma è creatività collettiva, aperta, dinamica, sperimentale, in cui teoria e prassi continuamente si verificano a vicenda.

La funzione utopica, dunque, è l'utopia anarchica in sommo grado, e si manifesta come funzione sovversiva dell'immaginario sociale.

Con il che riaffermo la positività *e* dell'utopia *e* dell'immaginario, due termini normalmente accoppiati con significato negativo, derisorio. In effetti, nel linguaggio e nell'opinione corrente, come utopia è illusione, così immaginario sta per irreali. Il malato immaginario è il falso malato, è chi crede di essere malato senza esserlo. Più chiaro di così... E invece no. Già la medicina psicosomatica ci induce a una maggiore cautela, ci insegna che la distinzione/opposizione tra reale e immaginario è tutt'altro che definita. Ma, soprattutto, qui non si parla del corpo umano e dei suoi organi *fisici*, ma della società e dei suoi «organi» *culturali*.

Oggi solo una scienza sociale ingenuamente e rozzamente materialista può pensare a una distinzione/opposizione di reale e immaginario. La società non è fatta di cose ma di relazioni. La possibilità stessa del costituirsi di un ordine sociale si fonda su un insieme di rappresentazioni, di valori, di norme, di modelli di comportamento... in una parola, sull'immaginario. L'ordine sociale è innanzi tutto un ordine simbolico. In questo senso, dunque, l'immaginario, lungi dall'essere irreali, è tutt'uno con la realtà sociale.

La stessa economia, che viene spesso considerata base *materiale* della società, è fatta non di cose ma di rapporti tra persone e tra persone e cose. E le relazioni economiche si fondano sull'immaginario non meno delle relazioni politiche... o erotiche. La «struttura» economica non è più «materiale» in senso stretto della «sovrastuttura» giuridica.

La realtà sociale esiste *perché* ce la rappresentiamo e *come* ce la rappresentiamo. Non si può dire, ovviamente, che tutto ciò che è immaginario è reale. Si può però dire, io credo, che in campo sociale tutto ciò che è reale è immaginario.

Erich Maria Remarque dice che «l'uomo vive per il 75 per cento di fantasia e solo per il 25 per cento di realtà». Robert Musil scrive che «l'essenziale accade nell'immaginario e l'irrilevante nella realtà». Sono due modi letterari e un po' paradossali di dire la stessa cosa.

Dire che tutto ciò che è reale è immaginario non equivale affatto a dire hegelianamente che tutto ciò che è reale è razionale. Tutt'altro. Come ha scritto Eduardo Colombo, «le regole, le tradizioni, i miti, le grandi strutture di senso che compongono l'universo simbolico, che organizzano la rappresentazione immaginaria del mondo, non appaiono tutti e nello stesso tempo alla coscienza degli uomini e delle donne che li vivono, ma al contrario sono in gran parte inconsci»². E la razionalità apparente dell'immaginario sociale poggia oggi su un abbondante materiale che è non solo inconscio, ma anche irrazionale. È lo Stato inconscio³ di cui parla René Lourau che regge l'apparente razionalità dell'ordine sociale esistente!

Lo Stato babbo-mamma dà forma infatti – come dice Lourau – alle nostre rappresentazioni, sia quelle più razionali sia quelle meno. Dà forma all'immaginario sociale legittimando istituzioni gerarchiche e comportamenti gregaristico-autoritari e traendo da essi legittimità, in un circolo vizioso che si autoalimenta: il circolo del dominio. Un circolo che può essere spezzato solo con una *sovversione* dell'immaginario sociale, con un processo culturale antigerarchico, con una lotta cosciente contro l'inconscio statale.

Lo spirito di rivolta non nasce di per sé dalle condizioni materiali, neppure da quelle più terribili, tanto meno nel relativo benessere del mondo occidentale. Nasce sì da condizioni vissute come intollerabili, ma appunto *vissute* come tali. L'intollerabilità non è categoria oggettiva. È categoria soggettiva. Un salario miserabile, un tugurio come casa... non sono di per sé intollerabili. Centinaia di milioni, miliardi di uomini e di donne l'hanno tollerato e lo tollerano. Ciò che determina la tollerabilità e l'intollerabilità sono le aspettative, i valori, le paure, le speranze, la rappresentazione immaginaria, cioè, che un individuo o un gruppo sociale ha di sé e del mondo.

L'incredibile mansuetudine con cui milioni di ebrei si sono lasciati portare al macello nei lager e milioni di russi nei gulag,

l'incredibile secolare accettazione del sistema di casta da parte delle caste inferiori, l'incredibile entusiasmo con cui milioni di uomini si sono massacrati a vicenda in tante guerre, l'incredibile millenaria subordinazione della donna all'uomo... tutto ciò si spiega solo con la forza determinante dell'immaginario. Se un ebreo si rappresenta come vittima, si lascerà vittimizzare, se la donna si rappresenta come inferiore all'uomo, troverà normale essere dominata, se uno schiavo si rappresenta come schiavo, sentirà bisogno di un padrone. Se un lavoratore si rappresenta come salariato, potrà solo aspirare a «ragionevoli» miglioramenti della sua condizione di salariato e non all'«irragionevole» libertà e responsabilità dell'autogestione.

Le radici del dominio non sono nella *natura* ma nella cultura, non nelle «cose» ma nell'immaginario. Così la rivolta individuale e collettiva contro il dominio è possibile solo se la *si pensa possibile*, se si pensa possibile ciò che l'inconscio statale e la ragione di Stato ci dicono impossibile, solo se il nonluogo dell'utopia libertaria ed egualitaria nega il luogo dell'ideologia gerarchica.

Questo significa *creare* nuove immagini dell'uomo e della società e diffondere la convinzione che l'immaginazione è *attività* immaginifica e non *consumo* di immagini, e che deve essere funzione di ognuno e di tutti. Perché, come ci ricorda Russell citando il Walter Bagehot di *The English Constitution*: «Si ripete spesso che gli uomini sono governati dall'immaginazione, ma sarebbe più vicino al vero dire che ciò che li governa è la mancanza di immaginazione»⁴.

Note al capitolo

1. Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1980; Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1978.
2. Eduardo Colombo, *Dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione*, «Volontà», n. 2, 1984, p. 94.
3. Lourau, *op. cit.*
4. Russell, *op. cit.*, p. 167.

Fonte: *La funzione utopica nell'immaginario anarchico*, relazione scritta per il seminario «Les Incendiaires de l'Imaginaire», Grenoble, 19-21 marzo 1998, poi pubblicata in AA.VV., *Les Incendiaires de l'Imaginaire*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2000.

L'immaginario sovversivo

Un atlante che non includa Utopia non merita neppure uno sguardo, poiché lascia fuori l'unico Paese che l'umanità ha sempre avuto quale suo approdo, e quando l'umanità vi approda, spinge oltre lo sguardo e, scorgendo un Paese ancora migliore, alza la vela. La vecchia landa, la vecchia isola abbandonata ha perduto il suo nome di Utopia.

Oscar Wilde

Alternativamente l'utopia ha conosciuto periodi di fortuna e periodi di disgrazia, periodi cioè in cui prevalevano i suoi estimatori o i suoi detrattori. Gli uni e gli altri, comunque, non mancano mai: non manca mai chi usa il termine con connotazione negativa e chi al contrario gli attribuisce una valenza positiva. Un lungo periodo di disgrazia è stato quello che è seguito alla ben nota critica di Marx ed Engels (che tuttavia era assai meno distruttiva dell'atteggiamento dei loro epigoni e del cosiddetto «marxismo volgare»). Poi vi è stato un progressivo recu-

pero di favore, anche presso marxisti come Ernst Bloch e Otto Rühle, sino a riguadagnare una prevalente connotazione positiva negli anni Sessanta. Nel frattempo, però, si sviluppava una nuova tendenza critica, questa volta di segno «liberal-democratico» (alla Popper, alla Dahrendorf) più che «scientifico-socialista», cosicché nella letteratura sociologica e politica degli ultimi dieci-quindici anni (così come negli atteggiamenti mentali e nei comportamenti sociali) si trovano elementi e argomentazioni pro e contro l'utopia in abbondanza e per tutti i gusti: rivoluzionari, riformisti, conservatori, reazionari.

Quello che appare abbastanza evidente a una lettura attenta dei libri e dei giornali è che le discordanze di giudizio sull'utopia nascono a) dalla molteplicità di significati attribuiti al termine e/o b) dai presupposti ideologici di chi esprime il giudizio.

Anche tra gli anarchici c'è stato, in oltre cent'anni, e c'è tuttora un ampio ventaglio di atteggiamenti, pur potendosi in genere escludere sia un rifiuto assoluto sia un'esaltazione acritica. Nel caso degli anarchici, l'uso in positivo o in negativo dei termini «utopia», «utopico», ecc., rimanda in parte a influenze culturali esterne, alle quali accade che la cultura anarchica di volta in volta risponda – un po' troppo meccanicamente – per imitazione o per reazione, ma soprattutto al primo dei due motivi visti sopra, e cioè all'ambiguità semantica di quei termini. Preliminare dunque a qualunque discorso sull'utopia anarchica, e più in generale sull'utopia, è un'analisi dei significati che stanno dietro le parole.

Tesi del presente saggio è che l'utopia rappresenti, nella gran parte dei suoi significati, una dimensione ineliminabile e positiva dell'uomo – la dimensione della speranza, della volontà innovativa, della creatività – e che l'anarchismo debba, criticamente ma senza complessi, esplorare e dilatare quella dimensione. Se un Mumford scrive che «il compito più importante che ci aspetta è quello di costruire castelli in aria»¹ (e si tratta notoriamente non di un sognatore ma di un concreto riformatore), se un Riesman scrive che «un risveglio della tradizione del pensiero utopico ci

sembra uno dei più importanti compiti intellettuali del nostro tempo»², se un Marcuse dice che «dobbiamo perseguire l'idea di una via al socialismo che dalla scienza porti all'utopia e non, come credeva Engels, di una via che dall'utopia porti alla scienza»³, a maggior ragione la cultura anarchica, che esprime la speranza e la volontà del più radicale mutamento sociale della storia, può e deve riappropriarsi di tutta la ricca positività dell'utopia, deve riconfermare il suo tradizionale «coraggio dell'utopia»⁴.

L'utopia, secondo Bloch, svolge tre funzioni fondamentali. La prima è quella di mostrare agli altri che «il reale non si risolve nell'immediato», la seconda di essere uno strumento di lavoro «che permette di esplorare sistematicamente tutte le possibilità concrete», la terza di «renderci coscienti delle imperfezioni di questo mondo, non per fuggirlo in un passato dorato o in un futuro illusorio, ma per trasformarlo secondo le esigenze proposte dall'utopia stessa». Un anonimo redattore così definisce l'utopia su una rivista d'arredamento: «[...] è aspirazione a una vita differente da quella che presenta la società che viviamo, è la proiezione di quella società che vorremmo. Utopia, quindi, non è sogno, non è chimera, non è fuga dalla realtà: ma è tensione intellettuale, pensiero per il futuro, progettazione»⁵.

Come affermazione o come negazione, troviamo nelle frasi precedenti tutti i significati rilevanti che vengono attribuiti al termine «utopia»:

- 1) ciò che è assolutamente irrealizzabile e dunque gioco gratuito della fantasia o fuga schizoide in un mondo illusorio;
- 2) immagine del futuro;
- 3) coscienza critica dell'esistente e tensione al mutamento sociale;
- 4) modello mentale di una società diversa;
- 5) progetto di una società diversa.

Resta fuori l'utopia come genere letterario, ma in questa sede non ci interessa. Che si esprima come saggio o come canzone, come sogno a occhi aperti o come piano, come racconto di viaggi o come romanzo di fantascienza, l'utopia ci sembra comunque di volta in volta riconducibile, come funzione sociale, a una o più delle accezioni su riportate, dall'evasione al progetto.

Il primo significato dell'utopia, come di cosa bella ma impossibile, di società ideale ma irrealizzabile (e dunque di sogno inutile, nel migliore dei casi, se non addirittura dannoso, perché può portare all'inazione o al contrario a forme di azione sociale irrazionale), è senz'altro quello più diffuso, soprattutto nel linguaggio corrente. Non ci si deve tuttavia lasciare eccessivamente impressionare dall'apparente crisma del «buon senso comune» (che sappiamo spesso derivare dall'ideologia dominante) e neppure dalla valenza negativa apparentemente inoppugnabile di questo significato.

È nuovamente necessaria una definizione terminologica e concettuale: che cosa si intende per impossibile e, nella fattispecie, che cosa si intende quando si dice che una speranza o un progetto di trasformazione sociale è irrealizzabile? Impossibile in assoluto o impossibile in un certo contesto? Impossibile perché in contraddizione con leggi scientifiche, biologiche, fisiche, chimiche, ecc., realmente determinate e ragionevolmente certe, oppure irrealizzabile nelle condizioni del presente, i cui modi di essere vengono arbitrariamente (e spesso con aperta disonestà scientifica) spacciati per leggi eterne e universali?

Mannheim ha ben chiaro l'errore (o il trucco) di «ignorare o confondere la distinzione tra ciò che è inattuabile in senso assoluto e relativo», tra ciò che per l'appunto chiama utopie assolute e ciò che chiama utopie relative. «La riluttanza a superare i limiti dello *status quo*», scrive, «porta a ritenere ciò che è irrealizzabile in un determinato assetto sociale come del tutto inattuabile in qualunque altro ordine, così che, venendo meno que-

ste distinzioni, si possa negare la validità delle istanze contenute nell'utopia cosiddetta relativa. Denominando utopistica ogni idea che oltrepassa la realtà presente, si tende pertanto a eliminare il senso di incertezza che potrebbe insorgere dalle utopie relative»⁶. Non a caso, osserva, ogni qual volta un'idea è chiamata utopica, a ritenerla tale è quasi sempre un rappresentante di un'epoca già trascorsa.

Così, di volta in volta, sono state ritenute assolutamente irrealizzabili, dagli ideologi della classe dominante, le utopie di cui erano portatrici le classi in ascesa, o anche più modesti progetti riformatori, quali l'abolizione della schiavitù, il suffragio universale, il miglioramento delle condizioni di vita dei salariati, ecc. Fino a poco più di mezzo secolo fa, l'abolizione della proprietà privata era considerata un'utopia assoluta, mentre è ora una realtà indiscutibile per oltre un terzo dell'umanità. È pur vero che il «comunismo» tecnoburocratico che ha sostituito il capitalismo si è dimostrato orribile, ma gli orrori dello Stato-padrone (peraltro chiarissimamente previsti dai socialisti antiautoritari) non inficiano l'argomentazione di fondo: la realizzabilità di ciò che era ritenuto irrealizzabile, di ciò che si diceva essere utopia assoluta ed era invece utopia relativa.

È chiaro dunque che l'utopia di cui parleremo d'ora in avanti, quella che mi interessa e cui attribuisco un valore positivo insostituibile, non può essere l'utopia «assoluta», ma è altrettanto chiaro, mi pare, che non si può delegare la definizione di ciò che è assolutamente impossibile né al *common sense*, né all'ideologia (nel significato mannheimiano), né alla scienza di chi cerca di dimostrare che i comportamenti umani sono naturalmente determinati e quindi in larga misura immodificabili.

Noi siamo ragionevolmente certi (ragionevolmente, cioè non dogmaticamente) che il comportamento sociale dell'uomo sia essenzialmente culturale, cioè appreso, e che sia improponibile una sua assimilazione ai comportamenti animali, che sono essenzialmente istintuali. Proprio in questa mediazione culturale

sta la specificità umana, il salto qualitativo tra l'uomo e gli altri animali, e qui stanno anche le radici della sua specifica libertà.

Nella «natura umana» sono in realtà a malapena identificabili (e, a dire il vero, neppure del tutto dimostrate) labili tracce di istinti in senso proprio, cioè di comportamenti *geneticamente determinati*, mentre quelli che comunemente sono indicati come istinti sono in realtà meri impulsi o «bisogni» fisiologici, la cui espressione comportamentale è tutta *culturalmente determinata*. Si sa, cioè, che anche le azioni umane corrispondenti alle funzioni biologiche elementari, quali l'alimentazione, l'accoppiamento, ecc., sono determinate, nel loro specifico modo di esplicarsi, dal mondo simbolico, dalla ragione, dalla religione, dai costumi, dalle leggi, dalle ideologie... e dalle utopie. E si sa che c'è un'evoluzione culturale, non necessariamente lineare e progressiva, che non procede solo per accumulazione quantitativa, ma anche per salti qualitativi, nelle scienze come nell'etica, nelle istituzioni come nei rapporti sessuali...

Non vogliamo con questo dire che l'uomo sia una *tabula rasa* dove si può scrivere tutto, casualmente e indifferentemente. Vi è, noi crediamo, un nucleo irriducibile nella «natura umana», un nucleo però in cui è a nostro avviso impossibile – per lo meno allo stato attuale delle conoscenze – discriminare quanto vi sia di natura in senso stretto e quanto di cultura. E mentre gli apologeti della diseguaglianza vogliono vedervi le radici insopprimibili dei comportamenti aggressivi e gerarchici, noi preferiamo vedervi l'insopprimibile ricerca della libertà e dunque dell'eguaglianza, che della libertà è la necessaria dimensione sociale.

E ancora, dal momento che non pretendiamo di dimostrare la necessità naturale delle nostre utopie, perché saremmo degli utopisti ben miseri e tutto sommato contraddittori, e soprattutto perché commetteremmo – simmetricamente – lo stesso errore scientifico degli antiutopisti, possiamo benissimo ammettere, senza rischio per la nostra coerenza logica, che nella «natura umana» ci siano, come potenzialità, la diseguaglianza, il domi-

nio, la sopraffazione, ecc. Perché, comunque, noi sappiamo che esistono e sono esistiti tipi antropologici non aggressivi (si veda ad esempio la rassegna curata da Montagu)⁷; sappiamo che un tipo antropologico non gerarchico è possibile, non foss'altro perché è esistito in modo talmente solido da resistere per millenni alle pressioni culturali di segno opposto (si veda Clastres⁸, si veda in Evans-Pritchard la bellissima definizione del carattere propriamente anarchico dei Nuer⁹). Noi sappiamo dunque che, quand'anche ci venisse dimostrato (e sinora non ci è stato dimostrato in modo convincente) che l'aggressività reciproca, la gerarchia e altri consimili comportamenti, cari all'ideologia «scientifica» dello *status quo*, sono «scritti» nella natura umana, vi sono «scritti» allo stesso modo anche i comportamenti opposti. E sappiamo altresì che le «tendenze» aggressive, gerarchiche, ecc., possono essere annullate da meccanismi culturali che, anziché favorirle e potenziarle (o, forse, generarle), siano modellati su opposte «tendenze» solidali, egualitarie, libertarie... C'è la possibilità, e tanto ci basta.

Da un estremo all'altro: dalla prima definizione che, con le riserve viste, può essere quasi universalmente accettata come negativa, passiamo al secondo significato (utopia come immagine del futuro) che, in qualche misura, può assumere una valenza positiva per chiunque. Lo stesso Dahrendorf, che è uno dei più sottili – ma non per questo meno convinti – nemici dell'utopia, si vede costretto a precisare che «vi è un concetto più ampio di utopia che comprende ogni immagine del futuro». Non è a questo significato che egli si riferisce, perché «senza un'immagine del futuro gli uomini non riescono a vivere, e tanto meno a strutturare la loro vita. Desideri, sogni e speranze, programmi e obiettivi sono i moventi delle nostre azioni»¹⁰. È probabilmente a questa concezione dell'utopia che pensa un altro grande antiutopista, Benedetto Croce, quando in apparente contraddizione con altre frasi di decisa ripulsa della dimensione

utopica, si lascia scappare che «l'utopia dell'oggi si converte nella realtà del domani», quasi parafrasando Oscar Wilde («il progresso è una realizzazione di utopie») e Karl Mannheim («possibile che le utopie di oggi divengano le realtà di domani»).

Il fatto è che il futuro è contenuto nel presente, come il passato. E non già solo come potenzialità, per cui «una valutazione dei fattori esistenti nel presente e un'analisi delle tendenze latenti in queste forze possono approdare a un risultato concreto solo se il presente viene interpretato alla luce della sua effettiva realizzazione nel futuro»¹¹. Questo è, a mio avviso, una concezione meccanicamente limitativa dei rapporti tra presente e futuro, che non tiene conto dell'effetto di *feedback* psicologico per cui il futuro influenza il presente.

Più prossimo alle mie convinzioni è Bookchin, quando scrive che «chi cessa di cercare il nuovo e il potenziale in nome del realismo ha già perso il contatto con il presente, perché il presente è sempre condizionato dal futuro»¹². È inconcepibile un uomo che esista nel puro qui e ora, se non come un sughero che galleggia passivamente sull'eterno presente. Se l'uomo agisce più o meno *volontariamente*, se sceglie più o meno *liberamente*, lo può fare solo grazie al suo passato e al suo futuro, o meglio alla sua *immagine* del passato e alla sua *immagine* del futuro. Di più, anche la sua rappresentazione del passato (che non è beninteso fatta solo delle sue esperienze personali, ma è partecipe dell'immaginario sociale) viene influenzata dalle sue previsioni e dalle sue aspettative, cioè dalla sua immagine del futuro, perché la memoria individuale (e collettiva) non è un magazzino, ma una funzione vitale che continuamente rielabora il passato, valutando e organizzando diversamente i dati che lo costituiscono.

Se è vero che noi viviamo concretamente solo qui e ora, è altrettanto vero che, da animali culturali quali siamo, nel qui e ora viviamo anche, simbolicamente, altrove e ieri e domani. Con una metafora spaziale, possiamo dire che il tempo dell'uomo è

in ogni istante «tridimensionale», fatto cioè insieme di presente, passato, futuro.

Quanto sia importante il futuro per il presente lo hanno sempre saputo gli ideologi dello *status quo*, che sono sempre stati incaricati (preti o scienziati che fossero) di costruire un'immagine del futuro sostanzialmente simile al presente, di rimuovere dal futuro – e dunque dal presente – le aspettative incompatibili con l'ordine sociale esistente, spostandole in un tempo mitico o sostituendole con piccole aspettative di piccoli miglioramenti. Al contrario, i gruppi sociali opposti alla classe dominante (in lotta concorrenziale *per* il potere o in lotta antagonistica *contro* il potere) hanno sempre fatto un uso utopico del futuro, cioè sovversivo dell'ordine esistente.

Ma oggi, quando già da un pezzo l'utopia liberale si è rivelata per quello che era o che comunque è diventata – ideologia borghese – e neppure il progressivo smascheramento dell'utopia marxista per quello che era o che comunque è diventata – ideologia tecnoburocratica – può giustificare lo squallido *repêchage* dell'«utopia» borghese; oggi, quando neppure quel surrogato quantitativo di utopia che è il progresso come sviluppo economico sembra più garantire un futuro accettabile, che cosa succede? Succede che capita di leggere, sul principale quotidiano dell'*establishment* italiano brani come quello che segue. «Abbiamo paura del futuro, non riusciamo più a immaginarcelo. Gli uomini che vivevano secoli fa [...] lo pensavano più o meno come il presente. In epoca più recente, con lo sviluppo della scienza e della tecnica si è diffusa l'idea di progresso: il futuro sarà migliore del presente [...]. Oggi noi non siamo in condizione di immaginare come sarà il mondo fra cento anni. Se – come facevano i nostri predecessori – estrapoliamo il presente, dobbiamo pensare a un formicaio umano, dove tutto è razionato, città di cento milioni di abitanti, dove non sappiamo se regnerà l'anarchia o il totalitarismo [...]. In ogni caso non riusciamo a immaginare qualcosa

di felice e nemmeno di migliore. Questo vuoi dire aver perso il futuro. Ma una società che ha perso il futuro a cent'anni, ha, in realtà, un futuro a trenta, venti, dieci anni? La scomparsa del futuro remoto non coinvolge patologicamente anche il futuro più prossimo?»¹³.

Ecco allora un Alberto Cavallari, sempre sulle pagine dello stesso quotidiano, inneggiare a una nuova utopia, una «real-utopia» in cui «la politica si risposi all'etica». Perché «questo pianeta impazzito [...] sta precipitando nel vuoto di una crisi spirituale illimitata». E «la crisi è la mancanza di futuro». «L'uomo deve realizzare una 'mutazione culturale', avere il coraggio di strategie e di politiche globali [...]. L'uomo ha solo vent'anni di tempo per fare una 'rivoluzione' senza la quale il Duemila sarà l'inizio della catastrofe [...]. Mentre si verifica la crisi di tutte le ideologie, mentre le politiche parziali e 'realiste' stanno creando la catastrofe, l'ultima piaga del millennio è credere che non vi sia più spazio per le utopie»¹⁴. Sembra di rileggere René Dumont, quando scriveva: «I *Realisti*, o quanto meno i migliori tra essi, ci mostrano che il 'loro' mondo va verso la catastrofe. Passano dunque la parola agli *Utopisti* che sono chiamati [...] a ricercare le basi di tipi diversi di società»¹⁵!

Che cosa succede? Succede che la completa chiusura del futuro è pericolosa per la stabilità sociale come la sua completa apertura, e succede che qualcuno comincia a preoccuparsi di tenere aperto un qualche spiraglio di immagine decente del futuro, per evitare che ai difensori dello *status quo* resti solo un uso «terroristico» del futuro (proiezioni orribili per giustificare un presente «meno peggio»). O che si riapra nell'immaginario collettivo un uso veramente utopico del futuro, un uso veramente rivoluzionario – senza le virgolette.

Tre sono dunque le immagini del futuro: una è la lettura ideologica del futuro come copia del presente, copia fedele o appena ritoccata in meglio, che si presta solo a un uso conser-

vatore; un'altra è quella che proietta alcune tendenze «degenerative» del presente per immaginare un possibile futuro peggiore e può prestarsi sia a un uso ideologico di conservazione dell'esistente («terroristico» o correttivo), sia a un uso utopico (o meglio distopico, cioè di utopia negativa che critica il presente amplificandone i difetti: si pensi a Zamjatin, Huxley, Orwell); un'altra ancora è la lettura propriamente utopica, che ci porta direttamente al terzo significato dell'utopia, quella ben identificata da Mannheim nella sua classica distinzione tra ideologia e utopia e nella sua altrettanto classica definizione di mentalità utopica. «Esistono due principali categorie di idee che trascendono la realtà presente: le ideologie e le utopie», scrive. «Le utopie trascendono la situazione sociale in quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto»¹⁶. Per Mannheim la realtà presente dà origine alle utopie, che a loro volta ne rompono i confini per lasciarla quindi libera di svilupparsi nella direzione dell'ordine successivo (verso una successiva «topia», direbbe Landauer)¹⁷, mentre la trascendenza dell'ideologia ha una funzione conservatrice, mistificatrice. E ancora: «Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente [...]. Utopici possono invero considerarsi solo quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente»¹⁸.

Così intesa, la funzione dell'utopia – come tensione innovatrice – non può che essere caricata di valenza positiva da chiunque condivida un rifiuto radicale dell'assetto sociale esistente. Qualsiasi progetto di trasformazione sociale che non si fermi al restauro del vecchio edificio (che non si limiti cioè a un'intelligente conservazione), ma miri quanto meno a un'ampia ristrutturazione, qualunque progetto non dico rivoluzionario, ma anche riformatore di ampio respiro, non può non partecipare a questa mentalità utopica, a questa consapevole contraddizione tra aspirazione e realtà. Chi oppone un realismo riformatore a un utopismo rivoluzionario non comprende che senza una certa

dose di spirito utopico non è concepibile neppure alcuna vera riforma (come del resto senza una certa dose di realismo non è neppure possibile alcuna rivoluzione); oppure vuole spacciare, con l'aggettivo «riformatore», una pura e semplice *realpolitik* ed è solo uno dei tanti ideologi incaricati di esorcizzare l'utopia con banalità del tipo «meglio un uovo oggi che una gallina domani».

Mentre lo spirito dell'utopia, la tensione con cui il domani si riversa sull'oggi, ci dice che *l'uovo di oggi può essere fatto dalla gallina di domani*, che senza questa non avremmo neppure quello.

«Se l'utopia non si è spenta, né in religione, né in politica», scrive Silone, cristiano senza chiesa e socialista senza partito (come si era autodefinito), «è perché essa risponde a un bisogno profondamente radicato nell'uomo. La storia dell'utopia è perciò la storia di una sempre delusa speranza, ma di una speranza tenace»¹⁹. La tensione utopica è certo fatta di speranza, ma non solo di speranza. La speranza di un diverso assetto sociale non basta a definire la specificità della tensione utopica (se non forse nelle sue espressioni fideistiche): è necessaria anche la dimensione della volontà. La dimensione volontaria è la dimensione dell'intelligenza creativa, dell'intelligenza progettuale e ci porta diritto alle due ultime definizioni/funzioni dell'utopia: l'utopia come modello mentale e come progetto.

Qui siamo del tutto dentro lo spazio della ragione e della scienza sperimentale. L'utopia, scrive Carmela Metelli di Lallo, è «un 'esperimento mentale', formalmente analogo a quello che ha contribuito al balzo in avanti della scienza contemporanea, là dove 'scienza' non significa accumulazione di fatti, ma sfida al mondo come fenomenologicamente avvertito, in virtù di un disegno teorico non ricavato dal già noto, bensì proposto dall'intelligenza creativa al fine di scoprire significati del mondo altrimenti irreperibili»²⁰. E ancora, George Kateb: «Molti libri utopici sono in effetti delle sociologie di vasta portata e fanno progredire la nostra comprensione dei rapporti

sociali nello stesso modo degli studi sulle società reali condotti su larga scala»²¹.

Come attraverso l'uso di modelli la scienza sociale può rappresentarsi e comprendere strutturalmente e funzionalmente i sistemi reali, così attraverso l'uso di modelli utopici è possibile esplorare *razionalmente* lo spazio dell'«impossibile», per discriminarne il relativo dall'assoluto e per trarne ulteriori elementi di critica *razionale* alla falsa necessità dell'esistente. Attraverso l'uso di modelli, l'utopia allarga lo spazio del progettabile al di là dell'immediatamente possibile e consente un ulteriore *screening* in sede logica delle coerenze e delle incoerenze nei progetti di mutamento rispetto ai valori verso la cui realizzazione si vuole indirizzare il mutamento stesso.

Se della trasformazione sociale auspicata si ha una concezione volontaria, progettuale (dell'uomo che si costruisce il suo futuro), è perfettamente adeguato un uso – critico – dei modelli utopici, non solo di quelli positivi, ma anche di quelli negativi, di quelli cioè che prospettano gli sbocchi allucinanti cui può portare la realizzazione di certi modelli.

Il riformatore, il rivoluzionario, può fare a meno di proporre modelli e progetti minuziosamente dettagliati, ma non può fare a meno di indicare chiaramente la direzione del mutamento. E per indicare la direzione non basta indicare i valori perseguiti (libertà, eguaglianza, giustizia, ecc.) perché questi valori restano parole dai cento significati se non sono lette dentro un contesto sociale, reale o progettuale, che dia loro un senso preciso.

Solo una concezione angustamente deterministica del mutamento sociale può fare a meno di modelli, nella convinzione che il nuovo non debba essere progettato e costruito ma sia tutto dentro i meccanismi necessari – della storia o della provvidenza. Neppure il materialismo storico dialettico ha potuto rinunciare del tutto ai modelli. Marx, come è noto, è stato molto prudente nella descrizione della società comunista. Più volte

arriva alle soglie di una descrizione di questa società, per poi indietreggiare e accontentarsi di alcune formule generali, che adotta molto presto (nel *Manifesto*) e che poi tornano ad apparire spesso (dall'*Ideologia tedesca* alla *Critica del programma di Gotha*). Si tratta di un modello appena accennato, utile tuttavia a lui e ai suoi seguaci per darsi un'identità che non sia esclusivamente «scientifica»... e sufficiente agli anarchici per denunciarne il carattere autoritario e gli sbocchi totalitari. Ma si è rivelato un modello insufficiente per i suoi epigoni, alle prese dapprima con un movimento che voleva sapere un po' meglio dove stesse andando e poi con i problemi della costruzione di un socialismo che non nasceva da solo. Costoro, per ironia della storia, hanno così fatto rientrare dalla porta di servizio molte «invenzioni» degli utopisti. E certo non tutte scelte tra le migliori, visti i risultati. Oppure hanno sperimentato in vivo – cioè sulla pelle di milioni di persone – ciò che avrebbe potuto essere vagliato in sede logica.

Paradossalmente più scientifici, in questo, dei «socialisti scientifici», i socialisti utopisti avevano proposto modelli meno vaghi che potevano essere più facilmente discussi, accettati, rifiutati. Non dico che fossero necessariamente più scientifici (o più desiderabili) i contenuti delle loro proposte, che spesso non lo erano; dico che era più scientifico il metodo, come faceva osservare Martin Buber²². In più, quando gli utopisti o i loro seguaci passarono dal modello al progetto, e da questo alla realizzazione, lo fecero non sperimentando su cavie involontarie, in nome della storia, ma in comunità volontarie.

I risultati, positivi e negativi, delle migliaia di esperimenti utopici, di queste «utopie» realizzate (in modo più o meno effimero, su scala più o meno ridotta, dalle «icarie» americane ai kibbutzim israeliani, dalle comunità industriali francesi alle collettività agricole spagnole)²³, hanno fornito un ricchissimo materiale scientifico, quanto e più forse delle colossali sperimentazioni «storiche» dell'Unione Sovietica e della Cina, un materiale

ancora in gran parte inutilizzato dall'adolescente «scienza della libertà».

Dopo le precedenti riflessioni sull'utopia nel suo complesso, e prima di passare a considerare più in specifico l'utopia anarchica, è utile soffermarsi brevemente su un paio di osservazioni generali.

Primo: tutte o parte delle definizioni/funzioni che abbiamo distinto nella nostra «classificazione» possono benissimo essere considerate come aspetti di un'*unica funzione utopica*, se beninteso vengono a esse attribuite specificazioni tra loro coerenti. Ciò, del resto, è apparso chiaramente anche in sede di trattazione analitica, nei passaggi da un significato all'altro. Tra questi aspetti dell'utopia, cioè, possono essere tracciati collegamenti logici tali da ricomporli unitariamente. Ad esempio si può assumere che da una tensione «oggettiva» al mutamento, dovuta alle «oggettive» contraddizioni di un determinato sistema sociale, nasce un'immagine del futuro che nega il presente e che si può tradurre in modelli e progetti «impossibili» in senso relativo, i quali a loro volta, attraverso una retroazione sull'immaginario collettivo, aumentano la tensione verso la rottura dei limiti dell'esistente. Questo significa, nel nostro caso, che i diversi aspetti dell'utopia anarchica possono essere studiati singolarmente, ma devono anche essere considerati come necessariamente correlati l'uno con l'altro.

Secondo: se la funzione utopica è propria di qualunque movimento sociale che persegua una trasformazione radicale, essa non ci dice, di per sé, nulla sul senso di questa trasformazione. Una volta osservato che l'ameba, il pesce, la farfalla e il cavallo sono in grado di spostarsi nello spazio, lo studio della funzione locomotoria è ancora agli inizi: per procedere è necessario andare oltre l'osservazione che questa funzione è presente in (quasi) tutti gli organismi animali e assente in (quasi) tutti quelli vegetali. Ciò che ulteriormente definisce e qualifica le singole «uto-

pie» sono i valori su cui si fondano, le aspirazioni e gli interessi di cui sono espressione dichiarata o meno, i contenuti dei modelli esplicitamente o implicitamente proposti, la natura dei mezzi e delle strategie indicate... Questo significa, nel nostro caso, che la funzione utopica dell'anarchismo va letta *dentro* il suo contesto teorico-pratico *specifico*.

Anche un attento studioso dell'utopia come Mannheim non ha saputo cogliere la specificità dell'utopia anarchica. Egli infatti vi vede solo l'ultima, moderna espressione dell'utopia chilistica o millenaristica. Ora, è vero che, parafrasando quanto lui stesso scrive del bolscevismo, molti dei fattori costitutivi dell'atteggiamento chilistico si trasformarono e si trasferirono nell'anarchismo (specie in certo anarchismo popolare, latino e slavo), in cui assunsero la funzione di accelerare e catalizzare l'azione rivoluzionaria, ma è anche vero che prima, dopo, a lato e perfino dentro quelle espressioni «chilistiche» dell'anarchismo ritroviamo altre espressioni che presentano al contrario forti affinità con altre due forme manheimiane: l'utopia «liberal-umanitaria» (o illuministica) e l'utopia «social-comunista».

In realtà, l'utopia anarchica non è riconducibile ad alcuna delle altre forme, se la funzione utopica viene letta in tutti i suoi aspetti costitutivi e in relazione ai tratti *essenziali* dell'anarchismo. Essa possiede una specificità straordinaria, non riconoscendo la quale è possibile darne solo un'interpretazione riduttiva e – in buona o mala fede – caricaturale, facendone, di volta in volta o tutt'insieme, una variante tardo-millenaristica, tardo-illuministica o proto-socialista.

Il fondamento assiologico dell'anarchismo, cioè il valore «primo» da cui derivano e cui fanno riferimento costante la teoria e la pratica anarchiche è la libertà. Non volendo qui occuparci della libertà come categoria filosofica ma come categoria sociologica, la definiamo, in prima approssimazione, come assenza di potere. Ne diamo una definizione in negativo perché,

in questo contesto, ci pare più utile di una definizione in positivo (del tipo «massimo sviluppo delle potenzialità personali», ecc.). D'altro canto, come indica anche l'etimologia della parola «anarchia», gli anarchici sono convinti che l'assenza di potere sia per l'appunto la condizione sociale che consente il massimo sviluppo... eccetera.

«Assenza di potere» è tuttavia ancora una definizione insufficiente, se non si definisce a sua volta il potere. Con un'altra semplificazione un po' approssimativa, definiamo qui il potere come la facoltà – attribuita a determinati ruoli sociali – di emanare norme e applicare sanzioni; di emettere ordini e farli eseguire. Ovvero come una serie di rapporti sociali autoritativi permanentemente asimmetrici. Ci spieghiamo. Se, con un uso un po' eretico rispetto alla semantica anarchica tradizionale, intendiamo per autorità la natura asimmetrica di un rapporto sociale in termini di facoltà decisionale, dobbiamo riconoscere che l'autorità è presente in forme più o meno accentrate ed esplicite in ogni società, reale o immaginaria. Essa appare cioè come una funzione sociale ineliminabile, quanto meno come funzione collettiva (l'assemblea, l'opinione pubblica, ecc.). In società altamente differenziate, non basta immaginare un'autorità collettiva indivisa: in esse è indiscutibilmente ampia la gamma di scelte che oltrepassano la sfera individuale e che non possono essere effettuate collettivamente da tutti gli interessati in senso rigoroso, cioè con unanimità rigorosa e su un piano di rigorosa parità, sia per motivi di funzionalità sia per motivi di competenza, ecc. *Singoli* rapporti possono così esplicarsi in forma asimmetrica, tra gli individui e tra essi e la comunità. Ma questa asimmetria non è ancora potere se, *nel loro complesso*, i rapporti sociali ricompongono una sostanziale equivalenza di autorità di tutti gli individui, se cioè si verifica quello che potremmo chiamare un generale ed equo «scambio simbolico» di autorità, per cui nessuno è determinato nel suo comportamento più di quanto determini il comportamento altrui.

Quando invece l'asimmetria tra gli individui viene resa permanente, quando l'asimmetria tra i singoli individui e la comunità viene sottratta all'accettazione spontanea dei suoi limiti inevitabili e la relativa autorità diventa funzione separata dalla società, mediata e imposta da gruppi sociali particolari, quando cioè l'asimmetria viene istituzionalizzata in strutture e codici di comportamento gerarchici, allora nasce il potere.

Il potere deriva dall'autorità, ma *non necessariamente*, come la diseguaglianza può nascere dalla diversità, ma *non necessariamente*.

Ripetiamo, a scanso d'equivoci, che il significato che abbiamo qui attribuito ai termini autorità e potere²⁴, per esigenze analitiche, non corrisponde all'uso corrente degli anarchici (che per lo più avvolgono entrambi i termini in un'unica e indistinta valenza negativa) e neppure all'uso corrente degli apologeti della gerarchia, che volutamente confondono autorità e potere per giustificare il secondo con la prima (si veda il banale esempio engelsiano del capitano di nave, ma anche le più sofisticate argomentazioni di Dahrendorf). Distinguendo a modo nostro i due termini, possiamo dire che, per l'anarchismo, quanto più permane o si sviluppa la libertà, tanto più si impedisce che l'autorità diventi potere e la diversità diventi diseguaglianza. Con una differenza sostanziale: che l'autorità presenta per sua natura un alto rischio di trasformarsi in potere, cioè di contraddire e ridurre la libertà, mentre la diversità è perfettamente congeniale con la libertà. La prima va pertanto ridotta ai «minimi» fisiologici, anche come funzione collettiva²⁵, mentre la seconda va dispiegata in tutta la sua ricchezza sino ai «massimi» fisiologici.

Dunque la *libertà* sociale dell'anarchismo significa necessariamente anche *eguaglianza* e *diversità*. O, se si preferisce, la libertà anarchica, che è la più estrema e coerente interpretazione sinora pensata e progettata, può anche essere letta come la più estrema e coerente eguaglianza (perché è tale anche di fronte all'autorità, negandone la trasformazione in potere, cioè in autorità diseguale) coniugata alla più estrema e coerente diversità.

Infatti, lungi dall'essere contraddittori, i concetti di eguaglianza e diversità sono complementari: è la diseguaglianza, paradossalmente, che porta all'uniformità, al livellamento, alla massificazione. Scrive Guiducci: «Anche oggi si sente stancamente ma accanitamente ripetere che proporre l'eguaglianza significherebbe violentare la natura umana, che comporta le differenze, quando è semplice comprendere che le differenze diventano possibili, e senza conflitti per tutti, in situazioni di eguaglianza, e tendono a schiacciarsi, invece, nei livellamenti oppressivi delle classi e degli strati dove tutti sono intercambiabili»²⁶. Come dicevo, scrivendo di autogestione: «La diversità, invece, dev'essere non solo accettata, ma esaltata, ricercata, creata e ricreata continuamente. Perché la diversità è un *bisogno* dell'uomo, perché la diversità è un valore in sé. *Diverso è bello*»²⁷.

Libertà, eguaglianza e diversità al più alto grado possibile e in necessaria coerenza tra loro: questo è il nocciolo della specificità anarchica. E da ciò deriva la specificità dell'utopia anarchica.

L'anarchismo è dunque la speranza e la volontà di una trasformazione sociale talmente radicale, talmente in contraddizione con l'ordine esistente, da rendere *possibile* una fortissima tensione utopica. Ma quella stessa fortissima tensione utopica è anche *necessaria* per indirizzare l'azione sociale verso un mutamento così eccezionale da implicare un vero e proprio salto di qualità: maggiore è lo scarto fra l'esistente e ciò che lo nega, maggiore deve essere la tensione per consentire al «futuro» di riversarsi sul presente per trasformarlo, per consentire all'impossibile di diventare possibile. Incidentalmente, questo forse spiega la presenza di elementi chiliastici nei movimenti anarchici di massa.

Poiché il mutamento anarchico implica un salto di qualità culturale (una «mutazione culturale», staremmo per dire), la funzione dell'utopia anarchica è innanzi tutto la funzione rivoluzionaria di far crescere la speranza e la volontà di cambiare

la società sino al punto non semplicemente di superare i confini di un dato sistema di potere, ma di spezzare addirittura la tenace membrana culturale che separa lo spazio simbolico del potere dallo spazio simbolico della libertà. Una membrana fatta dal millenario depositarsi e stratificarsi e tramandarsi di generazione in generazione, nelle strutture caratteriali e nell'immaginario sociale, dei comportamenti gregaristico-autoritari e dei valori gerarchici, dei fantasmi e dei miti costruiti da e per società costituzionalmente divise in dominanti e dominati.

In questa *rottura culturale* sta il vero senso della rivoluzione anarchica, che non è *le grand soir*, non è l'apocalisse, ma una «mutazione» culturale di intensità e portata inaudite, fatta di trasformazioni etiche strutturali, comportamentali, di trasformazioni individuali e collettive. Poiché lo Stato è soprattutto nella testa della gente, dei servi più ancora che dei padroni, la funzione utopica è funzione rivoluzionaria in senso anarchico *se e in quanto* riesce a dissolvere questo «Stato inconscio», consentendo la liberazione di energie potenziali enormi, aprendo le tanto temute – dai padroni, ma anche dai servi – «cateratte dell'anarchia».

La tensione utopica dell'anarchismo non si esaurisce tuttavia nella funzione rivoluzionaria che consente il salto culturale, perché essa non porta da un sistema chiuso a un altro sistema chiuso, come succede per le utopie che si muovono nello spazio del potere. L'utopia anarchica è un'utopia permanente, forse l'unica utopia che non possa diventare ideologia nel senso mannheimiano, cioè giustificazione dell'esistente. Si può certo immaginare un calo di tensione, dopo la rottura rivoluzionaria, ma la specificità libertaria dell'utopia anarchica garantisce *comunque* la permanenza di un'irriducibile tensione al mutamento. Perché lo spazio in cui sposta la società è lo spazio delle infinite possibilità da esplorare. La società libertaria è la società aperta. L'utopia anarchica è un orizzonte irraggiungibile: si può dire di essere arrivati in India, quando invece si è arrivati in America, e ci si può costruire sopra un'ideologia, ma nessuno può dire di aver

raggiunto l'orizzonte. E nessuno potrà mai sostenere che le infinite forme della libertà si siano esaurite.

L'utopia anarchica è dunque lo spazio di mille utopie, che non solo possono succedere l'una all'altra, come nell'immagine di Wilde, ma anche coesistere in diverse società contemporanee o addirittura in seno alla medesima società. L'utopia anarchica non ha nulla a che vedere con quelle «costruzioni monolitiche e omogenee, in cui manca il mutamento» paventate da Dahrendorf. Questo può essere vero di singole costruzioni utopiche, di singoli *modelli* utopici. Non abbiamo anzi difficoltà a riconoscere che la gran maggioranza dei modelli utopici presenta questo carattere di asfissiante conformismo e di morta stabilità (non a caso moltissime utopie – quasi tutte – erano utopie autoritarie, cioè modelli di potere). Lo stesso non può dirsi della *funzione* utopica che è funzione dinamica, come si è visto, e proprio la sua scomparsa, semmai, porterebbe a una «condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa», implicando «la fine stessa della volontà umana»²⁸. E ancor meno si concilia con la specificità dell'utopia anarchica l'immagine che lo stesso Dahrendorf dà della società egualitaria, confondendo disegualianza e diversità: «La società totalmente egualitaria è un'idea non soltanto non realista ma anche terribile: in Utopia non regna la libertà [...] ma la perfezione del terrore o della noia assoluta»²⁹. Perché l'anarchismo presuppone una *scelta della libertà* che è la massima concepibile garanzia di quella *libertà di scelta* di cui soltanto si occupano i liberal-democratici alla Dahrendorf.

L'utopia anarchica è lo spazio delle mille utopie, ovvero è lo spazio dei mille modelli che esplorano le forme della libertà, con la duplice funzione di agire sovversivamente sull'immaginario sociale (indicando le possibilità dell'«impossibile», dimostrando credibile l'«incredibile») e di sperimentare mentalmente progetti di società libertarie ed egualitarie. La costruzione di modelli e il loro raffronto sono operazioni logiche che, come dicevamo,

consentono di esplorare razionalmente il futuro che si vuole costruire, proprio per poterlo costruire, riducendo l'ambito della sperimentazione in vivo, dei tentativi e degli errori. Forse, per fare un esempio, molti degli errori e delle fatali incertezze della Rivoluzione spagnola avrebbero potuto essere evitate se il movimento anarchico avesse avuto una visione meno semplicistica della società liberata e dei meccanismi decisionali e dell'enorme problematica della transizione.

Il rifiuto, da parte di alcuni anarchici, di fare questa sperimentazione mentale, di discutere cioè i problemi dell'organizzazione sociale egualitaria e libertaria, è irragionevole, sia che nasca dal timore di «fughe in avanti» sia dalla considerazione che la costruzione della libertà è compito non loro ma delle masse, del protagonista collettivo della rivoluzione sociale, e che ora ci si debba occupare solo del momento distruttivo. Gli errori che stanno dietro a queste argomentazioni sono riconducibili a un'incomprensione della funzione utopica, oppure a una concezione strettamente deterministica della storia o strettamente naturalistica dell'uomo, oppure ancora a una visione mistica, apocalittica della rivoluzione. È un rifiuto che mortifica la creatività sovversiva, che impoverisce il bagaglio intellettuale e la stessa carica emotiva dell'anarchismo, che rischia infine di lasciare la teoria e la prassi libertarie disarmate di fronte ai problemi immediati della distruzione/costruzione e soprattutto di fronte alla formidabile forza d'inerzia sociale con cui il potere si ricostruisce dopo ogni rottura rivoluzionaria.

«Se il vecchio Padrone morisse», scrive Guiducci, «il Servo riuscirebbe finalmente a vincere, ma non saprebbe costruire una nuova società. Infatti ha praticato sempre il rigetto, ma non ha mai elaborato un progetto di società alternativa capace di funzionare democraticamente in ogni sua parte»³⁰. Di una società senza Stato, direbbe più esplicitamente un anarchico.

Lo Stato, oggi più che mai, riassume in sé il principio gerar-

chico. Se ieri era solo l'organizzazione del potere politico, oggi lo Stato – di fatto o tendenzialmente – assorbe e giustifica (e ne è giustificato) una gran varietà di funzioni sociali (economiche, pedagogiche, logistiche, culturali, assistenziali). L'utopia dello Stato – l'utopia tecnoburocratica – è la strutturazione di tutta la società secondo le sue linee gerarchiche, è il vero potere assoluto. È un'utopia che se si realizzasse significherebbe la morte della società, ma paradossalmente anche il suicidio dello Stato.

Come il virus cancerogeno va a sostituirsi ai nuclei cellulari, cellula dopo cellula, tessuto dopo tessuto, fino a uccidere l'organismo, così lo Stato invade sempre più ampiamente e pervasivamente la società. L'utopia anarchica è dunque l'anticorpo che la società deve produrre in quantità crescente se vuole sopravvivere.

La *società contro lo Stato* dell'utopia anarchica è la rivolta dei gruppi sociali dominati (delle classi sfruttate, delle donne, delle minoranze oppresse...) contro il principio della dominazione, contro la logica del potere riassunta nello Stato. Ma perché la società si possa muovere contro lo Stato, essa deve innanzi tutto potersi immaginare – come possibilità reale, non come sogno – senza poliziotto, prete, giudice, padrone, burocrate, compagno dirigente... Deve cioè potersi concretamente immaginare senza ruoli di potere, senza strutture gerarchiche. Deve pensare – e per quanto possibile sperimentare – forme di autogestione e di democrazia diretta, di decentramento e di federalismo. Deve pensare e sperimentare rapporti non gerarchici tra uomo e donna, tra adulti e bambini, tra città e campagna, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale... Deve pensare e sperimentare modelli utopici anarchici, appunto.

«Non abbiamo la minima intenzione», scriveva Bakunin, «di imporre a qualsiasi popolo un sistema sociale tratto dai libri o da noi elaborato. Il popolo sarà felice e libero solo se potrà organizzarsi da se stesso»³¹. Ma ciò che qui viene negato con forza non è la progettualità utopica in genere, bensì è la pretesa, irri-

mediabilmente antianarchica, di imporre dall'alto piani globali al presente e al futuro; è l'orribile sogno tecnocratico di tanti aspiranti ingegneri sociali di costringere la realtà nella camicia di forza della *loro* razionalità; è la «felicità» pre-confezionata per il popolo da «principi illuminati» (o da dittature «rivoluzionarie»), la «felicità» delle utopie autoritarie costruite sull'idea che di felicità hanno i loro autori.

Al contrario, le utopie antiautoritarie, come osserva Maria Luisa Berneri, «non cercavano di presentare un piano prefabbricato, bensì idee audaci ed eterodosse, [...] esigevano che ogni uomo fosse 'unico' e non uno tra i tanti», proponevano «un ideale di vita senza farne un piano – cioè una macchina morta applicata alla materia vivente»³².

Tutt'altra cosa rispetto al piano utopistico-autoritario è la progettualità intesa come creatività e sperimentaltà individuale e collettiva; una progettualità che si sviluppa insieme alla lotta sociale, con il movimento rivoluzionario, in un'interazione continua tra teoria e pratica, tra scienza ed etica. Infatti, precisa Malatesta: «L'essenziale non è il trionfo dei nostri piani, dei nostri progetti, delle nostre utopie, le quali del resto hanno bisogno di essere confermate dall'esperienza e possono con la pratica esigere delle modifiche». È qui ancora più chiaro che si rifiuta – coerentemente – la rigidità dogmatica dei modelli, non la loro esistenza e la loro utilità. Lo stesso Malatesta diede forma abbastanza esplicita in *L'anarchia*³³ a un suo modello di società libertaria e prima di lui il Kropotkin de *La conquista del pane*³⁴ e dopo di lui il Besnard de *Il mondo nuovo*³⁵.

Essi, e tanti altri anarchici, noti e ignoti, hanno dato il loro contributo non solo a distruggere le basi del sistema di dominazione e di sfruttamento ma anche a gettare le basi di una società senza potere, delineando alcuni dei mille volti dell'utopia anarchica, a volte per iscritto più spesso con i loro comportamenti, le loro scelte, la loro vita...

Essi, gli anarchici, hanno tenuto viva con le parole e con l'e-

semplio – nella quotidianità e nelle lotte, nell'entusiasmo dei periodi rivoluzionari o nella stanchezza del riflusso, nelle fabbriche di Barcellona e nei gulag staliniani, con cento contraddizioni ma con un'indistruttibile coerenza di fondo – l'immagine di una possibile/impossibile comunità di uomini liberi ed eguali. Possibile perché è tutta dentro la «natura» umana, impossibile perché tutta fuori dalla cultura dominante. Possibile perché l'uomo può pensarsi e volersi libero tra liberi, impossibile se il servo continua a pensarsi servo o a sognarsi padrone.

Essi hanno dato contenuti di maggiore concretezza e consapevolezza a un'immagine che, come sogno o come progetto, latente per lo più e a tratti emergente, attraversa tutta la storia del dominio, nelle rivolte individuali e collettive. Essi – e quei movimenti sociali che in varia misura, sia spontaneamente sia per loro influenza, hanno cercato di realizzare quella stessa immagine libertaria ed egualitaria – hanno dimostrato che l'utopia anarchica, lungi dal generare «sovversivi immaginari», produce e nutre un immaginario sovversivo.

Note al capitolo

1. Lewis Mumford, *Storia dell'utopia*, Calderini, Bologna, 1969, p. 206.
2. David Riesman citato in Henrik F. Infield, *Dalla utopia alle riforme*, Comunità, Milano, 1956, p. 18.
3. Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari, 1968, p. 10.
4. Citato in Bernardo Cattarinussi, *Utopia e società*, Angeli, Milano, 1976, p. 38.
5. «Caleidoscopio», a. XIV, n. 23, marzo 1978, p. 2.
6. Mannheim, *op. cit.*, p. 216.
7. Ashley Montagu (a cura di), *Learning Non-Aggression*, Oxford University Press, Oxford, 1981 [trad. it.: *Il buon selvaggio*, elèuthera, Milano, 1987].
8. Clastres, *op. cit.*
9. «Il Nuer è il prodotto di un'educazione dura ed egualitaria [...]; nessuno riconosce un superiore sopra di sé [...]. Nella loro società non ci sono né padroni né servi, ma solo eguali [...]. Nei rapporti vicendevoli il solo sospetto di ricevere un ordine è causa di irritazione, e chi lo riceve non lo compie, oppure lo fa in maniera casuale e dilatoria più insultante di un rifiuto [...]. Nelle relazioni quotidiane [...] mostra rispetto per gli anziani [...] purché non interferiscano nella sua indipendenza, ma non si sottometterà mai ad alcuna autorità che contrasti con i suoi interessi, né si considera obbligato a obbedire a chicchessia»; Edward E. Evans-Pritchard, *I Nuer, un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 1975, p. 244.
10. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, cit., p. 3.
11. Mannheim, *op. cit.*, p. 261.
12. Murray Bookchin, *Utopianism and Futurism*, in *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1980 [trad. it.: *Utopismo e futurismo*, «Volontà», n. 3, 1981].
13. Francesco Alberoni, *Una società senza futuro*, «Corriere della Sera», 22 dicembre 1980.
14. Alberto Cavallari, *La real-utopia*, «Corriere della Sera», 18 marzo 1981.
15. René Dumont, *L'Utopie ou la mort*, Seuil, Paris, 1973, p. 15.
16. Mannheim, *op. cit.*, p. 215.
17. Gustav Landauer, *La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970, pp. 25-29.
18. Mannheim, *op. cit.*, p. 211.

19. Ignazio Silone, *L'avventura di un povero cristiano*, Mondadori, Milano, 1978, p. 34.
20. Carmela Metelli di Lallo, *Scienza e utopia per l'educazione di domani*, «Formazione e lavoro», n. 39, settembre-ottobre, 1969, p. 10.
21. George Kateb citato in Massimo Baldini (a cura di), *Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma, 1974, p. 80.
22. Martin Buber, *Sentieri in utopia*, Comunità, Milano, 1967.
23. Sulle comunità americane si veda Ronald Creagh, *Laboratoires de l'utopie*, Payot, Paris, 1983 [trad. it.: *Laboratori d'utopia*, elèuthera, Milano, 1987]; sulle collettività spagnole si vedano José Peirats, *La CNT nella rivoluzione spagnola*, vol. II, pp. 7-120, Antistato, Milano, 1977, e Carlos Semprun Maura, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, Antistato, Milano, 1976, pp. 93-169 [elèuthera, Milano, 1996].
24. In un altro scritto (*Potere, autorità, dominio...*, cit.) mi sono più estesamente occupato di «potere» e «autorità», dandone una definizione differente e più articolata (e, a mio avviso, più utile e convincente), in correlazione con due altri termini («dominio» e «influenza», appartenenti alla medesima «nebulosa» sociologica) e anche con una diversa concezione della «libertà». Ritengo tuttavia che la differenziazione terminologica e concettuale qui utilizzata resti in questo contesto abbastanza funzionale al fine che si proponeva: delineare sinteticamente la specificità dell'anarchismo.
25. Gli anarchici hanno ben presente il pericolo che l'autorità collettiva si trasformi in quella «tirannia della società» di cui parla Stuart Mill, cioè la «tendenza a imporre con mezzi diversi dalle pene legali le proprie idee come regole di comportamento a coloro che sono di diversa opinione, a turbare ed eventualmente impedire lo sviluppo e la formazione di qualsiasi individualità che non si armonizzi con i propri modi e a costringere tutti i caratteri a conformarsi secondo il modello del proprio stesso carattere»; John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 27.
26. Roberto Guiducci, *La società impazzita*, Rizzoli, Milano, 1980.
27. Bertolo, *La gramigna sovversiva*, cit.
28. Mannheim, *op. cit.*, p. 278.
29. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, cit., p. 426.
30. Guiducci, *La società impazzita*, cit., p. 29.

31. Michail Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 311.
32. Maria Luisa Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, Archivio Famiglia Berneri, Pistoia, 1981, p. 27. Si tratta di un'eccellente rassegna di utopie, acutamente commentate in chiave libertaria.
33. Errico Malatesta, *L'anarchia*, La Fiaccola, Ragusa, 1973.
34. Pëtr Kropotkin, *La conquista del pane*, Anarchismo, Catania, 1978. Dello stesso autore si veda anche *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano, 1975 [elèuthera, Milano, 2015], almeno altrettanto utopistico-propositivo quanto scientifico-descrittivo.
35. Pierre Besnard, *Il mondo nuovo*, Anarchismo, Catania, 1977.

Fonte: *L'immaginario sovversivo, ovvero l'utopia anarchica*, in Eduardo Colombo (a cura di), *L'immaginario capovolto*, elèuthera, Milano, 1987.

Parte seconda

“

L'orgoglio di cui parlo, l'orgoglio che ci serve in tutto il processo di transizione dal vecchio al nuovo, non è presunzione, non è arroganza, al contrario rende possibile l'umiltà intellettuale necessaria a essere continuamente aperti al dubbio, al dialogo, alla verifica, alla curiosità per tutto ciò che è dentro e fuori di noi.

Perché quell'umiltà può permettersela, contrariamente alle apparenze, solo chi ha la certezza della propria identità. Chi non l'ha, oscilla fra due poli, quello della chiusura dogmatica, della corazza difensiva *contro l'altro*, e quello della zelighiana *mimesi con l'altro*.

A.B.

L'orgoglio anarchico

di Tomás Ibáñez

A quelle e quelli di noi che hanno avuto la fortuna di fare qualche tratto di strada con Amedeo nel suo lungo cammino attraverso i sentieri dell'anarchia, è inutile ricordare il suo *modo di essere*, perché in noi conserviamo ben viva l'impronta preziosa e calorosa della sua presenza. Se ci siamo rassegnati a delineare per gli altri solo un vago ritratto, un profilo dai tratti appena abbozzati, è perché siamo consapevoli che perfino questo succinto ricordo già travalica quello che avrebbe sopportato il suo naturale ritegno, e questo già ci consegna un primo aspetto della personalità di Amedeo.

Sarebbe in realtà una pazzia pretendere di riassumere in poche righe un'eccezionale attività anarchica, che si è svolta su più fronti e si è protratta con una coerenza ineccepibile per più di mezzo secolo. Per questo abbiamo scelto di limitarci a due o tre aspetti che illustrano *tutti insieme*, in modo simultaneo, l'atteggiamento di Amedeo e la sua concezione dell'anarchia, senza che sia davvero possibile separare in lui questi due tratti.

Un primo aspetto rimanda alla sua preoccupazione di fare

sempre coincidere *il fare e il dire*, di non scindere mai *il pensiero e l'azione*, pur senza limitarsi a pensare e ad agire, ma facendo attenzione a costruire *gli strumenti* che permettano di farlo. Per lui non si trattava solo di fondere la teoria e la pratica, ma anche di superare quella scissione disgraziatamente troppo diffusa tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, che porta impercettibilmente a stabilire un rapporto di dominio, una specie di *gerarchizzazione occulta*, che opera perfino tra compagni e che Amedeo si impegnava con tutte le sue energie a evitare.

Probabilmente, per rispondere a quel bisogno di conciliazione tra il dire e il fare, ha sempre svolto, di pari passo, un'intensa attività di elaborazione e di scambi teorici, organizzando o partecipando a numerosi incontri, animando riviste, pubblicando articoli, dando perfino impulso a una casa editrice, e una altrettanto intensa azione militante, che si è tradotta nell'animare diversi gruppi anarchici, nello sforzo di federarli, ma anche nell'impegno personale in lotte eminentemente rischiose.

All'inizio degli anni Sessanta, questa attenzione a coniugare pensiero e azione lo ha spinto a impegnarsi nella creazione di una rivista di forte impegno teorico, «Materialismo e libertà», mentre più o meno nello stesso periodo attraversava la Spagna della dittatura franchista in missioni di coordinamento e propaganda e organizzava il sequestro del vice-console spagnolo a Milano per salvare la vita di un giovane libertario di Barcellona. Se una sfida al potere comporta sempre dei rischi, è chiaro che questi si ingigantiscono enormemente quando il potere si presenta nella forma di una terribile dittatura. Ma Amedeo non ha esitato ad affrontarli, perché rispondevano alla sua volontà di unire pensiero e azione, anche in circostanze di estremo pericolo.

Questa intensa attività militante che illuminava la lotta libertaria contro la dittatura di Franco, e che non è mai venuta meno, neanche quando, dopo la morte del dittatore, è stato necessario ricostruire, nel corso degli anni Settanta, il movimento anarchico spagnolo, rimanda a un secondo tratto della personalità

e dell'azione di Amedeo: il rifiuto di rinchiudersi nella cultura locale, nel contesto nazionale, per aprirsi quanto più possibile all'esterno. Tale volontà di praticare un *internazionalismo* quanto più allargato possibile, lo ha portato a intessere innumerevoli rapporti con i militanti libertari di un gran numero di paesi. E anche questo è iniziato molto presto, nell'aprile 1966, con il suo impegno a mettere in relazione i giovani anarchici dei diversi paesi europei e, in seguito, con l'organizzazione di incontri internazionali, fra i quali quello davvero spettacolare di «Venezia '84», che resterà nella storia del movimento anarchico.

Ma attenti a non fraintendere: questa apertura a quanto palpita al di là delle frontiere riveste un significato che travalica la dimensione puramente geopolitica e simbolizza piuttosto la volontà di operare in modo che l'anarchismo non si chiuda in se stesso e sia invece aperto a quegli scambi e a quelle influenze che possono arricchirlo e rinnovarlo. L'internazionalismo di Amedeo è stato al contempo un mezzo per stimolare gli scambi tra militanti che vivono in paesi e in culture diverse, e un mezzo per rendere fecondo il pensiero anarchico grazie alla condivisione di punti di vista diversi. Questo ci porta a parlare del terzo tratto che ha caratterizzato Amedeo, ovvero la sua convinzione che l'attività anarchica assuma tutto il suo significato solo nel contesto dell'*agire collettivo*.

Infatti, gli incontri che ha organizzato o ai quali ha partecipato non hanno avuto il semplice scopo di favorire la diversità dei contributi e di mettere in comune le prospettive, ma sono partiti dall'idea di poter creare le condizioni di un *lavoro collettivo*, il solo che possa produrre risultati assai migliori rispetto alla somma delle elaborazioni individuali, grazie alla sinergia che mette in funzione.

Più in generale, è l'insieme della sua attività militante che si è collocato sotto il segno della dimensione collettiva, e questo ha sviluppato in lui, senza che fosse possibile distinguere ciò che proveniva dalla sua sensibilità personale e ciò che nasceva dal

suo interesse per l'agire collettivo, una speciale *apertura all'altro*, un'invidiabile *capacità d'ascolto*, fatta insieme di pazienza e di attenzione, che inevitabilmente spalancava la porta all'amicizia, alla solidarietà e alla creazione di un clima denso di affetto.

Se Amedeo era anarchico ed era orgoglioso di esserlo, il movimento anarchico non può non provare *lo stesso orgoglio* per averlo contato tra le sue fila: ci teniamo ad affermarlo ad alta voce, pur sapendo che senza dubbio egli ci avrebbe criticato per questo.

Un'analisi nuova per la strategia di sempre

1. Premetto che la relazione che segue è frutto di studi e analisi non solo miei ma comuni al gruppo di cui faccio parte e ad altri gruppi. Ciononostante, parlo a titolo personale soprattutto per quanto riguarda le conclusioni, non avendo avuto il tempo di sottoporle all'esame dei compagni.

2. Le previsioni sulle possibilità di azione anarchica in Italia negli anni Settanta e le indicazioni sui contenuti e sulle forme di tale azione sono necessariamente legate alla proiezione della realtà economica, politica e sociale in cui si troveranno ad agire gli anarchici.

A grandi linee, in tutti i paesi industriali a economia avanzata stiamo vivendo un processo storico di transizione fra il dominio della borghesia, basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, e il dominio della tecnoburocrazia, basato sulla proprietà «di classe» dei mezzi di produzione. Tale proprietà «di classe», non sempre facilmente identificabile per ora, si esercita soprattutto nella forma della proprietà statale, attraverso il

controllo dell'apparato statale, ma anche in altre forme di transizione (ad esempio società per azioni a proprietà polverizzata, ecc.), e attraverso il controllo della produzione e della distribuzione del reddito.

Il dominio della nuova classe dirigente tecnoburocratica (il cui lungo cammino verso il potere è iniziato nell'Ottocento) è pressoché completo nei paesi sedicenti socialisti, ancora diviso con la borghesia, a diversi gradi di compartecipazione, nei paesi detti capitalisti.

Il nuovo regime sociale corrispondente al nuovo dominio di classe presenta molte sorprendenti analogie con il regime feudale, per cui non è forse impropria, e non è solo impressionistica, la definizione di feudalesimo industriale e di processo di feodalizzazione. Qualche analogia: la forma della proprietà, non più privata ma di classe; il potere e il reddito (percepito in misura rilevante sotto forma di «servizi») commisurati alla funzione, cioè al posto occupato nella gerarchia; la fusione di potere economico e potere politico, nonché di potere civile e religioso (il Partito e la Chiesa); la morte del mercato...

Numerose e variopinte sono le ideologie che esprimono gli interessi della nuova classe dirigente in modo più o meno chiaro e compiuto: dal fascismo al New Deal, dal marxismo-leninismo alla socialdemocrazia. Tutte queste ideologie sono caratterizzate dall'esaltazione più o meno esplicita dello Stato, della sua funzione economica e della programmazione (centrale) della produzione e della distribuzione. Infatti, è principalmente attraverso il controllo dello Stato che la nuova classe afferma il suo dominio ed è l'esigenza della pianificazione, conseguente alla morte lenta ma inesorabile del mercato, che porta con sé l'esigenza di una nuova classe dirigente.

Lasciamo le tendenze evolutive sul lungo periodo e veniamo alle tendenze evolutive della politica sul breve e medio periodo in Italia. Qui le previsioni si fanno più difficili, perché la storia non sempre procede in modo lineare nel dettaglio (dieci anni di

politica italiana sono certo un dettaglio). Si possono comunque azzardare delle previsioni di massima, proiettando sul prossimo futuro le più forti tendenze individuabili nel presente.

Più o meno tutti i partiti politici italiani che contano esprimono le esigenze oggettive di quel processo economico-sociale che ho chiamato feudalizzazione. Tutte le politiche possibili portano cioè nella stessa direzione (di statalizzazione, di centralizzazione, ecc.): differiscono solo nei tempi e nei modi.

Fra le politiche possibili, la più probabile, a mio avviso, è un'evoluzione del «centrosinistra» con tempi di passaggio al feudalesimo abbastanza lunghi e con forme apparentemente democratiche (in realtà progressivamente totalitarie). L'asse di questa politica è destinato a spostarsi inesorabilmente a sinistra, fino ad assorbire il PCI (dapprima nella forma dell'appoggio esterno, poi della partecipazione vera e propria al governo, poi verosimilmente dell'egemonia). Segni di questa tendenza, che porterebbe il PCI al governo probabilmente entro il decennio, sono visibili in convergenze di fatto dei comunisti con il centrosinistra nel passato recente, nella forma dell'astensione su leggi importanti.

Tale tendenza è stata momentaneamente oscurata, ma non interrotta, dalla crisi di governo seguita alla scissione del PSU (leggi CIA) e dalla repressione contro la sinistra seguita alla serie di attentati provocatori («stranamente» concomitante con la manovra PSU). Questi ultimi fatti possono essere interpretati come estremo tentativo di alcuni settori economici e politici di fermare il processo di feudalizzazione su basi autoritarie di tipo gollista o socialdemocratico-tedesco. Questa potrebbe essere una seconda ipotesi di realtà per i prossimi anni in Italia. Non credo però che questa ipotesi sia più probabile della prima. Tutt'altro. Credo che l'Italia possa veramente divenire ingovernabile senza il PCI, cioè senza i sindacati.

Rimane una terza ipotesi ed è l'ipotesi del colpo di Stato. Lo spostamento lento dell'asse governativo a sinistra, fino ad assorbire il PCI, potrebbe essere bruscamente interrotto dall'instau-

rarsi di un regime militare o para-militare di tipo neo-fascista (ma non necessariamente neo-fascista nella forma). È un'ipotesi per gli anni Settanta che, per quanto la meno probabile fra quelle viste, non è del tutto improbabile (tollereranno, gli americani, il PCI al governo?).

3. Visto il probabile contesto economico-politico in cui si troveranno ad agire necessariamente gli anarchici nei prossimi anni, vediamo ora quali sono gli scopi dell'azione anarchica e poi, dati gli scopi e dato il contesto in cui perseguire gli scopi, vediamo quali forme e quale tipo di azione si possono sviluppare e con quali possibilità di successo.

Gli scopi generali dell'azione anarchica sono noti: costruire una società egualitaria e libertaria, una società cioè in cui sia assicurato a tutti il massimo di libertà mediante la pratica dell'eguaglianza, ovvero mediante l'abolizione della proprietà privata, mediante la distruzione delle strutture autoritarie e gerarchiche (lo Stato soprattutto), mediante l'integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale... Sono questi, a grandi tratti, i fini anarchici di sempre e ovunque che non vengono modificati dalle situazioni contingenti.

Gli scopi specifici dell'azione anarchica in Italia nel prossimo futuro sono invece chiaramente determinati dalla situazione particolare in cui noi anarchici ci troveremo ad agire. Dovremo contrastare l'evoluzione in atto verso l'accentramento, verso la burocratizzazione, verso il sindacato unico di Stato, verso la statalizzazione di sfere sempre crescenti della vita umana, eccetera. Dovremo, in questo periodo, perseguire anche i fini generali, cioè quelli tesi alla costruzione della rivoluzione anarchica, senza illuderci di arrivare a uno «scontro frontale», cioè alla rivoluzione intesa come improvviso e violento rovesciamento del regime sociale, e senza illuderci che il tempo lavori per noi: ci troviamo già ora e ci troveremo sempre più in futuro a contrastare un processo storico, non ad assecondarlo o accelerarlo.

Lo spazio politico in cui ci troveremo ad agire nei prossimi anni è, in teoria, abbastanza ampio. Il PCI è sempre meno rivoluzionario e sempre meno lo sarà. Alla sinistra del PCI rimangono, è vero, tutte le sette marxiste-leniniste, le quali sono, per lo meno a parole, rivoluzionarie, a volte anche furiosamente; però tutte queste chiesuole sono caratterizzate dalla stretta osservanza dell'ideologia autoritaria marxista-leninista (stalinista). (C'è anche il movimento Lotta Continua, che sinora, grazie a un'ambigua evasività ideologica, è riuscito ad attirare e trattenere molti giovani tendenzialmente libertari, ma che in futuro è destinato – come già il MS [Movimento Studentesco] – a caratterizzarsi in senso marxista-leninista). A parte dunque alcuni gruppetti sparuti di marxisti sedicenti libertari di varia denominazione (situazionisti, consigliari, ecc.), non rimane che il movimento anarchico a raccogliere l'eredità rivoluzionaria del socialismo e insieme le istanze libertarie che le ultime lotte hanno indicato non morte tra i lavoratori e tra i giovani.

La libertà di manovra che avremo dipenderà naturalmente dalla prossima evoluzione della politica. Se, come appare probabile, continuerà il processo di lenta transizione verso l'autoritarismo tecnoburocratico, avremo ancora una certa libertà teorica di manovra – se pure decrescente – per un certo numero di anni. Anche se di fatto la nostra libertà di manovra, cioè l'efficacia della nostra azione, verrà sempre più limitata dalla diffusione dei mezzi di comunicazione di massa (televisione, giornali e riviste ad alta tiratura, ecc.), tutti in mano al «nemico».

4. In questo spazio politico e con queste prospettive, l'azione anarchica dovrà a mio avviso differenziarsi in tutte le forme possibili di intervento sulla società: dalla propaganda anarchica specifica alla partecipazione a campagne genericamente libertarie, dall'anarcosindacalismo alla sperimentazione di forme associative e produttive libertarie.

Per quanto riguarda la propaganda anarchica specifica, mi

preme sottolineare che essa dovrebbe essere preceduta e accompagnata costantemente da studi seri e approfonditi che tengano conto di quella trasformazione delle strutture economiche e sociali che ho chiamato processo di feudalizzazione. Per il resto, i suoi tradizionali contenuti di virulento attacco all'autorità e alla diseguaglianza sono più che mai attuali. Non inutile è anche un richiamo all'esigenza di aggiornare la forma del materiale propagandistico (giornali, manifesti, opuscoli, ecc.) e nello stile letterario e nella presentazione grafica.

Può essere importante e utile anche la partecipazione a campagne genericamente libertarie e particolari, quali l'antimilitarismo, l'antimperialismo, la «rivoluzione sessuale», la lotta anticlericale e antireligiosa, la lotta contro la repressione, ecc., per la possibilità che esse hanno di suscitare agitazioni popolari o anche solo di diffondere un certo spirito critico e libertario. Bisogna però che gli anarchici che partecipano a queste azioni non perdano mai la visione d'insieme, non dimentichino che sono impossibili soluzioni rivoluzionarie parziali, che all'interno del sistema sono solo possibili caricature di soluzioni (quali l'esercito di professionisti in alternativa al servizio militare obbligatorio, quali il divorzio e la pornografia in alternativa alla repressione sessuale, ecc.).

L'anarcosindacalismo è un altro settore di importanza fondamentale. Preciso che per anarcosindacalismo intendo non solo il sindacalismo rivoluzionario e libertario tradizionale (l'USI [Unione Sindacale Italiana] in Italia, la CNT [Confederación Nacional del Trabajo] in Spagna...), ma tutta quell'attività collegata oggi alle iniziative popolari di base, come i comitati unitari di base, le assemblee spontanee di fabbrica, i consigli di quartiere... ovvero tutte quelle iniziative dei lavoratori che sono mosse da spirito antigierarchico e ribelle. In questo gli anarchici devono operare con o senza una loro organizzazione anarcosindacalista specifica, ma comunque tra gli operai e i contadini, con gli operai e i contadini, per appoggiare tutte le loro inizia-

tive libertarie ed egualitarie, per spingerli a usare mezzi di lotta rivoluzionari anziché avanzare semplici rivendicazioni (anche se gli obiettivi immediati per loro natura non possono che essere «riformisti»).

Un altro tipo di azione di estrema importanza è, infine, quello della sperimentazione di forme associative e produttive libertarie, cioè la costituzione di comunità anarchiche, di cooperative di produzione, ecc. Anche questo non è un argomento nuovo per il movimento anarchico, anche se da qualche tempo, per vari motivi, è finito fuori moda. Esperimenti di questo genere ne sono stati fatti in passato e sono tutti finiti male: quasi tutti falliti economicamente, tutti falliti politicamente. Ciononostante, questa è una via che deve essere di nuovo intrapresa, perché la rivoluzione anarchica si deve cominciare a costruirla nelle cose, già prima delle «barricate».

Si devono quindi sperimentare strutture associative e produttive alternative a quelle gerarchiche e autoritarie: comuni giovanili, cooperative libertarie con integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, nuclei e attività collegati fra loro e con l'azione politica generale.

Inoltre – e qui il discorso si ricollega all'anarcosindacalismo – sarà forse possibile appoggiare o sollecitare (ma con cautela, perché in questo campo i fallimenti sono particolarmente scoraggianti) tentativi di autogestione in quelle aziende in cui questo è reso possibile da situazioni particolari (municipalizzazioni, requisizioni...) e dalla forza del movimento operaio.

5. Concludendo, le prospettive a medio termine non sono molto incoraggianti perché il processo di feudalizzazione è in fase avanzata (in Italia oltre metà dell'economia è controllata dallo Stato) e perché parallelamente si va generalizzando la tendenza ad accettare ideologie di tipo feudale. D'altro canto, resterà, almeno in teoria, un ampio spazio politico al movimento anarchico, perché l'anarchismo, con la sua coerenza libertaria ed

egualitaria, resta sostanzialmente l'unica teoria che si oppone alla feudalizzazione ideologica, e l'azione anarchica resta l'unica possibile opposizione alla feudalizzazione economica e politica. Tale azione deve essere caratterizzata dalla multiformità e dalla sperimentabilità, cioè non deve trascurare alcuna possibilità e deve sperimentare sin d'ora strutture alternative a quelle del potere. L'azione anarchica dovrà colpire in tutte le direzioni e le forme possibili (ma non in modo settoriale, specialistico, disarticolato, bensì organico e collegato), perché solo con la multiformità organica è forse possibile sottrarsi alla spaventosa capacità di neutralizzazione, di integrazione, del sistema.

Contro il flusso antianarchico della feudalizzazione bisognerà cercare di costruire la rivoluzione anarchica nelle coscienze e nelle cose con pazienza, con tenacia, senza illusioni.

Fonte: *Una ipotesi di azione anarchica in Italia negli anni '70 (una analisi nuova per la strategia di sempre)*, in AA.VV., *Anarchismo '70. Materiali per un dibattito*, L'Antistato e Volontà, Cesena, 1970.

Anarchici... e orgogliosi di esserlo

Sul noto fogliaccio reazionario «Corriere della Sera» (mi si perdoni il riferimento), il noto pennivendolo Indro Montanelli (mi si perdoni doppiamente il doppio riferimento) scriveva, a conclusione di un suo inopinato pezzo storico-letterario-sentimentale sul centenario della Conferenza di Rimini [1872], che, se vi è qualcosa ancora «di romantico, di poetico, di gratuito» nel movimento socialista italiano, lo si deve anche a una qualche sopravvivenza della natura originariamente anarchica del socialismo italiano stesso.

È, questa, un'affermazione che sollecita la nostra vanità sentimentale, ma che al di là di un briciolo di verità è fondamentalmente mistificatrice. Certo, la scelta anarchica, che è scelta globale, coinvolge in larga misura (assai più di altre scelte meramente politiche) anche aspetti esistenziali. Solo noi anarchici sappiamo quanto di «poetico» (cioè di ricerca della bellezza, dell'armonia nei rapporti interumani), di «romantico» (cioè di sentimentale, di emozionale), di «gratuito» (che va oltre cioè l'interesse immediato dell'individuo o della categoria), vi è stato

nella nostra scelta iniziale. Ed è certo molto. Più di quanto vorremmo ammettere per un certo pudore e una radicata avversione per la retorica sentimentale e una diffidenza ragionata per l'«irrazionale». Ma non sono questi i tratti caratteristici dell'anarchismo. Questi sono tratti comuni a tante scelte umane e politiche. Anche la vecchietta monarchica che morendo lascia a Umberto di Savoia quattro soldini, risparmiati a fatica sulla pensione da fame, ha qualcosa di romantico, di gratuito e, in un certo senso, di poetico.

Non è l'adesione appassionata, disinteressata, di tanti militanti famosi e oscuri a distinguere l'anarchismo (che pure ne è ricco) dalle altre dottrine sociali e in particolare da quelle socialiste autoritarie, ma un complesso originale di ipotesi scientifiche e proposte di lotta, un patrimonio secolare di applicazioni, di approfondimenti, di rettifiche, di arricchimento di tali ipotesi.

L'anarchismo è insieme una scienza sociale e un progetto rivoluzionario. È, cioè, da un lato un sistema di ipotesi interpretative della società e della storia (ovvero del mutamento sociale), di analisi che, partendo dal riconoscimento dei mali sociali, risalgono alla natura dello sfruttamento e dell'oppressione, dell'ingiustizia e della diseguaglianza, ne seguono l'evoluzione storica e ne identificano le cause. E dall'altro, esso è anche (e soprattutto) un progetto rivoluzionario, cioè una volontà organizzata di trasformare radicalmente la realtà sociale, sostituendo alla logica gerarchica dei potenti (dei padroni, dei re, dei generali, dei vescovi, dei presidenti, degli alti burocrati...) la tendenza egualitaria e libertaria delle classi sottoposte (dei proletari, degli schiavi, dei servi della gleba, dei sudditi, dei cittadini...). Una volontà organizzata sulla base di scelte operative, strategiche e tattiche, derivate dalle ipotesi scientifiche assunte come fondamentali.

Se è da questa volontà che deriva la possibilità di passare dall'osservazione della realtà alla sua pratica trasformazione, è dalla validità della scienza sociale utilizzata per il «progetto» che

deriva la possibilità di adeguare i mezzi ai fini, di ottenere cioè risultati conformi agli obiettivi posti.

La validità delle ipotesi nel campo delle scienze sociali si verifica non in «laboratorio» (se non per aspetti circoscrivibili a esperimenti ridotti nel tempo e nello spazio e con risultati più indicativi che risolutivi), ma nel «futuro», cioè nella conferma delle previsioni, nella verifica storica a posteriori.

Ora, sono passati cento anni da quando gli antiautoritari della Prima Internazionale (fondatori del movimento anarchico) enunciarono in modo dapprima intuitivo e schematico, poi man mano più completo e articolato, alcune ipotesi scientifiche di base, e a nostro avviso sono stati cento anni di conferme clamorose della validità di quelle ipotesi e di clamorosa condanna delle ipotesi autoritarie alternative. Cento anni di lotte sociali, di sommosse, di rivolte, di rivoluzioni, di esperimenti, di sacrifici, di realizzazioni, di delusioni, di sangue, di Spagna, di Russia, di parlamentarismo, di dittatura proletaria... che hanno verificato puntualmente le previsioni anarchiche e smentito quelle marxiste, che hanno verificato il progetto socialista antiautoritario e smentito quello autoritario.

Dimostrazioni palesi, se solo si voglia vedere, dimostrazioni tessute di fatti (e che fatti!) e non parole, dimostrazioni del fatto che, se vi è nel socialismo qualcosa di scientifico, di razionale, di sensato, esso attinge all'anarchismo.

Fra le ipotesi scientifiche dei pionieri dell'anarchismo voglio privilegiarne una, che ritengo fondamentale e dalla quale, a mio avviso, si possono derivare quasi tutte, se non tutte, le altre: quella dell'autorità. All'ipotesi economica marxista, che generalizzando una forma storicamente limitata voleva ricondurre alla proprietà dei mezzi di produzione la causa del privilegio e dello sfruttamento, gli antiautoritari opponevano l'ipotesi sociologica della distribuzione ineguale e gerarchica del potere come origine della disegualianza sociale.

Dall'ipotesi marxista derivò un progetto rivoluzionario che

esauriva l'essenza della rivoluzione nell'abolizione della proprietà privata (facendo conseguire automaticamente da questo l'abolizione delle diseguaglianze «sovrastrutturali») e che si avvaleva di mezzi autoritari (Partito, Stato, ecc.). Dall'ipotesi anarchica derivò un progetto rivoluzionario che, accanto alla socializzazione dei mezzi di produzione, poneva contemporaneamente la distruzione dell'autorità nella sua forma sociale più completa e moderna – lo Stato – e che si avvaleva di strumenti organizzativi e operativi libertari (il mutuo accordo, la federazione, ecc.) in coerenza scientifica tra mezzi e fini. Alla distinzione tra ricchi e poveri, tra possidenti e non possidenti, gli anarchici affiancavano (e, generalizzando, talora anteponevano, considerando la diseguaglianza economica un aspetto particolare della diseguaglianza sociale e, in certe fasi storiche e probabilmente alle origini, un fenomeno derivato dal potere politico) la distinzione tra governanti e governati, tra quelli che comandano e quelli che devono obbedire.

L'ipotesi sociologica anarchica fondamentale comportò sviluppi necessari e fecondi in mille direzioni, arricchendo il patrimonio culturale del movimento anarchico e dell'intera umanità (grazie anche a influssi diretti e indiretti su pensatori «progressisti» e a «recuperi» riformatori del sistema). Si svilupparono così le acute critiche delle istituzioni coercitive, della pedagogia, della religione e della Chiesa, dell'amministrazione della «giustizia», della repressione sessuale, della famiglia patriarcale, e si svilupparono anche le proposte di integrare la città e la campagna, il lavoro manuale e quello intellettuale... In tanti psichiatri, pedagoghi, sessuologi, urbanisti di avanguardia si ritrova oggi l'ispirazione libertaria (per lo più diluita in modo da perdere il carattere dirompente) di quell'esplosiva fertilissima ipotesi antiautoritaria.

Nel campo più strettamente politico, da quelle ipotesi nacquero indicazioni sui modi per distruggere il potere (distribuendolo tra tutti attraverso un'organizzazione decentrata, federalista, basata sugli accordi anziché sulle leggi, sul consenso anziché

sulla coercizione) e previsioni sul fallimento necessario del «socialismo di Stato».

L'ipotesi sociologica anarchica sulla natura della disegualianza sociale è un'ipotesi che oggi, a cento anni di distanza, trova conferma scientifica nella sua capacità di comprendere e interpretare mutate realtà socio-economiche, mutate forme di sfruttamento, sia nei paesi sedicenti socialisti che nell'Occidente neo o tardo o post-capitalistico (a seconda della terminologia preferita), mentre l'ipotesi marxista non spiega più nulla di fronte a sistemi dove la proprietà privata non esiste più (URSS, ecc.) o dove al potere e ai privilegi da essa derivanti si affiancano quelli derivanti dal controllo esercitato nelle imprese e nell'apparato statale dai tecnoburocrati.

Infatti, l'ipotesi sociologica anarchica è ipotesi scientifica generale, applicabile sempre e ovunque, dalla tribù al super-Stato, dall'economia pastorale a quella post-industriale, mentre quella marxista è risultata applicabile (e con talune riserve) alla sola società capitalista classica. Così la natura delle classi e del conflitto di classe può essere ragionevolmente spiegata nella sua realtà attuale e nella sua generalizzazione scientifica solo facendo riferimento all'ipotesi anarchica.

Prendiamo, quasi a caso, un sociologo marxista, il polacco Stanisław Ossowski, moderatamente eretico, e il socialdemocratico Ralf Dahrendorf, sociologo tedesco e tecnocrate della CEE [UE]. Il primo scrive in *Struttura di classe e coscienza sociale* che: «L'inadeguatezza della classica concezione marxiana-leniniana della classe all'analisi della struttura sociale dei paesi dai mezzi di produzione nazionalizzati ha trovato espressione da una parte nella concezione staliniana delle classi non antagoniste, dall'altra nelle discussioni sui sistemi di privilegi dei singoli gruppi della popolazione di questi paesi. Ma anche in rapporto ai paesi capitalisti il criterio marxiano della classe sociale ha perduto in parte la sua adeguatezza [...]. La concezione ottocentesca della classe sociale, in questo caso sia nell'interpretazione marxiana che in

quella liberale, anche sotto altri aspetti ha perduto nel mondo odierno una parte della sua attualità [...]. Là dove il potere politico può apertamente ed efficacemente cambiare la struttura di classe, là dove i privilegi decisivi per la posizione sociale, tra cui il privilegio di una maggiore partecipazione al reddito sociale, vengono conferiti per decisione del potere politico, là dove una notevole o addirittura la maggior parte della popolazione è inquadrata in una stratificazione del tipo delle gerarchie burocratiche, il concetto ottocentesco della classe diventa in misura più o meno grande un anacronismo».

Dahrendorf scrive in *Classi e conflitto di classe nella società industriale* che: «Sussistono classi e conflitto di classe in ogni caso in cui l'autorità sia distribuita in misura diseguale tra le posizioni sociali. Potrebbe sembrare poco importante affermare che nelle associazioni della società post-capitalistica si ha una distribuzione diseguale di autorità; tale affermazione serve invece a stabilire l'applicabilità della teoria delle classi».

Ecco perché, cento anni dopo, le ipotesi e il progetto di Bakunin, Malatesta, Cafiero e degli altri pionieri dell'anarchismo sono ancora il progetto e l'ipotesi su cui si muove ostinatamente il movimento anarchico: per ostinazione della ragione e non del sentimento. Ecco perché a cento anni di distanza è ancora più che mai valida e insanabile (se non per artifici dialettici) la contraddizione fondamentale tra anarchici e marxisti, tra autoritari e antiautoritari, non per fedeltà a una contrapposizione di personaggi (Bakunin e Marx), ma per fedeltà a una scelta di fondo che si è dimostrata corretta nei fatti. Una scelta che è divenuta pratica di lotta e di organizzazione per centinaia di migliaia di militanti e simpatizzanti, una scelta che, divenuta da intuizione popolare intuizione scientifica (non dimentichiamo che lo stesso Bakunin dichiarò di avere imparato l'anarchismo dagli operai e dagli artigiani del Giura svizzero), è ritornata verità «viva» nella vita e nella militanza di operai, contadini, artigiani, muratori, minatori, nelle epopee rivoluzionarie e nell'oscura attività quo-

tidiana di diffusione delle idee e di agitazione, nelle fabbriche, nelle scuole, nelle galere, nell'esilio, nelle piazze, nella clandestinità, nelle caserme, nelle campagne, nei gesti vendicatori e nella umanità del gesto quotidiano, nelle rivolte clamorose e nello sforzo educativo e autoeducativo... Nessun movimento sociale ha visto tanta creatività, tanta fantasia rivoluzionaria, tanta varietà di mezzi (nell'unicità del fine e del metodo): dal sindacalismo all'attentato giustiziere o protestatario (non terroristico), dall'impegno pedagogico all'agitazione di massa, dalla propaganda alla fondazione di comunità sperimentali, dall'insurrezione alla nonviolenza...

I cento anni vissuti dal movimento anarchico italiano e internazionale dalla Conferenza di Rimini e dal Congresso di Saint-Imier a oggi ci lasciano un patrimonio inestimabile di pensiero e di esperienza, un patrimonio etico-scientifico unico nella storia dell'emancipazione umana, per coerenza e vastità. (Non un'eredità su cui vivere di rendita, beninteso, o peggio su cui sopravvivere stentatamente esaurendola, ma un capitale, mi si perdoni la metafora, da investire nell'azione, nelle lotte, nello studio).

I cento anni vissuti dal movimento anarchico sono stati cento anni di sconfitte, di repressioni sanguinose, di errori, ma anche e soprattutto cento anni di conferme esemplari della sostanza dell'anarchismo, una serie di durissime prove di fronte alle quali è già quasi una vittoria che sia sopravvissuto come movimento e come sistema di pensiero.

La scienza sociale e il progetto anarchico, se nelle linee essenziali sono più che mai validi, mostrano certo nel loro sviluppo una povertà e un ritardo che mortificano l'anarchismo e che vanno superati nel pensiero e nell'azione. Ma senza complessi di colpa, perché il movimento anarchico ha fatto quello che ha potuto, immerso nelle lotte e alle prese con la repressione, senza mezzi e senza professionisti del pensiero politico; e senza complessi di inferiorità, perché nonostante tutto il disprezzo degli accademici (che è il disprezzo o la paura per tutto ciò che è sem-

plice perché vero) quella scienza e quel progetto hanno segnato sinora il punto più alto raggiunto dal movimento di emancipazione dell'uomo nella sua millenaria storia di sforzi e fallimenti, di tentativi e sconfitte.

Per questo, per quanto oggi il movimento anarchico sia fragile e contraddittorio, appena ripresosi da una crisi che l'ha visto quasi scomparire dalle lotte sociali, per quanto il movimento anarchico sia oggi in taluni suoi aspetti insieme senile e infantile, siamo anarchici e, perdio, orgogliosi di esserlo.

Fonte: *Anarchici... e orgogliosi di esserlo*, «A rivista anarchica», n. 15, ottobre 1972.

La rivoluzione domani

I giovani si immaginano volentieri che le cose possano cambiare rapidamente. No, le trasformazioni si fanno con lentezza e per conseguenza bisogna guardarsi attorno con altrettanta più coscienza, pazienza e devozione. Nella fretta di una rivoluzione immediata ci si espone per reazione a disperare.

Elisée Reclus

Parliamoci chiaro. La rivoluzione in Italia non la si farà né oggi né domani né probabilmente dopodomani. Cioè non appare seriamente proponibile l'ipotesi rivoluzionaria a breve e forse a medio termine. È un'affermazione, la nostra, certo impolitica perché tra i giovani della sinistra extraparlamentare è diffuso il mito della rivoluzione che è lì lì per venire. Perché il capitalismo è in crisi e noi ne affretteremo la morte con un po' di *lotta dura (senza paura), lotta di classe* – s'intende – (*potere alle masse*), e poiché *il popolo è forte (e armato vincerà)*, la rivoluzione è praticamente fatta e VIVA-MARX-VIVA-LENIN-VIVA-MAO-TSE-TUNG.

Purtroppo, anzi per fortuna, la rivoluzione non si fa con gli slogan, né basta l'entusiasmo di alcune migliaia di studenti. Sappiamo di fare un discorso impolitico, perché non solo i giovani invasati dal MAO-TSE-TUNG-PENSIERO sono convinti di fare la rivoluzione, se non da un giorno all'altro, per lo meno da un anno all'altro (tanto per fare un esempio, Potere Operaio lo va teorizzando, farneticando di lotta armata insurrezionale), ma lo sono anche molti giovani avvicinati al movimento anarchico in questi ultimi due o tre anni di «boom rivoluzionario». È vero che negli ultimi tempi la fretta rivoluzionaria si è un po' acquietata e il movimento extraparlamentare che più sembrava credere alla rivoluzione a breve termine, Lotta Continua, ha fatto un po' di autocritica e ha cominciato a parlare di «lotta di lunga durata» (alè con gli slogan) e della necessità di «costruire il partito» (tanto per cambiare), ma la lunga durata pare sempre riferita a due, tre, cinque anni, per lo meno nell'interpretazione dei militanti di base. Più oltre l'esuberanza giovanile non riesce ad arrivare. Sappiamo di fare un discorso non grato, eppure ci sentiamo in dovere di farlo. Perché riteniamo pericoloso il gusto della rivoluzione frettolosa. Perché comincia a venirci a noia tutto questo parlare di rivoluzione a ogni scaramuccia con la polizia, di scontro di classe a ogni picchettaggio.

Noi anarchici non abbiamo complessi di sorta quanto a rivoluzioni e possiamo permetterci il lusso di dire sulla rivoluzione tutto ciò che di impolitico riteniamo doveroso dire. Noi anarchici abbiamo partecipato a tutte le rivoluzioni sociali (Russia, Spagna, Cuba, Messico, Cina...) di questi ultimi cento anni. Noi anarchici italiani abbiamo tenuta alta la bandiera del socialismo rivoluzionario quando la sinistra extraparlamentare non esisteva neppure. Ma proprio perché non siamo rivoluzionari improvvisati, proprio perché siamo un movimento con un patrimonio scolastico di esperienze, con una tradizione di lotta rivoluzionaria ininterrotta, senza sbandamenti riformistici e parlamentari, abbiamo anche imparato a diffi-

dare delle illusioni, del velleitarismo, dell'entusiasmo generoso ma acritico.

La rivoluzione non è una festa, non è un gioco. Costruire una società dove non esistano lo sfruttamento e l'autorità, una società di liberi e di eguali, è una cosa terribilmente seria e difficile. Difficile è distruggere la vecchia società, con i suoi rapporti di produzione, con le sue gerarchie, con il suo apparato difensivo militare e ideologico; ancora più difficile è costruire nuovi rapporti di produzione, le nuove relazioni umane, il nuovo tessuto sociale. Difficile è spezzare il potere dei padroni, sconfiggere lo Stato; ancora più difficile è distribuire il potere a tutti, cioè distruggerlo veramente, impedendo che possa rinascere con una nuova gerarchia.

La rivoluzione non è una manifestazione di piazza e neppure cento. La rivoluzione non è uno sciopero e neppure cento. Meno che meno cento agitazioni studentesche.

Un pugno di rivoluzionari possono funzionare come esca (è la teoria del Maggio francese: la «minoranza agente come detonatore della rivoluzione»), ma se dietro l'impazienza generosa c'è solo il vuoto culturale e organizzativo, se la fiammata sovversiva che l'esca ha acceso si alimenta solo di un confuso malcontento, allora il risultato non è solo negativo, è disastroso, perché il fuoco si spegne con la stessa rapidità e facilità con cui si è acceso (e a fare da pompieri ci sarebbero non solo i tradizionali strumenti repressivi dei padroni ma anche i sindacati e i partiti sedicenti operai). Dietro l'esigua minoranza agente ci deve essere una diffusa volontà rivoluzionaria di operai e contadini. Perché solo gli operai e i contadini hanno la forza di rovesciare il sistema (il popolo è *già armato*: l'esercito non è forse fatto di «proletari in divisa?»), e soprattutto solo gli operai e i contadini hanno la forza e la possibilità di *costruire* la rivoluzione. L'emancipazione degli sfruttati può solo essere opera degli sfruttati stessi.

Via, siamo seri! Al di là dei bluff propagandistici, i militanti della sinistra extraparlamentare sono qualche migliaio di stu-

denti e intellettuali e qualche centinaio di operai. Come si può pensare che queste «forze», divise fra loro in una mezza dozzina di organizzazioni principali (per non parlare dei gruppi minori), possano fare la rivoluzione? E non rifugiamoci nel comodo mito dell'autonomia proletaria che colora illusoriamente di rosa la realtà, simulando che le organizzazioni rivoluzionarie o sedicentemente rivoluzionarie siano solo la punta emergente di un enorme iceberg. È vero che negli ultimi due-tre anni abbiamo visto i sintomi incoraggianti di un risveglio di quella autonomia, abbiamo visto gli scioperi selvaggi, le assemblee operaie, le lotte spontanee; ma abbiamo anche visto che i sindacati sanno recuperare o isolare questi episodi. Siamo ancora lontani da quel minimo di autonomia reale, permanente, generale e organizzata (organizzata? Sì, dagli sfruttati beninteso, non dalle avanguardie), che può garantire un minimo di probabilità di successo a un movimento rivoluzionario. Oggi forse siamo più lontani dalla «autonomia proletaria» di cento anni fa grazie al lavoro dei socialisti autoritari (marxisti-leninisti) e dei sindacati riformisti.

Certo, sulla carta tutto si può affermare e tutto si può negare, specialmente se, come gli intellettuali della «sinistra rivoluzionaria», si è «padroni delle parole». Così, se non per sciogliere tutti i dubbi sulle possibilità rivoluzionarie a breve termine, per lo meno per mettere a tacere l'incredulità della ragione, basta costruire le analisi o i brandelli di strategia con cui giustificare l'attivismo su qualche mito, quale l'«inevitabilità del socialismo» o la «missione storica» del proletariato. Non è difficile per i giovani «emme-elle» accettare e spacciare questi miti per verità scientifiche. Non è difficile per loro accettarli, perché «dimostrati» dalla loro ideologia, che essi pretendono materialista (mentre è una delle più sofisticate costruzioni idealistiche). Non è difficile spacciarli, perché in un momento in cui i «valori» della società borghese, le sue religioni, le sue ideologie, i suoi miti sono stracci miserabili che non riescono più a mascherare la disgustosa realtà né a esorcizzarla con speranze illusorie,

si apre purtroppo, oltre a uno spiraglio per la ragione, anche una grandissima disponibilità, specialmente fra i giovani, a nuove credenze, a nuovi miti, a nuove fedi, a nuove religioni. In un'epoca in cui sempre più l'individuo si sente impotente di fronte al «sistema», in cui la rivoluzione appare sempre più necessaria eppure sempre più difficile, è agevole l'inganno e l'autoinganno della ragione e il ricorso alla fede in una forza mitica più forte di quelle che si oppongono alla rivoluzione.

Tutto questo dobbiamo comprenderlo ma non possiamo dividerlo. Gli anarchici restano fedeli alla ragione, anche se è una fedeltà avara di soddisfazioni, aspra di lucido scetticismo. Gli anarchici sanno che se i miti sono idee-forza che spingono all'entusiasmo e quindi all'azione, sono anche, *da sempre*, gli strumenti dei padroni per spingere gli sfruttati là dove loro, i padroni, vogliono che vadano.

Gli anarchici non possono neppure accettare l'idea metafisica di una «missione storica» neppure se questa missione, anziché da un dio, si vuole affidata da un «oggettivo» gioco dialettico della storia. Anche accettando la dialettica (e gli anarchici non l'accettano) come grossolana interpretazione della storia, non si capisce perché la dialettica delle classi debba *necessariamente* concludersi con lo scontro borghesia/proletariato. Non si capisce perché il proletariato, fra tutte le classi sfruttate della storia, debba essere il portatore di una «missione storica» e non i servi della gleba della società feudale o gli schiavi della società schiavista. Tutte le argomentazioni in merito dei marxisti sono funambolismi che possono convincere solo chi vuole essere convinto. Gli anarchici, a priori cento anni fa e a posteriori oggi, sapevano e sanno che l'avvento del socialismo non è inevitabile, che allo sfruttamento capitalistico e al dominio della borghesia non si pone come *necessaria* alternativa il socialismo, cioè l'eguaglianza e la libertà, cioè l'anarchia. Essi sapevano cento anni fa che nuove forme di dominio e di sfruttamento potevano sostituire quella capitalistico-borghese, come già altre l'avevano preceduta. Essi sanno oggi che lad-

dove la borghesia ha perso il potere e la proprietà, non il popolo degli sfruttati ha costruito l'eguaglianza ma una nuova classe di padroni dello Stato ha costruito una nuova diseguaglianza.

Questi nuovi padroni hanno preso e stanno prendendo il potere inserendosi nella lotta fra proletari e capitalisti. Il gioco è vecchio. Sempre le classi in ascesa verso il potere utilizzano contro la vecchia classe dominante l'enorme potenziale di lotta delle classi sfruttate. Oggi i nuovi padroni hanno consolidato il loro dominio su un terzo del mondo (gli Stati sedicenti socialisti) e stanno costruendolo progressivamente nel resto del mondo, sottraendo potere ai vecchi padroni. Anche laddove (Europa e USA) la borghesia sembra ancora sfacciatamente sicura di sé, in realtà il sistema economico ha perso i connotati tipici del capitalismo tradizionale e si sta trasformando in qualcosa di qualitativamente diverso. Il capitalismo è oggettivamente condannato a morire, su questo concordiamo anche noi, ma altrettanto «oggettivamente» un'altra forma di sfruttamento e di dominio dell'uomo sull'uomo lo sta sostituendo. In Italia oltre metà dell'economia è controllata dallo Stato: a questo punto lo Stato non è più uno Stato borghese in senso proprio. Lo Stato è *ancora* un apparato di difesa della borghesia capitalista, ma è *già* al contempo un apparato di formazione e di difesa dei privilegi dei nuovi padroni: i feudatari dei ministeri e degli enti statali e para-statali, i tecnoburocrati delle aziende pubbliche e degli oligopoli privati.

Nella politica governativa e nel gioco parlamentare la fase attuale di questo fenomeno socio-economico si esprime nella strategia delle riforme; nel centrosinistra; nella programmazione patteggiata tra i ministeri, i sindacati e i grandi centri del potere economico (quello che i marxisti chiamano capitale avanzato, cioè le grandi imprese nazionali e multinazionali a proprietà privata, statale e mista: FIAT, ENI, MONTEDISON...); nel graduale «maturarsi» della situazione per un'entrata nel governo del PCI, garante della pace sociale e insieme portatore delle esigenze e

degli interessi del nuovo sistema economico e della nuova classe dirigente.

Da qualche anno l'economia italiana sta attraversando una crisi (e su di essa fanno molto affidamento i rivoluzionari frettolosi), una crisi che è in parte congiunturale e in parte strutturale. Si tratta cioè di una recessione del sistema produttivo italiano (sviluppatosi rapidamente e disarmonicamente negli anni Cinquanta e Sessanta) che si sovrappone alla problematica connessa alle profonde trasformazioni strutturali cui abbiamo accennato. Ma alle crisi congiunturali da un pezzo il sistema ha imparato a porre rimedio, «razionalizzandosi», con la programmazione... e con il sacrificio dei lavoratori. Anche questa crisi, con la collaborazione dei sindacati, verrà risolta con un po' di fallimenti, un po' di inflazione, un po' di disoccupazione, un po' di repressione, un po' di interventi statali (vedi Lesa-Condor-Magnadyne). Quanto alla crisi strutturale, essa è cronica da alcuni decenni, è legata alla morte lenta del capitalismo e non crediamo, anche per quanto detto sulla politica del PCI, che essa sia destinata ad accentuarsi nei prossimi anni.

C'è la sinistra extraparlamentare, è vero, e ci sono *soprattutto* le lotte degli sfruttati, nelle fabbriche e nei quartieri, che esprimono non solo il rifiuto di pagare le crisi del sistema, ma anche, a sprazzi, un rinascite spirito rivoluzionario. Non saremo certo noi a sottovalutare questi fermenti libertari, il risveglio dei giovani ai grandi temi rivoluzionari, la riscoperta della prassi anarcosindacalista tra i lavoratori, proprio noi che in questo vediamo la rinascita dell'anarchismo. Ma sarebbe anche pericoloso se, presi dall'entusiasmo sopravvalutassimo questi fermenti. Di fronte agli *episodi* libertari e potenzialmente rivoluzionari dei comitati di base, dei comitati di quartiere, delle lotte autonome, sta il prestigio ancora preponderante e il potere di controllo dei sindacati, i quali, a unificazione avvenuta, saranno con il PCI un formidabile strumento controrivoluzionario.

Naturalmente, in Italia come negli altri paesi industriali

avanzati, il progressivo passaggio di potere dai vecchi ai nuovi padroni avviene non senza scontri, regressi, contraddizioni. Se una parte della borghesia è disposta a una trasformazione lunga e graduale del sistema, una parte è furiosamente decisa a difendere lo *status quo* con le unghie e con i denti e a buttarsi, contro il buonsenso, a destra. Ad esempio, è ormai opinione diffusa, ed è stato ripetuto più di una volta anche sulle pagine di questa rivista, che dietro le bombe del 1969 ci fosse una manovra reazionaria appoggiata da strati arretrati del padronato privato e degli apparati statali, una manovra che forse mirava a un vero e proprio colpo di Stato, ma che più probabilmente si accontentava di frenare lo slittamento a sinistra della politica italiana con la vecchia e sperimentata strategia della tensione (opposti estremismi, ecc.). C'è stata infatti una battuta d'arresto, ma il PCI e i sindacati hanno saputo, seppure con qualche difficoltà, superare l'*impasse*, presentandosi essi stessi come tutori dell'ordine contro gli estremisti e rilanciando una bella campagna antifascista. Analogamente, poiché la «coscienza di classe» è più una categoria socio-psicologica valida sul grande numero e nel lungo periodo che una realtà riferibile all'individuo e al momento, i tecnoburocrati spesso (ma sempre meno) si fanno strumento di conservazione dei grandi privilegi dei vecchi padroni e dei piccoli privilegi da loro già acquisiti.

La storia è «intelligibile» solo nelle sue grandi linee, non nei dettagli. Così la previsione a breve termine non può essere seriamente categorica. Non possiamo quindi dare per certo l'avvento del PCI al governo nei prossimi anni, possiamo solo dire che ciò sembra logico e conseguente sia alla situazione socio-economica sia alla strategia del PCI stesso. Non possiamo dire per certo che non ci sarà un arresto dello sviluppo in senso tecnoburocratico del potere in Italia e che la borghesia «avanzata» abbandoni il piano riformistico per una sterzata a destra di tipo reazionario e autoritario. Possiamo però dire che ci pare improbabile anche perché l'evoluzione in senso autoritario del regime è già in atto

da anni, senza bisogno di colpi di Stato, e l'avvento del PCI e dei sindacati al potere non sarebbe d'ostacolo (tutt'altro) a questa evoluzione.

In questo quadro, il mito della «rivoluzione domani» ci pare ridicolo e dannoso. La politica del PCI e della CGIL è ormai scopertamente riformista e lascia quindi in teoria un ampio spazio di chiarezza per un movimento rivoluzionario, ma per il momento poche ridotte frange di lavoratori politicizzati si vedono traditi da questa politica. C'è un enorme lavoro da fare per recuperare al discorso rivoluzionario gli sfruttati: un lavoro non di mesi ma di anni. C'è un enorme lavoro da fare prima che un'organizzazione rivoluzionaria possa porsi come alternativa non velleitaria ai partiti e ai sindacati riformisti. C'è un enorme lavoro da fare perché lo spazio rivoluzionario non venga riempito da squallide imitazioni in miniatura del PCI. Non esiste, ad esempio, neppure la parvenza di uno strumento di crescita politica e di collegamento militante delle lotte proletarie quali sono stati in altri tempi le organizzazioni anarcosindacaliste. Riassumendo, per quanto concerne le condizioni soggettive (per usare una schematica definizione accademica), cioè per quanto concerne la volontà e la capacità rivoluzionaria degli sfruttati o per lo meno di ampie minoranze di essi, siamo probabilmente a un livello inferiore di quello raggiunto cinquanta anni fa, quando pure la rivoluzione abortì e venne il fascismo. Per quanto riguarda le condizioni oggettive, non crediamo che la crisi economico-politica del sistema sia o possa divenire a breve termine tanto grave da farlo saltare, soprattutto se, com'è prevedibile, delle scelte economico-politiche sarà reso maggiormente responsabile il sindacato unitario. In ogni caso, se è certamente vero che un forte movimento e una diffusa coscienza rivoluzionaria possono agire anche in condizioni oggettivamente sfavorevoli, è dubbio che la sua surrogabilità tra condizioni oggettive e soggettive sia altrettanto valida in senso inverso. Se nei prossimi anni dovesse verificarsi un'improbabile situazione pre-rivo-

luzionaria, verosimilmente il PCI sarebbe in grado di «gestire» e controllare la situazione e di usarla a fini di potere, in barba a tutta la sinistra extraparlamentare, agli anarchici e all'autonomia proletaria. E se, evento ancora più improbabile, si arrivasse (magari in risposta a un colpo di Stato stupidamente reazionario) a una situazione rivoluzionaria, questa non avrebbe verosimilmente la possibilità di svilupparsi autonomamente, né gli anarchici avrebbero la forza di proporre o difendere alternative libertarie. Dovremo allora rinunciare a una strategia rivoluzionaria o rinviarla a tempi migliori? No di certo. Proprio quando la situazione è oggettivamente e soggettivamente sfavorevole alla rivoluzione, il lavoro rivoluzionario è maggiormente necessario. Dovremo abbandonare, questo sì, il gioco degli slogan falsamente rivoluzionari, per guadagnare in serietà, efficacia e prestigio. Dovremo costruire la rivoluzione anarchica nelle coscienze e nelle cose con pazienza, con modestia, con tenacia, *senza illusioni*.

Fonte: *La rivoluzione domani*, «A rivista anarchica», n. 10, febbraio 1972.

Émile Henry e il senso della misura

Avevamo sempre creduto che Émile Henry e il suo attentato al Café Terminus facessero parte, come l'attentato al [Teatro] Diana e qualche altro episodio, del passato anarchico meno esemplare. Che, se non proprio uno «scheletro nell'armadio», fosse quanto meno quel tipo di anarchismo da spiegarsi (o forse solo da esorcizzarsi) con un particolare contesto socio-economico-politico, eccetera. Avevamo sempre creduto che tutto il movimento anarchico, traendo esperienza dal suo passato, avesse acquisito una concezione equilibrata del possibile uso della violenza come mezzo di lotta, che il «terrorismo anarchico», sia perché contrario alla nostra necessaria coerenza mezzi/fini sia perché dimostratosi disastrosamente controproducente, fosse considerato un «ramo secco», e che solo i più grossolani mistificatori prezzolati della storiografia e dell'editoria e della stampa potessero agitarne il fantasma.

Ci sbagliavamo. Alfredo Maria Bonanno, dalle pagine dell'ultimo numero della rivista «Anarchismo», in una recensione di *Colpo su colpo*, ci dice non solo che l'attentato di Henry fu un

salto qualitativo (positivo) nell'uso rivoluzionario della violenza, perché segnò il passaggio dall'attentato discriminato (contro singoli personaggi del potere e del privilegio) all'attentato nel mucchio del «nemico di classe», ma che oggi un gesto alla Henry indicherebbe un analogo «salto qualitativo» e porterebbe un «contributo teorico al movimento»!

Abbiamo cercato di ridere – a fatica, come di uno scadente umorismo nero – ma, pur sforzandoci di non prendere troppo sul serio quanto andavamo leggendo, ci sentivamo ugualmente rizzare i capelli in testa.

Abbiamo cercato di riderne perché conosciamo l'autore e la sua incontentabile esigenza di esibirsi in rodomontate sempre più impressionanti, *pour épater le bourgeois*, o più probabilmente, visto che di questi tempi è difficile impressionare il borghese con truculenze verbali decisamente inflazionate, *pour épater l'anarchiste*. Sono anni, del resto, che Alfredo Maria si va dedicando a flagellare il rammollito e imborghesito movimento anarchico (Lui escluso) con la modestia di un pubblico ministero, il garbo di un attaccabrighe e l'ingenuità di un pubblicitario.

Così, siamo riusciti ancora a «digerire», sullo stesso numero della stessa rivista, il pezzo su Proudhon dove ci invita a sparare in testa ad alcuni personaggi. Non è nuovo, il Nostro, a inviti del genere. Ha avuto un certo successo pubblicitario lo «spara, ragazzo, spara» (alias «armiamoci e partite») di un suo opuscolo condito di gioiose immagini come quella del cervello che schizza fuori dal cranio. D'altronde, sembra si tratti di questione semantica, più che altro: oggi pare si dica «ti sparo in bocca» con la stessa facilità con cui si dice «al limite», «cazzo» e «cioè». Certo dev'essere faticoso continuare a doversi superare in virulenza verbale per continuare a «fare scandalo». Si deve ricorrere a difficili esercizi retorici, come taluni recuperi tardo-ottocenteschi, già anticipati dal «falso Sartre», altro discreto successo pubblicitario (è tempo di *revival*): ad esempio le immagini del grasso borghese (che nel contesto è diventato l'intellettuale socialista) che

si forbisce la bocca del sangue proletario e si toglie di tra i denti filacce semi-masticate di carne operaia. Ma sin qui siamo, forse, ancora nell'ambito di una cattiva retorica, non tanto in termini di gusto, quanto in termini di sproporzione *troppo* vistosa tra realtà e linguaggio.

Sin qui, dunque, non avremmo trovato sufficiente stimolo a prendere la penna, ad esempio, per chiedere polemicamente se l'Apocalittico ritiene che Malatesta fosse un rammollito quando discuteva con Costa e Merlino, anziché piantar loro una pallottola «in mezzo alla fronte», o per chiedergli secondo quale logica gli appare degno di quel trattamento un riformista e non uno stalinista, di quelli ad esempio di cui golosamente pubblica dozzina di documenti e comunicati.

La linea di demarcazione tra compagni è l'uso della violenza «rivoluzionaria»? Sono la bomba e la P38 (vere o di carta stampata)? Allora sono compagni anche i fascisti «rivoluzionari» dei NAR [Nuclei Armati Rivoluzionari]?

Non avrei sin qui trovato sufficiente stimolo a raccogliere la «provocazione». Non perché, per carattere, sia del tutto estraneo al gusto della polemica. Il fatto è che dopo quasi vent'anni di presenza nel movimento, comincio ad averne fin sopra i capelli di polemiche, rivelatesi spesso – quasi sempre – occasioni di facile sfogo interno di un'aggressività che non si riesce a rivolgere all'esterno, così come l'ulcera è stomaco che si autodigerisce, corpo che si autoaggreisce, riflesso di un'angosciosa impotenza individuale. Una discussione, anche vivacizzata da qualche punta di bellicosità (come del resto richiama la radice greca della parola «polemica»), può essere costruttiva o comunque chiarificatrice, certo. Ma l'esperienza militante mi ha insegnato che quando la discordanza tra le posizioni è ampia e va oltre l'oggetto di una specifica questione, e ancor più quando vi è nell'interlocutore una palese e compiaciuta rissosità, la polemica ha alte probabilità di perdere i connotati sostanziali della discussione e diventare gioco di massacro verbale. Meglio

allora scegliere non la via della polemica diretta, del botta-e-risposta, ma la via del confronto indiretto tra quanto si fa e dice e quanto fanno e dicono altre componenti individuali o collettive dell'anarchismo.

Eppure ho preso la penna, correndo il rischio di sopravvalutare l'importanza negativa di certa prosa, riecheggiando su «A» le allucinanti sciocchezze apparse su un'altra rivista. Il fatto è che la citata recensione, a mio avviso, supera il limite del consueto tremendismo di quella rivista, del violentismo verbale con cui si cerca di far vivere un surrogato in carta stampata dell'insurrezione, di spacciare per *pratica sociale* – non diversamente dalle Risoluzioni della Direzione Strategica dell'autonomotosi nucleo d'acciaio del Partito comunista combattente – quella violenza diffusa che è in realtà una *pratica militante*, versione armata dell'illusoria «rivoluzione domani». Su pregi e difetti di queste forme di lotta, su cui siamo ben lungi dall'esprimere un giudizio indiscriminatamente negativo, la discussione è tutta aperta, anche se a nostro avviso dovrebbe essere condotta con maggiore equilibrio e rigore morale, dal momento che la storia avrebbe dovuto insegnarci quale rapporto delicato e non facilmente prevedibile vi sia tra uso del mezzo violento e crescita rivoluzionaria e libertaria delle coscienze, cioè della coerenza sia etica sia tattica e strategica tra mezzi e fini. Finché, tuttavia, qualcuno fantastica di «sviluppo dello scontro a livelli inimmaginabili» (da leggersi con un crescendo di voce in falsetto e magari con inflessione artatamente dialettale, da falso proletario), vi si può semplicemente leggere un eccesso di «ottimismo» così come qualcuno di noi forse eccede in «pessimismo».

Quando però teorizza il colpire nel mucchio, si supera, credo, il limite tollerabile dell'artificio retorico costruito su misura di un improbabile catastrofismo, per cadere nell'irresponsabilità di un'eccitazione e autoeccitazione emozionale che sono più materia di psicoanalisi che di analisi politica.

Per ora, in quella recensione, si pone ancora un limite all'in-

discriminazione della violenza: nel mucchio della «borghesia». Ma che cos'è la borghesia oggi? Se la colpa di chi si uccide non è *individuale* ma «oggettiva», di classe, come si stabilisce dove inizia e dove finisce quella «borghesia»? Laddove, come nelle strutture tardo-capitalistiche italiane, il potere è diffuso, diluito in una sfumatura continua così come diffusi, diluiti, intrecciati sono il privilegio e il parassitismo, dove lo Stato è interiorizzato, dove il «cuore dello Stato» è anche negli sfruttati perché non esiste più una cultura proletaria estranea e antagonista allo Stato, qual è questa borghesia da colpire nel mucchio? È vero che a livello di astrazione sociologica è possibile ancora individuare, come abbiamo fatto anche noi, una classe dominante (ibridamente capitalistica e tecnoburocratica) che occupa il vertice della piramide sociale, ma un conto è individuare le barriere di classe in sede analitica, un altro è identificarle operativamente.

È, in questa situazione, terribilmente facile dare di «borghesia» una definizione ideologica e psicologica dilatabile a volontà. E allora, per quale motivo ci si fermerà qui, nella *escalation* terroristica, e non si potrà procedere oltre e dichiarare che altri «salti qualitativi» sono possibili? Ad esempio si può sostenere (a parole si può quasi tutto) che ammazzare delle casalinghe o degli operai significa: 1) colpire individui «oggettivamente» colpevoli (le casalinghe votano DC e danno retta al prete e a Gustavo Selva, gli operai si «fanno Stato» con il PCI e i sindacati...), 2) costringere gli ignavi sfruttati a risvegliarsi dal sonno televisivo e consumistico, e metterli di fronte all'oggettiva brutalità mascherata del sistema, 3) chi più ne ha più ne metta. E con quali motivazioni si potrà negare la validità di colpire nel mucchio l'odioso ceto medio?

Fermiamoci qui, perché nostra intenzione non è – per i motivi già esposti – tanto quella di discutere e dunque di argomentare punto per punto e ribattere e documentare, quanto di testimoniare la nostra indignazione e la nostra preoccupazione. Facciamo solo una considerazione finale. Ci pare di tornare

indietro di dieci anni, al 1969, quando un manipolo di «arrabbiati» gridava nelle piazze «bombe-sangue-anarchia» e qualche esaltato irresponsabile in vena di nichilismo parolai discettava sull'utilità o meno di mettere bombe nelle banche, tempio del capitale, e nei grandi magazzini, tempio del consumismo.

Poi venne la strage di Piazza Fontana, fatta da fascisti e servizi segreti meno parolai e attribuita agli anarchici. Non vorremmo ritrovarci per altri cinque anni a dover impegnare tutte le energie del movimento per spiegare di essere nuovamente vittime della «provocazione». E qui ci viene irresistibilmente alla mente l'immagine fotografica di Alfredo Maria Bonanno (pubblicata su un opuscolo edito da La Fiaccola alcuni anni fa) che tiene un comizio dall'alto di un palco su cui spicca una grande scritta: *Le bombe le mettono i fascisti*.

Peggio ancora. Dato che si va riflettendo anche in seno al movimento anarchico sulla disperazione/disgregazione dell'estrema sinistra (effetto della Grande Delusione delle aspettative rivoluzionarie a breve termine), che va sostituendo alla vitale creatività delle sue più felici espressioni una mortifera distruttività/autodistruttività (omicida-suicida), dato che esistono, oltre ai teorici da tavolino della «violenza proletaria», anche protagonisti in carne e ossa e nervi dell'angoscia esistenziale, dell'emarginazione e dell'estrema ribellione contro una situazione che appare indefinitamente «bloccata», non vorremmo che qualcuno prendesse alla lettera i vaneggiamenti sul colpire nel mucchio e mettesse, poniamo, una bomba in un bar di piazza del Duomo a Milano o – perché no? – in via Etnea a Catania.

Non basterebbe allora, a scaricare la terribile responsabilità morale, scrivere qualcosa di simile a quanto il Nostro scrisse in occasione dell'attentato alla questura di Milano, che è la più recente approssimazione di attentato nel mucchio (ma non poi tanto «nel mucchio» e semmai involontariamente). Allora noi, pur condannando il gesto, difendemmo la figura dell'autore contro le troppo facili e comode calunnie di matrice sini-

strese. Non così l'Apocalittico, come risulta alle pagine 429-431 dei suoi scritti editi e inediti, raccolti nella preziosa antologia *La dimensione anarchica*. Segno anch'essa del tumultuoso mutare dei tempi: in epoca di deplorabile modestia borghese, queste antologie si pubblicavano postume e comunque non a cura dell'autore...

Fonte: *Émile Henry e il senso della misura*, «A rivista anarchica», n. 72, febbraio 1979-marzo 1979.

Lasciamo il pessimismo per tempi migliori

Sono certo tempi di scarsa soddisfazione per gli anarchici, se non di soddisfazione da «mal comune...» o da «l'avevamo detto noi...». Ad esempio ci si può magramente consolare pensando all'estrema crisi di quell'estrema sinistra che, a torto o a ragione, gran parte degli anarchici ha vissuto, dopo il '68, con rapporti di amore/odio e comunque da concorrenti sul mercato della rivoluzione. Oppure pensando al fallimento dei più estremi degli estremisti, ai leninisti della lotta armata, sia nella versione più apertamente militaristica (modello BR), con il sinistro fascino della sua miscela di allucinazioni teoriche e di efficienza operativa e spettacolare, sia nella più sofisticata ma non meno allucinatoria versione della violenza diffusa teleguidata. È una soddisfazione vedere dileguarsi quell'area di super-rivoluzionari che si autodefinivano Autonomia Operaia, vedere il loro sommo pontefice a Montecitorio e sentirlo dichiarare alla televisione «non è che io e i miei compagni non volessimo per principio andare in parlamento» (che anzi loro erano sempre stati favorevoli ad «aprire e usare spazi di libertà all'interno delle istituzioni») e che

addirittura loro erano stati «le uniche forze che potevano fermare il terrorismo»...

Sono tempi di scarse e magre soddisfazioni: è perciò bene, per il nostro morale un po' basso, non perdere alcuna occasione. Non perdiamo dunque l'occasione di scaldarci un po' il cuore con la discreta performance del non voto alle elezioni legislative dello scorso giugno [1983].

Gli astenuti in senso stretto sono aumentati di quasi il 2 per cento, i non votanti in senso lato (astenuti, più schede bianche e nulle) sono aumentati del 2,9 per cento alla Camera e del 3,6 per cento al Senato, un aumento consistente che ha portato il «terzo partito» rispettivamente a oltre il 16 per cento e il 17 per cento degli italiani adulti. Con tutta la campagna antiastensionista di terrorismo psicologico, condotta dall'estrema sinistra all'estrema destra (con la sola eccezione della disinvolta ambivalenza radicale), non è cosa da poco che un altro milione e mezzo di «cattivi cittadini» abbiano in qualche misura accettato di passare per «analfabeti politici». Che si tratti di un fenomeno significativo lo indicano i giudizi a caldo dei politicanti (Craxi: «Siamo preoccupati per questa vasta area di protesta, contestazione e rifiuto»; Rognoni: «Il fenomeno è segno di disaffezione e protesta»). Più a freddo, un commentatore del «Corriere della Sera» scriveva, una settimana dopo le elezioni, che i non voti sono «voti meditati, consapevoli, non solo politicizzati, ma iperpoliticizzati». «Si dedica attenzione troppo scarsa a quel partito che sono le astensioni, più le schede bianche, più le schede annullate» scrive Alfredo Pieroni. E prosegue: «Sappiamo benissimo che in paesi di democrazia più affermata l'astensionismo è prevalentemente un atto di fiducia nel mondo politico: lo si ritiene talmente degno di fiducia che l'elettore può prendersi una vacanza. Da noi è diverso, tutti lo sanno: da noi è esatto proprio il contrario».

Non è dunque indifferenza da consenso passivo quella dei «nuovi astenuti». Lo dicono Craxi, Rognoni e il «Corriere»: volete non crederci? Scherzi a parte, un'analisi comparata del non voto al

Senato e alla Camera segnala che il suo incremento non è dovuto alla generazione dei nuovi elettori, quelli tra i 18 e i 25 anni, tra i quali i non votanti sono stati solo l'8,3 per cento contro il 17,3 per cento del Senato (ma si potrebbe forse aggiungere anche un 2 per cento di beffardi suffragi giovanili per il Partito dei Pensionati, che tra i più anziani ne ha raccolti percentualmente la metà). Non è cioè attribuibile a quella generazione che si sapeva «spoliticizzata», ma verosimilmente a trentenni e quarantenni che tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta hanno respirato un'atmosfera politico-ideologica densa, a volte da tagliare col coltello, come in certi giorni la nebbia in Valpadana.

Una conferma indiretta può venire da un'ulteriore analisi delle differenze Camera/Senato, riferendo per omogeneità le percentuali non ai soli votanti, ma agli aventi diritto al voto. Questo confronto sembra indicare che quel 9 per cento in più di non votanti nell'elettorato più anziano penalizza fortemente il centro, ma anche di un buon 3 per cento la sinistra. L'ipotesi viene rafforzata dalla considerazione che la penalizzazione della sinistra risulterebbe assai più sensibile se i debuttanti del voto non fossero già di per sé assai meno di sinistra (quanto meno in senso partitico) della generazione che li ha preceduti e che oggi vota (o «non vota») per il Senato. Tant'è vero che i comunisti sono meno numerosi tra i minori di 25 anni che tra i maggiori (mentre nel 1979 era il contrario) e che demoproletari e radicali (veri e propri partiti giovanili, in quanto raccolgono rispettivamente il 40 e il 30 per cento dei loro suffragi tra i 18-25enni) hanno perso tra i giovani un quarto della loro forza rispetto all'estrema sinistra parlamentare del 1979, che aveva allora il 10 per cento del voto giovanile e ha oggi il 7,5 per cento.

I giovani, dunque, non sembrano avere espresso in astensionismo la loro indifferenza politica. Il che non stupisce molto perché, per quanto si disinteressa di politica, dev'essere difficile per un giovane rinunciare al gusto della «prima comunione laica», al gusto di sentirsi per la prima volta ritualmente parte-

cipe della società politica. Tanto più che è a tutti nota la scarsa propensione all'anticonformismo di quella generazione. Inoltre, mi pare che l'indifferenza politica si possa esprimere altrettanto logicamente nel voto che nel non voto. Mentre quest'ultimo, soprattutto nella forma dell'astensione e della scheda annullata volontariamente, implica una certa dose, per quanto piccola, di rifiuto, cioè di un atteggiamento negativo ma attivo di fronte al rituale elettorale, un adempimento del «dovere democratico», quasi altrettanto privo di partecipazione emotiva e intellettuale dell'obliterazione di un biglietto tramviario, è del tutto compatibile con l'indifferenza. È più verosimile che il rifiuto del «dovere coniugale» venga da un'avversione al sesso o dal desiderio di un sesso più soddisfacente che non da una frigidità indifferente.

Insomma, i «nuovi indifferenti» danno un voto conformistico, mentre presumibilmente una parte non trascurabile dell'astensione giovanile esprime non indifferenza ma rifiuto, così come una parte considerevole dei «nuovi astenuti». Anche a voler essere cauti, c'è almeno un milione di non voti cui, se non si può certo pannellianamente attribuire una valenza anarchica, non si può neppure negare un positivo significato di disponibilità psicologica al discorso libertario. Non segnalano un me-nefredo ma un vaffanculo. Che è già una bella differenza. Che poi dal vaffanculo si possa abbastanza facilmente passare al me-nefredo, in assenza di un'alternativa teorica e pratica plausibile alla politica istituzionale, è del tutto ovvio.

Fin qui l'editoriale che avevo cominciato a scrivere. Potrei abbastanza agevolmente continuare con un'ulteriore analisi del voto, con facili sarcasmi sul nuovo (?) governo, e via di questo passo. Con grande noia mia per certo e, forse, del lettore. Grande noia mia perché sono altre le cose cui da un bel po' di tempo vado pensando, ma di cui ho sinora evitato di scrivere perché si tratta di un campo di riflessione arduo e delicato, perché le mie idee in merito sono più simili a una matassa ingarbu-

gliata che non a un filo di pensiero, perché in queste condizioni la scrittura è per me un esercizio faticoso e dagli incerti risultati. E però continuo a pensarci. Bene, questo editoriale, che m'è stato rifilato dagli altri compagni della redazione come penitenza per sei mesi di assenza e che malvolentieri ho preso a scrivere e più volte interrotto e sempre più malvolentieri ripreso, è forse l'occasione buona. Mi restano giusto un po' di pagine per cominciare a delineare la «cosa». Perciò, punto e a capo. Cambio registro.

Torno in Italia, dopo sei mesi, a fine giugno, e trovo la tribù in pessime condizioni di salute. Non che sei mesi prima stesse molto bene. Anzi. Ma nutro la speranza un po' irragionevole che si fosse toccato il fondo della crisi e che in questo frattempo fosse cominciato il recupero. Irragionevole perché la mia scettica ragione in realtà mi ammoniva del contrario. Ma ci speravo lo stesso, un po' come quando si spera che «dormendoci su» si trovi al risveglio che il problema si è risolto da sé o che comunque la situazione si presenti meno fosca della sera precedente. E invece no. La tribù sta ancora peggio.

Quando dico tribù intendo il movimento anarchico, o meglio quegli anarchici in vario modo militanti che si riconoscono – come io mi riconosco – in una specie di comunità ideale. Una comunità dai confini indefiniti e forse indefinibili e pur tuttavia una comunità percepita come tale da chi vi si riconosce, una comunità culturale, quasi una comunità etnica, che fa sì che il movimento non sia riducibile a una forma particolare di partito politico. Per alcuni è qualcosa di più, per altri molto di più, per altri ancora tutt'altra cosa.

Al mio ritorno la tribù, nonostante la crisi, è un po' vivacizzata grazie a Craxi e alle sue elezioni anticipate. Per fortuna in Italia c'è una chiamata alle urne quasi ogni anno (l'anno prossimo ci saranno le regionali, mi pare, poi le amministrative o le europee...). Così il rituale elettorale ci consente una ripetizione confortevolmente frequente del nostro astensionismo rituale e

ci garantisce un mese o due di volantini, manifesti, comizi, ecc. Poi, con un po' di fortuna, ci si può rallegrare, come quest'ultima volta, di un discreto aumento delle astensioni, di una batosta democristiana, di una delusione socialista, di un ridimensionamento piccolo ma significativo dei comunisti... Poi comunque ci sono ferie e vacanze e a settembre o a ottobre si vedrà (sindrome del dormirci sopra). Non si fraintenda il tono ironico. Anch'io ho partecipato, e con un certo gusto, al rituale astensionistico o meglio alla sua parte finale: ho bruciato il certificato elettorale e ho brindato a quel 3 per cento in più di non votanti, eccetera. E anch'io sono stato tentato di rinviare nuovamente il problema della crisi della tribù...

Continuo a prenderla alla larga. Se vado avanti così, furbescamente inconcludente, arrivo al limite dello spazio concessomi per un editoriale. Allora sputiamo il rospo, liberiamo il gozzo. Il movimento anarchico è in crisi. In crisi gravissima, qualitativa e quantitativa. La stampa continua a perdere lettori, i libri quasi non si vendono più, i gruppi si sfaldano, i contatti si allentano e diventano puramente formali o di amicizia personale. I circoli (quelli che non hanno ancora chiuso i battenti) sono quasi permanentemente vuoti di persone e comunque di idee. L'attività esterna (e il dibattito interno) è scesa a livelli bassissimi. I compagni se la squagliano sempre più numerosi, con cento motivazioni individuali differenti (ma nel loro presentarsi contemporaneo non può non esserci un importante elemento comune). Creatività, fantasia, voglia di fare, spirito d'iniziativa sono quasi un ricordo.

Già da qualche anno il movimento scricchiolava, è vero, perdeva un po' d'intonaco, ma sembrava che nel complesso potesse tenere ancora bene sulla distanza, avendo retto sia all'ondata di riflusso del neo-riformismo e del privato, sia, simmetricamente, alle tentazioni e al disastro della scelta armata. Poi sono cominciate le prime crepe. Ora siamo allo sgretolamento e l'edificio minaccia rovina. Alcuni traslocano tranquillamente, altri con senso di colpa. Qualcuno ha detto che andava a prendere le sig-

rette e nessuno l'ha più visto. Qualcuno si fa prendere dal panico e salta dalla finestra. Si fa anche male, ma zoppicando s'allontana, non senza qualche sguardo di rimpianto per la casa in cui è vissuto per tanti anni. Quelli che restano non riescono più a puntellare le strutture pericolanti. Si guardano in faccia, stanchi, sfiduciati e un po' sospettosi (chi è il prossimo che taglia la corda? chi è che fa finta di lavorare ma in realtà si sta solo avvicinando alla porta?). Qualcuno comincia a suggerire di rifugiarsi nei sotterranei, che già hanno retto altri crolli. Ma c'è posto per pochi. E c'è chi soffre di claustrofobia.

Se continua così, non ci metteremo ancora molto a ritrovarci con un simulacro di movimento come negli anni Cinquanta e Sessanta. Anzi peggio. Perché allora c'erano dei testardi irriducibili vecchi anarchici a tener duro e una manciata di testardi appassionati giovani anarchici ad aprire il futuro. Oggi, mezz'età spompata e sbarbati incerti non garantiscono e non promettono altrettanto.

L'ho detta la «cosa». Un po' male, un po' semplicisticamente, un po' letterariamente e anche un po' caricaturalmente, esagerando un poco. Ma l'ho detta. E ora vi dirò anche che il principale motivo per cui continuavo a resistere all'idea di scriverne era il timore di peggiorare la situazione, di moltiplicare gli effetti depressivi della crisi, dandole voce, di scatenare il panico (ma quale peste, per carità, si tratta di un po' d'influenza!). Ora sono però (quasi) convinto del contrario. E allora, avanti senza pietà (il medico pietoso ecc.). La crisi del movimento anarchico italiano (ma in Francia cos'è successo dieci anni fa? E in Spagna che cosa sta succedendo?) è la crisi dell'anarchismo. E si tratta di crisi non congiunturale (o meglio, non solo congiunturale), ma strutturale. È una crisi storica. Congiunturali, semmai, sono state le riprese del 1945 e del 1968. La tendenza di fondo, meno percettibile durante i picchi superiori dell'andamento ciclico, drammaticamente visibile, come ora, nei tratti discendenti, è una crisi storica.

(Apocalittico. Brivido nella sala, tra il pubblico). È la fine dell'anarchismo? Dell'anarchismo forse no. (Sospiro di sollievo).

Di un certo anarchismo storicamente determinato probabilmente sì.

È tempo di ottimismo, lasciamo il pessimismo per tempi migliori. Spiritoso, vero? L'ho letto un mese fa su un poster anarchico svizzero e l'ho trovato non solo spiritoso ma straordinariamente idoneo a diventare il nostro *mot d'ordre* per il prossimo futuro. Il mio, quanto meno. Se per vent'anni ho usato il pessimismo, o meglio lo scetticismo di una parte della mia personalità (diciamo la ragione), per equilibrare l'eccessivo ottimismo di un'altra parte (diciamo il cuore), è tempo che il ruolo si capovolga. Visto che, con la situazione che ci ritroviamo, l'emozionalità tende al pessimismo (ho, abbiamo, il morale quasi ai tacchi), bisogna che si ristabilisca l'equilibrio spingendo la ragione al polo dell'ottimismo.

La lucidità, ora, deve non frenare ma sorreggere. Com'è possibile in un quadro oggettivamente tanto disastroso come quello che ho appena tratteggiato? Quale ottimismo della ragione, se ho appena detto che la crisi del movimento anarchico è crisi strutturale, crisi storica? Non certo un ottimismo panglossiano da «tutto-va-per-il-migliore-e-questo-è-il-migliore-dei-mondi-possibili». Ma un ottimismo che, più utilmente, legga non solo il reale in senso stretto, ma anche il possibile (si è tanto parlato tra noi, un paio di anni fa, di funzione utopica e non s'era affatto negato alla ragione una funzione utopica). Un ottimismo che, pur non mentendo sulla crisi, anzi, se necessario, portandone l'analisi fino ai limiti (ma non oltre) dell'autolesionismo, ne dischiuda, anticipandole e costruendole, le potenzialità positive. Ora, io credo che tali potenzialità siano enormi (ecco che la ragione, obbediente, comincia a svolgere la sua funzione ottimistica). Per superare questa crisi l'anarchismo deve trasformarsi profondamente, ma se si trasforma profondamente può non solo superare la crisi, ma attingere una vitalità pari, se non superiore, ai suoi tempi d'oro.

In realtà, a ben vedere, si tratta di una crisi del militante più

che dell'anarchico. Se molti disertano la militanza, pochi disertano l'anarchismo (e quelli che non disertano ma «non stanno bene» dubitano della militanza, non dell'anarchismo). È un po' come se (orrida analogia ma efficace) migliaia di preti gettassero la tonaca alle ortiche (mi scusino le ortiche), non sopportando più gli oneri del mestiere e/o non credendo più nella funzione della Chiesa, pur restando cristiani. Certo, l'anarchismo degli «ex» è un anarchismo represso e malinconico, ma confessata o inconfessata rimane nei più la convinzione che, come filosofia dell'uomo e della società, l'anarchismo è una gran bella cosa. Quello che è venuto e sempre più viene a mancare è la fiducia nel senso della militanza, specialmente nella sua forma del «fare politica», e nella possibilità della nostra bella rivoluzione.

La validità dell'anarchismo come filosofia dell'uomo e della società non è una patetica nostalgia da ex o una forzata fede da militanti. Sono razionalmente convinto che l'anarchismo ha in sé una forza, una ricchezza e una freschezza inesauribili che i *revival* ideologici (neo-marxisti, neo-liberali...) non fanno che evidenziare, non foss'altro che per l'uso sfacciato di cosmetici libertari nei nuovi *maquillages* ideologici. La controcultura degli anni Sessanta, il femminismo degli anni Settanta, il pacifismo degli anni Ottanta, la nuova sensibilità ecologica e anche i fenomeni socio-musical-folclorici come i punk avevano e hanno in sé tanti frammenti di anarchismo da far pensare a non pochi compagni che potessero e possano sostituire il movimento anarchico. Se non è un ricorrente fenomeno di necrofagia culturale, vuol dire che l'anarchismo è un alimento sano e corroborante. Se il '68 ha portato in tutto il mondo a una ripresa dell'anarchismo, è stato soprattutto perché era anche (non tutto, ma non poco) una rivolta culturale di segno libertario. E se quella ripresa ha avuto il respiro corto (ma non cortissimo, via!) e si è manifestata, per lo meno in Europa, come congiunturale, è perché è stata incanalata in forme teoriche e pratiche sterili. Inevitabilmente sterili, perché riproponevano un anarchismo obsoleto.

Quale anarchismo? Quello formatosi come felice – ma storicamente contingente – sovrapposizione di una filosofia di libertà ed eguaglianza e di un contesto sociale «oggettivamente» rivoluzionario, quello che, da questa sovrapposizione, si è sviluppato come variante libertaria del socialismo rivoluzionario. Ma già la generale crisi dell'anarcosindacalismo degli anni Venti e Trenta segnalava la crisi di quell'anarchismo per mutamento sostanziale di quel contesto. E se ci si poteva ancora illudere, fino alla caduta del fascismo, attribuendo la causa del declino anarchico alla repressione, l'effimera ripresa post-bellica, rapidamente rientrata, avrebbe potuto chiarire le cose.

Invece, negli anni Settanta non abbiamo saputo fare molto di più che riproporre, caricaturandolo, quel modello di anarchismo obsoleto, una parvenza di azione politica che, nelle condizioni date, non poteva che ridursi a ripetere sui volantini, sui giornali, nei cortei qualche variante più o meno sofisticata di VIVA-L'ANARCHIA e L'UNICA-SOLUZIONE-È-LA-RIVOLUZIONE. Il risultato non poteva essere diverso: noia e frustrazione. E crisi, naturalmente, prima o poi.

Ma questa crisi, per quanto grave, anzi proprio perché grave, può essere salutare, può essere finalmente l'occasione per vederci più chiaro, senza illusioni (non è difficile), ma anche senza angosce (è già più difficile). Può essere una grande occasione perché ci costringe, per sopravvivere, a ripensare a fondo l'anarchismo. Purché si reagisca subito a un senso di disfatta e di impotenza che va insidiosamente diffondendosi. Per anni mi sono occupato di campagne antirepressive. Ora mi sembra assai più importante una campagna antidepressiva.

La matassa nella mia testa è ancora ingarbugliata, come dicevo, e lo sarà probabilmente ancora per un pezzo, ma credo di aver trovato il bandolo per cominciare a scioglierla. L'anarchismo «ottocentesco», sopravvissuto con qualche aggiornamento fino a oggi, in realtà non funziona più da almeno mezzo secolo. Sopravvive, appunto, ma con crisi periodiche e con trend inesorabili.

bilmente discendente. Esso ci tramanda una miscela di elementi datati (strategici soprattutto, ma non solo) e di elementi attualissimi perché – scusate l'enfasi – universalmente validi e dunque sempre attuali, tanto validi che, a pezzetti neutralizzabili, ce li stanno saccheggiando a destra e a sinistra. È oltretutto un anarchismo impoveritosi nelle sue manifestazioni, tanto da non riuscire a esprimersi altro (o quasi) che in forma di anarchismo politico, proprio quando paradossalmente non può dare prospettive politiche praticabili nel qui e ora: tra un'improbabile rivoluzione proletaria e sdruciolevoli vie democratizzanti sembra restare spazio solo per la parola, non per l'azione. *L'impasse* è inevitabile.

Per uscire dall'*impasse* si deve inventare un anarchismo diverso, in cui si conservi il «nocciolo duro» del vecchio (ma, esattamente, qual è? Discutiamone, pensiamoci seriamente), perché senza questo nocciolo non c'è anarchismo né vecchio né nuovo. E si circonda questo nocciolo con una polpa di pensiero e di azione flessibili, adattabili, sperimentabili, discutibili, assolutamente non dogmatici. Si inventi così un anarchismo cangiante e multiforme in cui si riconosca il militante ma anche il poeta, che comprenda in sé la lotta ma anche la vita, che rifletta tutto ciò che nei comportamenti individuali e collettivi si muove in senso libertario e in essi si rifletta... Un anarchismo inteso come grande trasformazione dell'immaginario sociale che nega il dominio in tutte le sue forme, in tutti i «luoghi» culturali in cui da millenni si è insediato, dalle relazioni sessuali alle istituzioni politiche, dal linguaggio alla tecnologia, dall'economia alla famiglia, dai sentimenti alla razionalità. Questo anarchismo non conoscerebbe crisi. Cavalcherebbe le crisi. La crisi di riconversione dei trenta-quarantenni delusi dalla politica ma a disagio nella società; la crisi d'identità dei giovanissimi (il 10 per cento dei quali, stando a un sondaggio fatto un paio di mesi fa, non si riconoscono in nessuna area politica esistente ma ritengono che la società andrebbe radicalmente trasformata); la crisi di impotenza degli operai incazzati, delle casalinghe infelici, dei giovani

disperati, dei non integrati, dei disintegrati, dei cassintegrati; la crisi di noia di... metteteci un po' chi volete.

Un anarchismo come grande trasformazione culturale. È chiaro che una mutazione culturale di questa portata opera sui tempi lunghi. Ma deve operare sin d'ora, nelle forme e con i ritmi che la realtà circostante e la nostra volontà rendono possibili. Senza aspettare la rivoluzione (ma neppure necessariamente rinunciandovi) e senza disperarsi se non la si vede probabile né per domani né per dopodomani.

La rivoluzione non deve più essere né un mito né un alibi. La grande trasformazione deve cominciare adesso. Anzi, è già cominciata da oltre un secolo, perché se anche il vecchio anarchismo è finito in un *cul-de-sac* (ma più per colpa nostra che dei nostri «padri» e non certo per colpa dei nostri «nonni», per i quali era strumento perfettamente adeguato), esso aveva però già in sé tutti gli elementi essenziali della grande trasformazione, ed è certo che più di un mutamento culturale di segno liberario di quest'ultimo secolo è stato indirettamente indotto da quegli elementi. E che uomini e donne straordinari hanno prodotto quel vecchio anarchismo! Qualcuno di noi ha avuto la fortuna di conoscere personalmente quell'ultima generazione di vecchi anarchici «d'annata» che è in parte scomparsa e che sta inesorabilmente scomparendo, ed è grazie a questa conoscenza diretta che l'anarchismo non ci è stato trasmesso solo «di testa» ma anche «di cuore» e soprattutto che ci è stata in qualche misura trasmessa l'idea della ricchezza poliedrica dell'anarchismo. È anche pensando a loro che lancio questo messaggio di ottimismo. Abbiamo a nostra disposizione un fantastico filone d'oro. Smettiamola di scavare nella stessa direzione e non disperiamoci perché ci sembra che la vena sia esaurita. Proviamo in altre direzioni.

Fonte: *Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*, «Volontà», n. 3, 1983.

Gli ex, il buon senso e l'utopia

Gli ex. Sentite questa. Sono sul treno, tra V. e T., quando entra nello scompartimento un uomo sui 25-30 anni, alto, elegante, con una barba bionda ben curata, il quale, dopo aver sistemato sulla reticella una cartella in cuoio da executive, comincia a guardarmi con una certa insistenza. Poi mi rivolge la parola sorridendo e, dopo un cauto approccio a spirale («Ma noi non ci siamo già conosciuti?», «A Milano», «In redazione o al circolo» e via via sempre più esplicito), mi si svela per un «ex», un ex militante anarchico che finalmente riconosco, sciogliendo così la mia diffidente scontrosità.

Non era facile ricordarlo, anche per qualcuno più fisionomista di me: sono passati dieci anni e quello che era un imberbe diciassettenne o diciottenne garzone di macellaio è adesso un giovane uomo barbuto che – mi dice – si occupa di computer. Ora ricordo, frequentava una scuola serale e per questo aveva cessato di frequentare il circolo, per questo e per una graziosa ragazzina che, del tutto comprensibilmente, riempiva il tempo rimastogli tra scuola e bottega. Lavora a V. e abita a T., con la

moglie... Sarà la sua ragazzina? Non ho tempo di domandarglielo. E lui che ha preso a chiedermi di F., di L., di R., di P. e di quello che è di quell'altra che...

La conversazione sembra prendere un po' la piega dell'incontro tra ex commilitoni ma, prima che la faccenda cominci a tediarmi, passa a chiedermi del movimento anarchico e della nostra attività. È palesemente interessato a quello che gli dico e la conversazione diventa un dialogo tra compagni. Infatti... il treno entra in stazione a T. e il giovanotto deve scendere, ma ci tiene a farmi sapere, prima di lasciarmi, che è «sempre della stessa idea» perché – dice, un po' enfaticamente – anarchici una volta, anarchici per sempre.

Roba forte, ragazzi! Pensate a questo giovanotto che è stato in contatto con il movimento per non più di un anno e che poi se n'è andato per vicende personali e che due lustri dopo mi dice una cosa del genere... L'aneddoto è autentico, anche se sembra inventato per esemplificare quello che scrivevo due anni fa su questa rivista (*Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*): se molti disertano la militanza, pochi disertano l'anarchismo. (Parentesi: disertare. Avete mai fatto caso a quante espressioni di derivazione militare utilizziamo? Militante, strategia, ecc. Bisognerebbe, prima o poi, dare una ripulita anche al linguaggio).

Lo so che un caso individuale non *dimostra* nulla, lo so che non è «scientificamente» legittimo generalizzarlo alle migliaia di ex. E infatti non voglio generalizzarlo all'universo degli ex, che è certamente assai differenziato. E non mi nascondo affatto l'esistenza dei doppi ex (ex militanti ed ex anarchici). Ma, intanto, non è l'unico caso del genere, ma solo l'ultimo di una nutrita serie in cui mi sono imbattuto direttamente o indirettamente in un paio d'anni. E poi non voglio generalizzare, ma solo *interpretare* questo episodio – questi episodi – come segno di un fenomeno più ampio, sufficientemente ampio da rientrare necessariamente o comunque utilmente nell'attuale processo di autoriflessione anarchica, dell'anarchismo che riflette su se stesso.

Il discorso sugli ex può stimolare più di una domanda proficua e forse anche qualche risposta. Sia come sia, ho deciso di prenderlo come punto di partenza per alcuni frammenti di riflessione.

L'anarchismo sommerso. La prima cosa che il «fenomeno ex» ci dice, nella mia interpretazione, è che se pure sono assai magri i risultati palesi di un quindicennio di attività (da quando il movimento si è allontanato dalla soglia dell'estinzione), se pure il movimento *strictu sensu* (quello «militante») è da diversi anni in marea calante, non per questo ci si deve abbandonare a depressivi bilanci di inutilità dell'azione anarchica.

Siffatti bilanci soffrono infatti di «miopia del militante»: non prendono in considerazione l'esistenza e lo sviluppo quali-quantitativo di quello che potremmo chiamare l'anarchismo «sommerso», un anarchismo assai più vasto di quello «emerso» («ufficiale», «militante»), forse dieci volte più vasto.

Questo anarchismo sommerso di cui fanno parte tanti ex, ma anche tanti che militanti non sono mai stati (anzi questi ultimi sono forse più numerosi), è stato finora pressoché estraneo a ogni analisi del movimento anarchico. Movimento è quello emerso, il resto è un limbo di simpatizzanti, presi in considerazione solo come lettori della stampa «ufficiale», come «massa» (?) da mobilitare per le manifestazioni, come serbatoio di potenziali militanti.

Ora, la tradizionale bipartizione degli anarchici in militanti e simpatizzanti presuppone una corrispondente bipartizione in anarchici «attivi» e anarchici «passivi» tutt'altro che corretta. Nell'anarchismo sommerso c'è un buon numero di anarchici che sono attivi, a volte molto attivi, anche se non nelle forme e negli ambiti canonici della militanza ufficiale. E nell'anarchismo emerso c'è un buon numero di «militanti» che sono attivi solo formalmente, cioè con ridottissimo impegno di energia psico-fisica e magari solo come stanca partecipazione rituale. Anzi,

diciamocelo, rispetto al modello quali-quantitativo ideale del militante siamo tutti o quasi degli ex. I confini tra militanti ed ex sono prevalentemente formali, di autodefinizione da parte dei militanti stessi.

I confini tra movimento militante e anarchismo sommerso sono dunque oggettivamente labili sia perché – in negativo – i militanti militano in genere assai poco, sia perché – in positivo – nel sommerso c'è chi *attivamente* persegue fini di trasformazione sociale di segno anarchico. Di fronte a questo dato oggettivo, c'è la tendenza un po' narcisistica e un po' difensiva del movimento emerso a rispondere alla crisi quantitativa conservando o addirittura rafforzando la distinzione. Io ritengo invece che questa crisi sia una buona occasione per sciogliere ulteriormente e consapevolmente quei confini, i confini tra militante (convenzionalmente definito) e non militante, tra anarchismo emerso e anarchismo sommerso.

Quest'ultima distinzione, del resto, ha anch'essa un ridottissimo valore oggettivo: nel corpo sociale (in tutti gli strati sociali) e di fronte alla cultura dominante, siamo tutti sommersi. Il che, di nuovo, non è necessariamente un male. Forse è bene, per lo meno per ora e per lungo tempo a venire, che siamo e restiamo sommersi, non per complottare, beninteso, improbabili insurrezioni, ma per operare mutazioni socio-culturali reali anziché logorarci in vani tentativi di rappresentare una parte nello spettacolo politico.

Utopia e buon senso. Una fusione tra anarchismo emerso e anarchismo sommerso, a mio avviso, potrebbe essere di grande utilità per quel «nuovo» anarchismo che dobbiamo pensare e costruire in questo scorcio di secolo ventesimo, per fare nuovamente varcare all'anarchismo la soglia della significanza sociale, per farlo tornare a essere un movimento sociale reale e una plausibile alternativa all'esistente.

L'emerso ha grandi potenzialità, soffocate dalla sclerosi istitu-

zionale dell'ufficialità: la sua creatività viene ridotta (autoridotta) dalla necessaria conservazione (necessaria alla sua logica interna di gruppo «assediato») di stereotipi ideologici e organizzativi. Molte delle sue energie sono impiegate per il funzionamento di una macchina che in buona parte è fine a se stessa.

Anche il sommerso, d'altronde, ha grandi potenzialità di energie e creatività immobilizzate oppure disperse perché prive di quel «senso» (senso come *significato*, senso come *direzione*) che solo l'appartenenza a un movimento può dare. Non che quel senso lo possa dare l'attuale movimento, quel senso deve essere ripensato e ricostruito. E mi sembra una buona ipotesi che a ripensarlo e a ricostruirlo possano essere insieme «emersi» e «sommersi», a partire da un nucleo condiviso di valori (semplificando e per ora non precisando: libertà, eguaglianza, diversità, ecc., in quella peculiare e unica miscela che fa dell'anarchia un principio di organizzazione simbolica del reale inconciliabile con le culture e le società del dominio). A partire da questo, che è il nucleo duro, «utopico», dell'anarchismo, dev'essere mobilitata tutta la ricchezza possibile e immaginabile di esperienze, sensibilità, creatività individuali e collettive, emerse e sommerse, per pensare e fare un arcobalenico anarchismo vivente, una mutazione culturale *in atto* che esprima insieme il rifiuto e l'alternativa. Un anarchismo che sia *dentro* questa società, ma anche *contro* e (in qualche misura) *fuori* e comunque sempre *altro*.

Un pasticciaccio di inconciliabili? No, se non secondo una razionalità riduttiva, all'interno della quale non c'è per l'anarchismo soluzione tra la marginalizzazione millenaristica e l'integrazione riformistica, cioè tra due forme di suicidio. C'è (ma in gran parte da esplicitare) un'altra logica che consente di pensare la *contemporaneità*, nell'anarchismo, di tensione utopica e di pragmatismo, sia nell'azione collettiva sia nella vita quotidiana. Una logica di *buon senso anarchico* che non perda mai di vista la «realtà» ma neanche il «sogno», che non ci chiuda in un'impraticabile *identità* tra valori e prassi, pur vincolandoci a una necessa-

ria coerenza tra mezzi e fini, che faccia di ogni momento dell'agire non solo un mezzo per il momento successivo ma anche un fine in sé. Una logica che non ci impedisca di vedere e praticare le possibili approssimazioni al «modello ideale», negli stili di vita, nelle relazioni interpersonali, nell'azione sociale, nelle strutture organizzative, ma che costantemente ci impedisca di appiattirci soddisfatti su quelle approssimazioni.

La necessità della mediazione tra l'essere e il dover essere non è, naturalmente, una grande novità. La vita individuale e il fare del movimento sarebbero pressoché impossibili senza questa mediazione, cioè senza qualche compromesso con la natura non anarchica della realtà sia esterna sia interna (interiorizzata). Ma la pratica di questa mediazione viene generalmente rimossa sul piano teorico. È un «non detto», se non un «indicibile», una cosa di cui non si riesce a fare a meno ma di cui ci si vergogna. Il che ci fa vivere, come persone e come movimento, in uno stato permanente di schizofrenia (specie come persone), e se ha forse il vantaggio, da un lato, di impedire che la pratica compromissoria del movimento vada oltre certi limiti (ma quali?), dall'altro nutre tra i militanti una (falsa) coscienza di illusoria «purezza», nefasta per l'apertura non dogmatica del movimento a tutto ciò che nella società si muove in senso libertario ed egualitario, nefasta per un movimento che, in assenza di strategie rivelate, non può che procedere serenamente e arditamente per tentativi ed errori. E infatti il movimento, nel timore degli errori, non procede, nel timore dell'inquinamento, non si apre. Le rimozioni si pagano care.

Per tentativi (e, inevitabilmente, per errori) deve muovere il nostro percorso, dal momento che nessuno ha la mappa dell'accidentato terreno tra noi e l'elusivo orizzonte. E l'anarchia è solo una bussola, ed è impossibile procedere in linea retta seguendo l'ago ma solo andando a zig-zag (e magari ritornando indietro per fare un giro più lungo ma più praticabile), ed è bene che di fronte ai passaggi più difficili, nei momenti di crisi del

movimento, si tentino più vie contemporaneamente e anche si inviino esploratori su e giù lungo il fiume a cercare il guado migliore... Di utopia e buon senso abbiamo bisogno, sempre e soprattutto nei momenti di crisi, nei passaggi difficili, dell'uno e dell'altra inseparabilmente. L'utopia senza il buon senso è Don Chisciotte, il buon senso senza l'utopia è Sancho Panza.

Partito e comunità. La simbiosi tra anarchismo sommerso e movimenti ufficiali (e in prospettiva la scomparsa della distinzione tra l'uno e l'altro, in un *continuum* di anarchici variamente attivi nella mutazione culturale e nella trasformazione sociale, in campi molto diversi e con intensità diverse a seconda delle storie individuali, delle situazioni, degli interessi...), quella simbiosi che ho suggerito come utile e forse necessaria per uscire dall'attuale *impasse*, implica anche una ridefinizione dell'immagine che il movimento ha e dà di sé.

Coesistono (sono, credo, sempre coesistite) nel movimento anarchico due concezioni del movimento stesso: strumento di azione politica e controsocietà, organizzazione (o insieme di organizzazioni) di lotta anticapitalista, antistatale, ecc. e «città degli anarchici». Le due concezioni coesistono non come correnti definite, ma come varia combinazione dell'una e dell'altra immagine (e funzione) del movimento. Quando nella combinazione prevale la prima immagine potremmo parlare di «modello-partito» e quando prevale la seconda di «modello-comunità».

Quando dico modello-partito, naturalmente, non penso alla forma-partito in senso stretto ma, in senso più lato, a un'associazione di individui che, condividendo un'ideologia e/o degli interessi, «fanno politica», cioè agiscono in modo coordinato per gestire o trasformare in modo più o meno radicale le istituzioni politiche della società, in funzione di quell'ideologia o di quegli interessi. Secondo il modello-partito, il movimento è essenzialmente un insieme più o meno coerente di militanti dediti alla propaganda, all'agitazione sociale e al reclutamento di nuovi

militanti. Il momento comunitario, se c'è, è secondario e derivato, come la camerateria dei combattenti, e la comunità finisce dove finisce il movimento, è cioè comunità di militanti.

Quando dico modello-comunità penso a un tipo di comunità culturali, quali ad esempio le minoranze etniche (o religiose), non istituzionalizzate in forme politiche statuali, minoranze che si identificano in una cultura comune, cioè in un complesso di valori, codici morali, stili di vita, ecc., che è elemento di coesione prima (e più) delle specifiche strutture organizzative comunitarie. Nel nostro caso, gli anarchici condividono, per lo meno nei tratti essenziali (il nucleo duro dell'anarchismo), una concezione del mondo talmente singolare da fare di loro degli «stranieri» in qualunque contesto socio-politico. (Parentesi: è significativo che tra gli anarchici italo-americani – doppiamente stranieri in quanto italiani e in quanto anarchici – sia sempre stata forte un'immagine comunitaria del movimento). Il modello-comunità non esclude il «fare politica», ma non vi si identifica, non si riconosce come movimento prioritariamente (e tanto meno esclusivamente) nel «fare politica». La militanza è funzione della comunità e non viceversa.

Per farla breve (prima di impantanarmi in un argomento che volevo solo segnalare *come problema*): dei due modelli di movimento che ho schematizzato un po' brutalmente, quello oggi prevalente (anzi, in varia misura sempre prevalente), per lo meno in Italia, è il modello-partito. Io ritengo invece che il movimento debba cominciare a ripensarsi e a riaggregarsi secondo il modello-comunità. Perché? Perché dentro il modello-partito, con il suo primato del «politico» sul «culturale», è impossibile risolvere la radicale contraddizione di un anarchismo «che si costituisce politicamente e si nega in quanto tale» (Nico Berti, *Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo*, «Volontà», n. 3, 1984). Dentro il modello-comunità, con il suo primato della cultura anarchica complessiva, è invece possibile forse risolvere quella contraddizione (con un «fare politica», ad esempio, il

cui soggetto non sia il movimento-partito o il gruppo-partito). E soprattutto, solo dentro il modello-comunità c'è spazio, mi pare, per tutta la ricchezza attuale e potenziale dell'anarchismo, di quello militante e di quello sommerso, c'è spazio per il «politico» e per il «personale», c'è spazio per l'anarchia come pensiero, come azione, come vita, come permanente eresia creativa.

Fonte: *Gli ex, il buon senso e l'utopia*, «Volontà», n. 3, 1985.

Venezia e dintorni

Venezia: prima, durante, dopo. Per «Venezia» intendo, assai prevedibilmente, il convegno di studi e più in generale l'incontro internazionale anarchico che vi avrà luogo tra meno di un mese [settembre 1984]. E con «prima/durante/dopo» intendo (parfrasando non la nota formula della verginità della madonna cristiana, ma piuttosto il *chi siamo? da dove veniamo? dove andiamo?* di Gauguin) attribuire un segno particolare a quel convegno e a quell'incontro, come di soglia tra un prima («da dove veniamo») e un dopo («dove andiamo»), come di punto privilegiato nel *continuum* spazio-temporale dell'anarchismo dal quale guardarsi attorno e dentro e chiedersi «chi siamo».

Beninteso, l'attribuzione di un tale segno a Venezia è arbitraria (ma non del tutto), come è arbitrariamente convenzionale – poniamo – stabilire che a 18 o 21 anni si entra nella maturità. Sono convinto che nelle storie individuali e collettive i «punti», i singoli eventi, segnalano solo convenzionalmente e simbolicamente i processi, le mutazioni, le transizioni. E infatti ho parlato di «segno» e non d'altro, e per smorzare ulteriormente quella

che, rileggendo le righe precedenti, mi è parsa un'enfasi eccessiva, premetto subito che non intendo sopravvalutare il convegno e l'incontro di Venezia veri e propri. Da quel convegno (e da quell'incontro) non mi aspetto lì per lì grandi cose. Non intendo attribuirgli surrettiziamente il valore di un «congresso di rifondazione» dell'anarchismo. No. Non foss'altro perché non sarà (e non è stato mai pensato e strutturato) come congresso ma, per l'appunto, come convegno di studi e come incontro informale. Dal primo non verranno delibere ma idee, al secondo non converranno delegati ma singoli membri della tribù libertaria internazionale che, come gli zingari all'appuntamento di Saintes-Maries-de-la-Mer, rappresenteranno solo se stessi.

So (credo di sapere) che Venezia sarà, nella migliore delle ipotesi, una «grande abbuffata» emozionale e intellettuale, che nessuno dei grandi problemi teorici e pratici dell'anarchismo vi saranno risolti, che nessuna delle lacerazioni più o meno serie del movimento anarchico vi verrà ricucita, che tutti-insieme-separatamente ci incontreremo, discuteremo, ci azzufferemo forse un po', gusteremo – spero – una pur effimera comunità libertaria. Molti torneranno a casa con l'impressione che non sia successo nulla d'importante (e, in un certo senso, non può succedere in effetti nulla d'importante a Venezia), di aver partecipato o assistito a un *brainstorming* collettivo un po' caotico, in una cornice di festosa Torre di Babele anarchica...

Epperò insisto a dire che, emblematicamente, Venezia (l'incontro più il lavoro che l'ha preceduto e quello – di lenta digestione – che lo seguirà) può segnalare un «passaggio» di importanza fondamentale nella vita del movimento anarchico.

Non è quel passaggio, ripeto, ma lo *segnala*. Di fatto, del tutto indipendentemente da Venezia, un po' ovunque nel mondo il movimento anarchico va da anni prendendo coscienza, in vari modi e forme e a vari livelli di consapevolezza, della sua profonda crisi. Paradossalmente, proprio grazie alla ripresa quali-quantitativa degli anni Sessanta e Settanta che l'ha sottratto all'estinzione,

l'anarchismo ha tratto (o può trarre) gli elementi per vedere come quella che credeva crisi congiunturale fosse invece crisi storica e ha tratto (o può trarre) le energie e la volontà e la fantasia necessarie – anche se forse non sufficienti – per risolverla.

L'anarchismo oggi è dunque di fatto costretto (e di fatto sempre più si dà conto d'esserlo) a un passaggio drammatico dal vecchio al nuovo, seppure senza sapere ancora bene cos'è il «nuovo» e che cos'è il «vecchio» dentro di sé. Superata con il '68 (non l'anno, ma il nome convenzionale di un processo culturale iniziatosi anni prima, soprattutto in America, ed esauritosi anni dopo) la soglia quali-quantitativa della sopravvivenza, l'anarchismo vuole ora superare la soglia quali-quantitativa oltre la quale sta la possibilità di essere un vero soggetto di trasformazione sociale. E deve superare questa seconda soglia, altrimenti rischia di essere di nuovo ricacciato, prima o poi, sotto la prima.

Da anni va crescendo la sensazione (più o meno consapevole) che per superare quella seconda soglia critica sia necessario innanzi tutto e al più presto un *salto* di qualità. Ecco che allora acquista il suo valore emblematico un incontro come quello di Venezia, simbolico crogiolo di diverse culture anarchiche, simbolico luogo di fecondazione incrociata di lavoro intellettuale e di esperienza militante, di lucidità e di passione, di pragmatismo e di tradizione radicata, di buon senso e di utopia...

Tutto questo segnala Venezia, o può segnalare, o quanto meno io e molti altri compagni che hanno lavorato per quasi due anni a preparare questo incontro vorremmo segnalasse. Dietro questo «segno» generale stanno molti significati e contenuti particolari. Ognuno li legge o li leggerà a modo suo. Anch'io, naturalmente, ho le mie idee in proposito e chi ha letto il mio editoriale su questa rivista di un anno fa esatto (*Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*) può immaginare dove andrò a parlare.

L'orgoglio di essere anarchici. Nel settembre del 1972, in un convegno organizzato per celebrare il centesimo anniversario di

quella che (di nuovo: convenzionalmente) si considera la nascita del movimento anarchico, concludevo il mio intervento con la rivendicazione dell'orgoglio di essere anarchici. Delle centinaia di persone che mi applaudirono allora (ma in realtà – e giustamente – applaudivano il proprio orgoglio di anarchici) ne sono rimaste poche dodici anni dopo. Molti anziani sono morti, molti giovani hanno evidentemente trasferito altrove il loro orgoglio... anche se dubito che abbiano altrettanti motivi di andare orgogliosi. Ne sono rimasti pochi (seppure non pochissimi). E nondimeno continuo a sentire tanto quanto allora l'orgoglio di essere anarchico, non (spero) per senilità precoce («non s'insegna un nuovo trucco al vecchio cane», come dicono gli inglesi), non semplicemente (spero) perché sono, anche in questo, un po' fuori moda (la coerenza non è più una virtù, a occhio e croce), ma perché non vedo motivo per modificare il mio giudizio razionale sull'anarchismo e la mia adesione emotiva a esso. Anzi, filtrato dall'esperienza e dalla riflessione di questa dozzina d'anni, quell'orgoglio è oggi più solido d'allora, meno nutrito di entusiasmo ma, forse proprio per questo, più solido.

Beninteso, il riferimento a quanto dicevo nel 1972 non era un pretesto per una riaffermazione di fede un po' narcisistica. È che l'orgoglio di essere anarchici, nello spirito con cui lo rivendicavo allora e lo rivendico adesso, cioè non un orgoglio di autocompiacimento ma un'orgogliosa rivendicazione d'identità, mi pare debba più che mai essere *programmaticamente* affermato e coltivato. Come non è vero che il coraggio o lo si ha o non lo si ha – ce lo si può dare – così l'orgoglio, il nostro orgoglio di anarchici, possiamo e dobbiamo anche «darcelo». Solo con un forte, diffuso, orgoglioso senso d'identità anarchica è possibile che l'anarchismo passi attraverso quella profonda trasformazione che io credo (che tanti di noi credono e sentono) necessaria e urgente, senza perdersi nel corso di questa trasformazione, senza perdere ciò che lo fa diverso, unico, senza assimilarsi ed essere assimilato. L'anarchismo deve mutarsi, restando però una mutazione,

irriducibile alle culture dominanti (cristiana, marxista, liberale, musulmana...).

L'orgoglio di cui parlo, l'orgoglio che ci serve prima/durante/dopo Venezia, cioè in tutto il processo di transizione dal vecchio al nuovo, non è presunzione, non è arroganza, al contrario rende possibile l'umiltà intellettuale necessaria a essere continuamente aperti al dubbio, al dialogo, alla verifica, alla curiosità per tutto ciò che è dentro e fuori di noi. Perché quell'umiltà può permettersela, contrariamente alle apparenze, solo chi ha la certezza della propria identità. Chi non l'ha, oscilla fra due poli, quello della chiusura dogmatica, della corazza difensiva *contro l'altro*, e quello della zelighiana *mimesi con l'altro*.

L'orgoglio di cui parlo (un orgoglio ampiamente giustificato, se non sul piano della pura razionalità, per lo meno su quello della ragionevolezza: anche se in oltre cent'anni di storia non abbiamo né vinto né convinto, il nostro bilancio è paradossalmente più attivo di chi ha vinto e/o convinto – Berti *docet*) è dunque uno stato d'animo collettivo funzionale al popolo dei «mutanti» anarchici e alla loro «riproduzione allargata», e in particolare funzionale alla loro ambivalente crisi attuale, di cui Venezia vuole essere momento emblematico. La depressione, l'autocommiserazione, i complessi d'inferiorità possono essere fatali all'anarchismo in questa fase della sua storia («Lasciamo il pessimismo per tempi migliori: seconda puntata»).

L'orgoglio della propria identità, del resto, è funzionale all'esistenza e all'azione collettiva di ogni gruppo sociale. Il pensiero va subito all'orgoglio della «negritudine», dell'essere donna, dell'essere gay... Ma, più tradizionalmente, si può anche pensare all'orgoglio della borghesia (nella fase ascendente della sua storia). E all'orgoglio della classe operaia. In passato questo orgoglio si esprimeva nell'*orgogliosa* trasmissione del mestiere, o quanto meno della condizione sociale, di padre in figlio. Oggi quanti padri metalmeccanici (tanto per usare lo stereotipo sinistrese dell'operaio) sognano per i loro figli un futuro da metal-

meccanico e quanti invece li vorrebbero dottori o quanto meno impiegati statali? E infatti l'orgoglio operaio è in via di estinzione, assieme a Cipputi e alla classe operaia tradizionale. A proposito di operai...

La bicicletta e l'operaio. Nelle passate generazioni di anarchici gli operai erano una componente importante e, in alcuni tempi e luoghi, largamente maggioritaria, con buona pace della storiografia marxista. Oggi, quand'è più facile tra compagni imbattonsi in un insegnante (magari precario) che in un metalmeccanico, un fantasma s'aggira per il movimento: l'Operaio figura retorica, l'Operaio categoria dell'immaginario nostalgico libertario, un po' ereditata dall'anarchismo tradizionale e un po' mutuata dalla cultura sinistrese marxista per malintesa contiguità ideologica. A leggere e sentire i discorsi di tanti compagni (a dire il vero anche i miei di anni fa), specialmente – ma non solo – nell'anarchismo «latino», sembrerebbe davvero che a quell'Operaio corrisponda o possa ancora corrispondere una classe operaia (*la classe*) cui spetta il compito di cambiare corso alla storia e faccia al mondo.

A me pare che quell'Operaio, qui e ora, sia solo di ostacolo alla comprensione della realtà (non alla comprensione delle nostre radici e della nostra storia, di cui spiega molto), alla riflessione, alla discussione, all'azione. Parlo di quell'Operaio-mito, non degli operai in carne e ossa, quelli veri, più o meno rivoluzionari, più o meno libertari. Un sindacalismo libertario (e fors'anche rivoluzionario in taluni contesti socio-politici) è verosimilmente possibile, pur se la recente storia – CNT compresa – non lascia grande spazio all'ottimismo, ma solo ripulendo la teoria e la prassi da modelli e miti che, per dirne il meglio, non funzionano. Questo è ovviamente quello che penso io, non quello che pensano i compagni che verranno a Venezia. Però è certo che l'idea della Grande Rivoluzione Proletaria è una di quelle che traballano un po' ovunque nella comunità libertaria internazionale

(oltre che nel mare, ben più vasto, delle varie società contemporanee in cui si agitano fermenti libertari).

Qualche giorno fa ho letto su un quotidiano i risultati di un'indagine sui «milanesi in bicicletta». La composizione socio-professionale di coloro che usano abitualmente la bicicletta per muoversi a Milano vede al primo posto gli impiegati (con il 30,3 per cento), seguiti dagli studenti (con il 25,6 per cento). Gli operai sono penultimi, con il 2,5 per cento: eppure molti ricorderanno, come me, i tempi non lontanissimi in cui la bicicletta era a Milano veicolo quasi emblematicamente operaio. Mi si dirà che l'operaio in moto o in macchina è operaio come quello che va in bicicletta (il che non è del tutto vero), ma non è questo il punto. Quella curiosità statistica mi serve qui come simbolo della profonda trasformazione culturale della classe operaia nelle società industriali avanzate e, più ancora, come trasparente metafora. I fabbricanti di biciclette hanno, nel corso di questo trentennio, cambiato prodotto o cambiato clientela. Noi non possiamo continuare a produrre biciclette (di modello vecchio) e pretendere di venderle alla stessa clientela. Certo, le metafore non dimostrano nulla. E non è affatto detto che ci si trovi di fronte alla drastica scelta se rinunciare a «produrre» pensiero e azione anarchica o cambiare radicalmente «clientela». Può ben essere che si possa pensare e fare (e vivere) da anarchici rivolgendosi, senza rinunciare a nessun interlocutore, a tutte le categorie del vasto e differenziato popolo degli oppressi (*Bookchin docet*). Però la metafora mi è piaciuta; ho un debole per le metafore e sento che ve ne rifilerò ancora qualcuna prima della fine di questo articolo.

Pensare da anarchici. Pensare da anarchici, oggi, è altrettanto importante che agire da anarchici, laddove l'agire implica non solo la militanza, la propaganda e la lotta, ma tutto l'ambito del vivere, cioè dell'interazione con l'ambiente umano (*Ambrosoli docet*) e naturale. Anzi, quello di pensare mi sembra com-

pito drammaticamente prioritario, dato il drammatico ritardo che abbiamo accumulato in questo ultimo mezzo secolo e che il lavoro intellettuale anche eccellente, in questi ultimi dieciquindici anni, di alcune individualità (tra cui metto senza false modestie quanto ha fatto e promosso il Centro Studi Libertari di Milano) ha solo scalfito. Pensare in tutte le direzioni e a tutti i livelli. Pensare per agire, naturalmente, ma *pensare*, non rimasticare banalmente, non scopiazzare incongruamente. E pensare *da anarchici*, cioè aprendosi non dogmaticamente ma neppure acriticamente a tutto ciò che nella cultura contemporanea si muove o sembra muoversi in senso libertario, e affrontare ogni aspetto del reale con quello straordinario criterio interpretativo che è la nostra critica radicale del dominio. Pensierino: il vero realista è chi conosce il mondo e conosce il sogno (Ursula K. Le Guin).

Un compito, in particolare, mi sembra urgentissimo per il «pensare da anarchici»: fare i conti con le nostre radici, per darci un'identità priva della nostalgia del passato, un'identità ridotta all'essenziale e proprio per questo più adatta a ogni tempo e luogo, a ogni situazione, a ogni contesto. La nostra identità di anarchici è ora un pesante bagaglio in cui stanno alla rinfusa elementi essenziali e inessenziali, elementi universalmente validi ed elementi storicamente datati e/o specifici a peculiari realtà geopolitiche. Ho già fatto l'esempio dell'Operaio e della Rivoluzione (con la maiuscola), l'una e l'altro mitizzazioni di una realtà o comunque di una potenzialità connessa a un contesto sociale europeo verificatosi tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento (emblematicamente: la Rivoluzione spagnola), ma ci sono innumerevoli altri esempi.

Il bagaglio è ricchissimo ma ingombrante e anche contraddittorio, se preso alla rinfusa: si pensi solo all'apparente inconciliabilità, nella tradizione anarchica, di individualismo e comunismo, di classismo e umanesimo, di violenza e non-violenza... Il bagaglio è ingombrante e apparentemente contraddittorio, e così ogni tanto qualcuno cerca di alleggerirlo e

renderlo unilateralmente coerente buttando via questo o quel pezzo. Ma così si rischia di buttare via ogni volta un po' di anarchismo.

E tuttavia il bagaglio va alleggerito. Ci aspetta un lungo viaggio in territorio sconosciuto e dobbiamo portare con noi solo l'essenziale: semmai, arricchiremo di nuovo il bagaglio strada facendo, a seconda di quello che, in tutte le direzioni per le quali siamo partiti, ci troveremo di fronte. Il problema è definire l'essenziale perché, sia se terremo troppo sia se prenderemo con noi troppo poco, non ce la faremo ad andare lontano. E io credo che si tratti, per noi, di andare molto lontano. Fuor di metafora, il delicatissimo compito che spetta oggi al «pensare da anarchici» è quello di individuare l'essenza dell'anarchismo, ciò che definisce l'identità anarchica al di là delle concrete manifestazioni storiche e geopolitiche in cui si è concretamente determinato l'anarchismo. Non per disincarnarlo in una pura essenza filosofica da contemplare, ma per immergerlo nuovamente nelle diverse manifestazioni del reale, per dargli una flessibilità e un'adattabilità che gli consentano di farsi espressione e strumento e riferimento per tutte le attuali forme di negazione teorica e di resistenza pratica al dominio, in qualunque contesto sociale.

Allora, meglio del bagaglio vale un'altra metafora. Si tratta di distillare l'anarchismo in tutte le sue manifestazioni passate e presenti, perché l'essenza dell'anarchismo sta a quelle manifestazioni come l'alcol sta alle innumerevoli bevande alcoliche che – sia lode infinita alla natura umana – sono state inventate a tutte (o quasi) le latitudini e longitudini. E come l'alcol puro è imbevibile, così anche l'anarchismo «puro» è probabilmente imbevibile, e come i vari popoli hanno prodotto e producono bevande alcoliche dalla diversa concentrazione alcolica e dal gusto diverso a partire dalle diverse realtà eco-climatiche, così anche l'anarchismo ha dato luogo in passato a forme di pensiero e di azione sociale diversificate e in futuro (in un futuro che forse è già un po' presente) potrà dar luogo a forme di pensiero e di azione

enormemente più diversificate, e quindi più funzionali e godibili. Ma che venga dall'uva o dalla noce di cocco, dall'agave o dalla segale, dal mais o dalle prugne, diluito o concentrato, è l'alcol l'elemento essenziale delle bevande alcoliche. Lo hanno sempre saputo intuitivamente tutti i produttori e i consumatori di vino, birra, vodka, cachaça, toddy, sidro, whisky... e oggi lo si sa a livello di consapevolezza scientifica e tecnologica.

Ora, insistendo ancora un po' con la metafora, qualunque siano i gusti di chi intraprende un lungo viaggio verso lidi ignoti, meglio sarà portare con sé dell'alcol concentrato (ad esempio un barilotto di rum su un veliero pirata) che non alcol diluito, in cui è meno funzionale, anche se forse più gradevole, il rapporto volume complessivo/alcol. Meglio ancora sarà portare con sé il sapere necessario a produrre l'alcol in qualunque nuovo contesto. E l'anarchismo sta per partire (deve partire e forse partirà comunque, che lo vogliano o no gli eredi più o meno legittimi della tradizione, cioè noi) per lunghi viaggi di pensiero e di azione, in varie direzioni. Ed è bene che nelle loro borracce gli anarchici mettano anarchismo ad alta gradazione e nelle loro teste o nei loro taccuini il sapere essenziale sulla fermentazione e sulla distillazione dell'anarchismo, a partire da ogni situazione di dominio e di rivolta.

Stato e anarchia. Distillare l'anarchismo non significa beninteso ridurlo a una formula. L'anarchismo è una filosofia dell'uomo e della società (ed è o dovrebbe esserlo, come ci segnala giustamente Bookchin, anche della natura), è una concezione del mondo che sarebbe ridicolo pretendere di ridurre a una o poche definizioni formali. È però possibile e necessario identificare le strutture essenziali, togliere all'ambiguità e alla genericità i valori fondanti e i concetti chiave.

Ad esempio: è, credo, a tutti evidente che non basta parlare di eguaglianza-libertà-diversità per definire il nostro fondamento assiologico. Bisogna chiarire che cosa significano i tre abusati ter-

mini nello *specifico* contesto dell'anarchismo. Non basta parlare di azione diretta e di democrazia diretta (di democrazia diretta parla anche Gheddafi); non basta dire che l'anarchismo è «contro» il potere e lo Stato se non si chiarisce che cosa intendiamo per potere e per Stato.

A proposito di potere, il Centro Studi Libertari ha promosso (e «Volontà» ha pubblicato) studi originali e meditati che esemplificano il tipo di lavoro che dev'essere fatto. A proposito di Stato, lo scritto di Eduardo Colombo su questo numero di «Volontà» [*Lo Stato come paradigma del potere*] è a mio avviso di un'importanza eccezionale. E la sua idea, lucidamente sviluppata a partire da un'intuizione di Bakunin e di Landauer, per cui lo Stato è soprattutto e innanzitutto – essenzialmente – un *principio* organizzatore della realtà sociale (anzi, *il* principio che oggi, ovunque nel mondo, spiega e organizza «razionalmente» la società del dominio in tutte le sue concrete diversità), restituisce una formidabile valenza scientifica alla radicale negazione anarchica dello Stato, apparentemente ingenua e *démodé*.

Quello stesso saggio suggerisce l'idea, che potrebbe essere feconda sul piano epistemologico, che anche l'anarchia vada soprattutto e innanzitutto considerata come un *principio* organizzatore, come l'elemento centrale di un immaginario sociale – quello anarchico, appunto – del tutto alieno all'immaginario statale dominante, anche nelle sue forme liberal-democratiche. *Lo Stato e l'anarchia*, titolo di copertina di questo numero di «Volontà» e titolo delle due sessioni plenarie del convegno di studi di Venezia, esprimono allora non un'anacronistica contrapposizione ideologico-manichea, ma due modi diversi e incompatibili di pensare e organizzare la realtà.

Di questo e di tanti altri aspetti, forse meno generali ma non meno importanti, del «pensare da anarchici» si parlerà al convegno di studi di Venezia, ma non posso qui farne repertorio: se facessi un elenco tematico, ripeterei il programma, se dicessi la mia su ogni argomento, abuserei dello spazio di un editoriale.

Mi limito, in chiusura, a esplicitare due elementi metodologici impliciti nelle pagine precedenti, giacché l'implicito può non essere colto o essere frainteso.

Primo. La chiave di lettura di «Venezia» che ho dato esprime non solo un approccio personale ma anche e soprattutto l'ipotesi di lavoro (discutibile, certamente, ma altrettanto certamente degna di seria considerazione) che si è data il Centro Studi Libertari a partire dal 1976 (e che in buona misura «Volontà» ha riflesso a partire dal 1980). Tutti i convegni e gli incontri di studio e i seminari e i programmi di ricerca organizzati dal Centro Studi Libertari (e gran parte di quanto ha pubblicato «Volontà») hanno cercato di promuovere «l'orgoglio anarchico» (l'orgoglio delle nostre radici culturali e della nostra storia) e, *insieme*, la ricerca spregiudicata del nuovo, una ricerca aperta alla cultura libertaria (non solo anarchica in senso stretto) internazionale.

Secondo. Il compito di «rifondare» l'anarchismo non è compito di una manciata di intellettuali, ma compito collettivo della comunità anarchica tutta, compito non di un convegno (o due o tre), ma di una generazione: la nostra. Storica incombenza, affascinante e terrorizzante. Sul piano teorico (non anagrafico) siamo la «quarta generazione»: la prima ha gettato le basi, la seconda le ha consolidate, la terza è vissuta di rendita. A noi sta dilapidare quanto resta o ricostruire il patrimonio teorico dell'anarchismo.

A Venezia, a Venezia!

Fonte: *Venezia e dintorni*, «Volontà», n. 3, 1984.

Parte terza

“

Caratteristica comune della mia attività libertaria di autore, redattore, editore, organizzatore di convegni di studi... è stata la volontà (lo sforzo, il tentativo) di produrre e stimolare a produrre pensiero anarchico contemporaneo.

È stata, questa, una sfida a ripensare non solo il *logos* (il discorso razionale) ma anche l'*ethos* (i valori e i disvalori), il *pathos* (la dimensione emozionale) e la *praxis* (i modi, le forme e il senso dell'agire) dell'anarchia, dell'identità anarchica.

Un'identità meticcias, ma con un nucleo comune ai vari anarchismi socio-storicamente dati. Un'anarchia che sta agli anarchismi presenti, passati e futuri come l'alcol sta alle innumerevoli bevande a varia gradazione alcolica inventate dall'umanità, fermentando e distillando uva, orzo, mele, patate, agave, papaya...

A.B.

Navigare a vista

a cura del collettivo redazionale di elèuthera

Amedeo Bertolo in vita non avrebbe mai pubblicato un suo libro con elèuthera. Ha curato antologie altrui, ma mai avrebbe mandato in stampa una sua antologia. Lo avrebbe trovato eticamente ed esteticamente riprovevole. Ce ne assumiamo dunque la responsabilità, anche se facendolo ci sembra di sentire in lontananza i suoi rimbrotti a bassa voce.

A.B., come lo chiamavamo e come si firmava, non ha solo fondato elèuthera nel 1986, ma ne è stato l'anima (e lo spirito critico) per tutti i tre decenni di attività, durante i quali ha composto, con la pazienza del mosaicista, il disegno culturale che la definisce, fatto di ricerca, sperimentazione, perizia artigianale e passione intellettuale. Tuttavia il suo percorso editoriale, che tratteggiamo in questa terza parte, comincia ben prima. Di fatto, la sua vita è attraversata da una relazione costante e intensa con la carta stampata. Anzi, arrivava a dire che anche gli anarchici sono, a modo loro, un «popolo del libro», ovviamente «non nel senso del Libro sacro, ma nel senso della parola, in particolare della parola scritta. Checché se ne pensi, sono state dedi-

cate dagli anarchici più energie alla scrittura e alla stampa di libri, opuscoli, riviste, giornali, fogli volanti, che alle cospirazioni rivoluzionarie».

Se da questo punto di vista rientra pienamente in quella tradizione, da un altro invece opera una radicale rottura sul piano estetico introducendo nella stampa anarchica la grafica editoriale. Non che nel passato non ci fossero esempi, e anche notevoli, di ricerca grafica. Basti pensare al periodico francese «Les Temps Nouveaux» di Jean Grave (1895-1914), al quale collaborava anche Camille Pissarro, o alle copertine della rivista inglese «Anarchy» di Colin Ward (1961-1970), ideate da graphic designers come Rufus Segar. Ma nel panorama editoriale italiano, la stampa anarchica era ormai da decenni ancorata a un linguaggio grafico desueto che di fatto le conferiva un'aria un po' polverosa. Il fortunato incontro, a metà degli anni Settanta, con uno dei più innovativi grafici italiani, Ferro Piludu, avvia una collaborazione duratura i cui risultati sono evidenti in tutta la produzione editoriale. Qui non si sta ovviamente parlando di semplice decor, di accorgimenti estetici per rendere commercialmente «appetibile» un prodotto, ma si sta parlando di codici di comunicazione visiva in grado di veicolare discorsi che mal si adattano ai parametri ordinari, mai neutri. Una ricerca di efficacia (nel senso camusiano del termine) che è stata portata avanti anche in ambiti diversi, attraverso conferme, ripensamenti, deviazioni e ritorni.

Il senso che i vari progetti editoriali hanno avuto nel corso del tempo si evince facilmente dalla lettura dei brani che seguono, scritti tutti a distanza di anni dall'effettiva esistenza di quei progetti e dunque guardati in prospettiva. Ma ci sono elementi sullo sfondo che non risultano invece evidenti e che dunque vanno esplicitati. Il primo di questi è la dimensione artigiana che sta dietro a queste iniziative, più o meno durature, più o meno «affollate». È la scelta consapevole di una dimensione del fare

(con le proprie mani) e del creare (con la propria testa) commisurata a chi non vuole delegare né il fare né il creare. È la scelta di un *modus operandi* capace di mettere insieme il lavoro intellettuale e il lavoro manuale, e così dar vita a un lavoro integrato che rispecchi quella necessaria coerenza libertaria tra mezzi e fini che rende il fare – anche il fare libri – un atto politico.

Un secondo elemento che va esplicitato, particolarmente rilevante in elèuthera perché è lì che arriva a maturazione, è la commistione dei saperi, che non è solo un approccio volutamente interdisciplinare contro la parcellizzazione delle conoscenze, ma è lo scombussolamento di tutte le tassonomie – culturali, linguistiche, estetiche, psicologiche, antropologiche... – a favore di una continua ricomposizione di categorie apparentemente univoche che invece offrono prospettive inedite quando vengono sperimentalmente riassemblate. Ci sono più cose in cielo e in terra... Come suggerisce l'antropologo James C. Scott, per vedere le infinite possibilità ricombinatorie che offre l'esistente, basta smettere di guardarlo frontalmente, con lo sguardo semplificatore del dominio, e guardarlo invece di sbieco da varie angolature, con lo sguardo «multiverso» proprio dell'anarchismo.

C'è un ultimo aspetto di A.B. che va evidenziato in quanto esprime compiutamente la sua visione di «editore» (definizione ingessata che non avrebbe mai usato per descriversi). Ed è la ferma convinzione che qualsiasi iniziativa – politica, culturale, editoriale – debba resistere con tutte le sue forze alla deriva insita in ogni organizzazione sociale: la spinta a istituzionalizzarsi. Lo strumento non deve mai diventare il fine. Il progetto deve continuamente trovare conferma nelle relazioni con l'esterno e non sopravvivere per forza di inerzia. È – *mutatis mutandis* – l'autodissoluzione delle avanguardie proposta dal sociologo francese René Lourau, non a caso anche lui anarchico. E questa ossessione autodissolutoria (peraltro condivisa nei suoi aspetti meno

perentori) la conosciamo bene noi di elèuthera, perché non passava anno – e stiamo parlando di un trentennio – in cui A.B. non ponesse con urgenza sul tappeto la possibile chiusura di questo progetto editoriale, sollecitando tutti a riflettere su una possibile degenerazione istituzionale, su una possibile deriva autoreferenziale. E ci dovevamo mettere dell'impegno per convincerlo.

E così siamo tornati al «noi», in questo caso a quel gruppo specifico che è il collettivo redazionale di elèuthera. È evidente – come si è detto all'inizio – che il percorso editoriale intrapreso da Amedeo Bertolo non è mai stata una traversata in solitario, ma è stata sempre una «navigazione a vista» (un'altra delle sue espressioni tipiche) fatta insieme a tanti altri. Nondimeno, qui abbiamo voluto parlare solo di A.B., perché senza di lui il «noi» eleutheriano di certo non ci sarebbe stato.

Materialismo e libertà

Il primo numero di «Materialismo e libertà» esce a Milano nel gennaio 1963, il secondo è del febbraio, il terzo e ultimo del maggio. Otto pagine a numero, di formato poco superiore al foglio protocollo. La redazione è costituita da una coppia di anarchici a metà dei loro anni trenta (Eliane Vincileoni e Giovanni Corradini, direttore responsabile) e alcuni giovanotti poco più che ventenni (Amedeo Bertolo, Luigi Gerli, Silvio Cocco, Roberto Ambrosoli...). Otto paginette soltanto ma dense e ambiziose. Rileggendo quelle pagine oggi, si ha la non infondata impressione che l'ambizione (di rifondare la teoria e la pratica anarchica su basi materialistiche, anzi spavaldate «meccanicistiche») sia poco più che velleitaria. Lo stile apodittico, polemico, spesso antipatico, è l'ibrido risultato dell'impronta caratteriale e del retaggio intellettuale del direttore di «M. e L.» (suoi sono i principali scritti teorici) e delle giovanili «certezze», rigide perché fragili, dei più giovani redattori, nonché della loro giovanile esuberanza passionale. Eppure...

Eppure le tre idee di base di quell'effimero «periodico di

azione e studi libertari» sono solo tre, ma piuttosto forti. Non ideuzze. Uno: critica del marxismo, a partire dalla polemica ottocentesca (Bakunin, Cafiero, Merlino...) e come ideologia di una nuova classe dominante in ascesa (la «piccola borghesia» burocratica e tecnocratica). Due: l'analisi di questa nuova classe e del relativo processo storico («feudalizzazione»), mutuando creativamente gli apporti del dibattito tardo-trozkista e post-trozkista sulla natura sociale dell'URSS (Burnham, Rizzi...). Tre: la necessità di abolire, oltre alla proprietà privata giuridica dei mezzi di produzione, anche la «proprietà intellettuale», attraverso l'integrazione del lavoro, la rotazione degli incarichi e l'assemblea.

Non ebbe, «M. e L.», un grande successo nel movimento anarchico dell'epoca, un po' per demeriti suoi e un po' per la miseria culturale del movimento. Però gli elementi di novità di «M. e L.» (o meglio, la carica e la volontà innovative che esprimeva) erano importanti. Tant'è che vennero notati a distanza dall'attento e curioso intellettuale «francese» Louis Mercier Vega, che lo citò sei anni dopo nel suo *L'Increvable anarchisme*.

«M. e L.» era il primo – rozzo ma significativo – tentativo di pensare ecletticamente un anarchismo «neo-classico» (come faranno – a partire dagli anni Settanta e con migliori risultati – le riviste «A», «Interrogations», «Volontà», il *Programma* dei Gruppi Anarchici Federati, e diversi convegni promossi dal Centro Studi Libertari di Milano). E anche il più recente emergere di un pensiero anarchico «post-classico» italiano – coetaneo dapprima e progressivamente sostitutivo poi di quello «neo-classico» – ha, in fondo, una delle sue radici personali e culturali in «Materialismo e libertà».

Fonte: *Come eravamo ambiziosi*, «Libertaria», n. 4, 2000.

La genesi di «A»

Eravamo giovani, decisamente. Il più vecchio ero io: avevo ventinove anni. Il più giovane, Paolo Finzi, ne aveva diciannove. Gli altri (Luciano Lanza, Fausta Bizzozzero, Nico Berti, Roberto Ambrosoli) avevano tra i venticinque e i ventinove anni. Sto parlando del nucleo centrale dei fondatori di «A» nell'autunno del 1970, quando nasce il progetto della rivista. Giovani e avventati: saggiamente avventati, visti i risultati.

Il progetto nasce in modo singolare, su sollecitazione esterna a quelli che saranno – che saremo – i suoi effettivi promotori. Un piccolo editore romano ci propone, tramite un suo collaboratore (Guido Montana), di dare vita a una *nuova* pubblicazione anarchica. Nuova, diversa. Il Montana ci suggerisce anche il titolo: «A», graficamente una A cerchiata. Perplessità nostra iniziale sul progetto e sul titolo, poi accettazione. Mentre prepariamo il primo numero, inventandoci grafici e giornalisti, l'editore ha un ripensamento (probabilmente trovandoci troppo anarchici e dilettanteschi per i suoi gusti) e lascia il progetto.

Che fare? Rinunciare? Continuare? Con quali capacità, con quali soldi? Avventatamente e saggiamente decidiamo di esserne capaci e di proseguire da soli. E decidiamo di utilizzare un gruzzolo accantonato nel corso degli ultimi due anni per un progetto – arenatosi – di comune libertaria, sufficiente a malapena a coprire i costi tipografici dei primi tre numeri della rivista. Poi si vedrà, che Bakunin ce la mandi buona.

Il vecchio Bak ce la manda buona. Tirata a diecimila copie, «A» vende da subito sette-ottomila copie, diventando di gran lunga la più diffusa pubblicazione anarchica. La formula che a tentoni, un po' programmaticamente un po' sperimentalmente, avevamo adottato funziona, è adeguata ai tempi, tempi di rivolta giovanile e di intensa conflittualità sociale (siamo a ridosso del '68 studentesco e del '69 operaio) e di inaspettata riscoperta dell'anarchismo (effetto paradossale anche dell'*affaire* Piazza Fontana).

La formula? Una veste grafica *attuale* (attuale allora, evidentemente), un linguaggio *attuale*, contenuti *attuali* (o attualizzati). Un po' specchio delle lotte, un po' riflessione critica, un po' pensiero di più ampio respiro, un po' di proposte teoriche innovative (quelle dei Gruppi Anarchici Federati – GAF – cui la rivista faceva riferimento, pur non volendone essere espressione ufficiale), un po' di riproposizione orgogliosa di identità anarchica...

Eravamo giovani e un tantino presuntuosi. Quel tanto di presunzione necessaria forse a farci credere capaci di ridare giovinezza a un anarchismo che perceivamo come senile, ripetitivo, stancamente e inutilmente retorico, una vulgata che tradiva le potenzialità dell'anarchismo classico...

Ho lasciato la redazione di «A» alla fine del 1974, dopo avere pensato e realizzato il suo passaggio grafico e redazionale al nuovo format *magazine*, per impegnarmi in altre iniziative editoriali e culturali: la rivista internazionale di ricerche anarchiche «Interrogations», il Centro Studi Libertari «Giuseppe Pinelli», le

Edizioni Antistato... perseguendo in altre forme più o meno lo stesso progetto identitario e insieme apertamente innovativo che aveva fatto nascere «A».

Fonte: *Così nacque A*, «A rivista anarchica», n. 358, dicembre 2010-gennaio 2011.

L'Antistato, un esperimento di editoria militante

Nel 1975 Pio Turrone ha quasi settant'anni e sente venirgli meno la straordinaria energia che ha fatto di lui per mezzo secolo una delle principali figure dell'anarchismo italiano. Forse comincia a sentire i primi sintomi di quella «insufficienza vascolare cerebrale di cui da tanto tempo sono preso», come scriverà in una lettera del marzo 1978¹. Fatto sta che decide di passare la gestione della sua iniziativa editoriale, di cui è stato l'animatore per ben venticinque anni, ai «giovani di Milano», come li chiama lui, cioè al Gruppo anarchico Bandiera Nera (GAF), nelle persone di Amedeo Bertolo e Rossella Di Leo.

Amedeo Bertolo è, all'epoca, un trentaquattrenne docente universitario di Economia Agraria e Rossella Di Leo è una ventiquattrenne laureanda di Scienze Politiche. Entrambi sono collaboratori del mensile «A» (di cui Bertolo è stato direttore *de facto* dal 1971 al 1974) ed entrambi sono redattori della rivista internazionale quadrilingue «Interrogations». Turrone è un muratore in pensione e un anarchico di vecchio stampo, nel bene e nel male; i «giovani di Milano» sono da anni impegnati in uno

sforzo di arricchimento culturale e di rinnovamento dell'anarchismo. Un rinnovamento più vicino alle idee-forza dell'anarchismo classico che a quella disarmante e disarmata vulgata che domina il movimento da decenni. Turrone sa che i «giovani di Milano» sono diversi da lui, ma ciononostante li sente affini, quanto meno più affini di altri possibili «eredi». Più affini nella passione anarchica, più nel *pathos* e nell'*ethos* che nel *logos*².

Così, nel maggio 1975, l'Antistato si trasferisce a Milano³ con una «dote» di tre milioni di lire, degli avanzi di magazzino per lo più invendibili e qualche credito per lo più inesigibile. Primo piccolo segno di discontinuità formale (con lieve disappunto di Turrone): il nome cambia da Edizioni dell'Antistato a Edizioni Antistato e vi si aggiunge come marchio il logo della rivista «A» ritoccato con una punta di rosso.

Il restyling grafico va ben oltre il logo. Con l'aiuto di Ferro Piludu, che accompagnerà tutta la vita dell'Antistato, viene definita un'immagine distintiva e coerente, dalla copertina all'impaginazione: libri ben fatti (per lo standard editoriale anarchico dell'epoca) e riconoscibili.

Ancora più sostanziali sono altri elementi di novità: l'elaborazione di un piano editoriale, il numero di libri programmato e l'importanza attribuita, nella diffusione, alla presenza nelle librerie (distribuzione commerciale).

Il piano editoriale: un piano di largo respiro, articolato per collane tematiche, per cui i singoli testi sono inseriti in un contesto progettuale e non pubblicati a caso, di volta in volta. Le quattro collane iniziali definiscono il progetto: una collana di classici anarchici⁴, una di interpretazioni contemporanee dell'anarchismo⁵, una di storia⁶, una dedicata a contributi culturali libertari (in senso stretto e in senso lato)⁷. Con il tempo si aggiungono a queste collane dei «fuori collana»⁸ e tre effimere collane⁹.

Il numero di titoli: il progetto prevede l'uscita di almeno quattro libri all'anno, per riuscire a costituire una «massa critica»

sia culturale sia commerciale. La realtà si dimostrerà più ostinata dell'ottimistica ostinazione degli «antistatali», cosicché solo nel 1976, 1977 e 1978 usciranno quattro volumi all'anno e dopo d'allora solo uno o due. Le cause? Soprattutto le difficoltà finanziarie, ma anche l'insufficienza delle risorse umane. Il lavoro, manuale e intellettuale, è tutto gratuito¹⁰ e il previsto passaggio a una parziale remunerazione delle mansioni di routine non potrà aver luogo per gli insoddisfacenti risultati economici.

La diffusione militante, attraverso gruppi, circoli, collettivi, individualità anarchiche, che costituisce quasi la metà del «fatturato», è abbastanza consistente nei primi anni, poi va costantemente decrescendo, in parallelo con la crisi della militanza. Inoltre i pagamenti corrispondono solo parzialmente alle copie distribuite. Ci sono gruppi (non pochi) che usano il ricavato della vendita dei libri per pagare l'affitto, i manifesti, i volantini, e non rispondono ai solleciti fraterni... i responsabili si dimettono e non rispondono dei debiti pregressi... i collettivi si sciogliono... gli individui si ritirano «nel privato»...

La distribuzione attraverso le librerie «alternative» copre un altro quarto circa del «mercato» dell'Antistato, ma anche questa rete distributiva è costituita da «cattivi pagatori», non migliori della rete anarchica. E comunque anche le vendite attraverso questo canale sono andate rapidamente calando con il «riflusso», dopo l'effimera fiammata del 1977 che aveva fatto pensare a una riapparizione creativa dello spirito del '68.

La distribuzione nelle librerie «normali» non è mai veramente decollata. In dieci anni l'Antistato è passato attraverso tre diverse distributrici commerciali: i contratti venivano disdettati (dai distributori, non dall'editore!) per insufficienza di fatturato. Le vendite di questo canale, a parte cinque o sei casi, non superavano le due-trecento copie per titolo.

Così, nonostante il lavoro gratuito e le donazioni di vari compagni che vanno periodicamente a sanare il deficit¹¹, i costi continuano a superare i ricavi, imponendo dapprima una riduzione

della produzione libraria (14 volumi fino al 1978, 12 tra il 1979 e il 1986). E infine la chiusura¹². Una chiusura «alla grande», con *Ciao anarchici*, sontuoso album fotografico, in coedizione internazionale, sul grande incontro/convegno «Venezia '84»... e tuttavia una chiusura.

Ma questa è la parte triste della storia. La parte felice è che per un decennio critico l'Antistato ha fatto un ottimo lavoro sia per arricchire culturalmente l'anarchismo, sia per rafforzarne l'identità, sia per dargli dignità culturale all'esterno del movimento, in sinergica simbiosi mutualistica con «A», con «Interrogations», con il Centro Studi Libertari, con «Volontà»... Sono stati fatti conoscere in Italia autori come Colin Ward, Louis Mercier Vega, Murray Bookchin... Ci sono stati alcuni successi editoriali significativi: Bakunin e Ward cinquemila copie esaurite, Kropotkin e Bookchin tremila copie esaurite... Sono stati allacciati proficui contatti, a livello internazionale, con autori e case editrici libertarie...

L'Antistato è stata anche un'esperienza fondamentale per chi ha partecipato all'avventura. Quell'esperienza, i contatti, l'apertura culturale sono stati la base da cui è partita nel 1986 una nuova avventura editoriale: *elèuthera*. Ma questa, come si usa dire, è un'altra storia.

Note al capitolo

1. Questa breve storia, che per eleganza formale scrivo in terza persona, si basa sulla mia memoria, coadiuvata da qualche incursione nei sei voluminosi e un po' caotici faldoni del Fondo Antistato (Archivio Giuseppe Pinelli di Milano), oltre che da conversazioni con alcuni miei compagni dell'epoca (e di oggi).
2. Turrone non deve essersi pentito della sua decisione se, pochi mesi prima di morire, scrive in una lettera del novembre 1981 all'anarchico italo-americano Tony Martocchia: «Immagino come sarai stato interessato nell'incontrare Amedeo e Rossella. Vedo che li hai centrati, trovandoli esuberanti, pieni di entusiasmo, ragionatori coerenti idealmente».
3. Inizialmente in via Rovetta 27, in una stanzetta dell'Editrice A, poi in viale Monza 255, in coabitazione con il Centro Studi Libertari «G. Pinelli».
4. «[...] classici non tanto perché facenti parte del patrimonio storico dell'anarchismo quanto perché costituiscono ancora oggi, per vitalità e attualità, il punto di riferimento fondamentale del pensiero anarchico e più in generale della cultura libertaria», come scrive *A.B.* in calce alla Presentazione di *Campi, fabbriche, officine* di Pëtr Kropotkin, il primo titolo «milanese» dell'Antistato che apre anche la collana «classici del pensiero anarchico». Seguiranno antologie di Bakunin, Malatesta, Armand.
5. Apre la collana «anarchismo oggi» il libro *Anarchia come organizzazione* di Colin Ward. Seguirà *La pratica dell'utopia* di Louis Mercier Vega.
6. «'Contro la storia' abbiamo chiamato la collana [...] perché suo oggetto saranno il movimento anarchico e più in generale i movimenti egualitari e libertari, quei tentativi cioè di emancipazione degli sfruttati e quel progetto rivoluzionario che attraversano la 'storia' (la storia dei padroni, la storia dello sfruttamento e della dominazione, la storia del potere e della lotta per il potere) e vi si oppongono». Così scrive *A.B.*, presentando il primo libro della collana, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, di Carlos Semprun Maura. Seguiranno i quattro pesanti volumi di *La CNT nella rivoluzione spagnola* di José Peirats e *L'altra anima della rivoluzione* di Paul Avrich.
7. Apre la collana «segno libertario» il libro *Gli abiti nuovi del presidente Mao* di Simon Leys, una dissacrazione micidiale della mitica «rivoluzione culturale» cinese, cui seguiranno *Lo Stato incosciente* di René Lourau, *L'ecologia della*

libertà di Murray Bookchin e, di Louis Mercier Vega, *La rivoluzione di Stato e Azione diretta e autogestione operaia*.

8. I voluminosi Atti dei convegni internazionali di studio bakuniniani (*Bakunin cent'anni dopo*) e sulla tecnoburocrazia (*I nuovi padroni*), il manuale di grafica per militanti *Segno libero* di Ferro Piludu e il reportage fotografico *Ciao anarchici*.

9. «Idee per immagini» (un solo titolo: *La rivoluzione volontaria*, di Elis Fraccaro e Fabio Santin); «I refrattari» (un solo titolo: *L'anarchico triestino* di Umberto Tommasini); «Ida Pilat Isca» (due titoli sull'anarchismo americano: *I pionieri della libertà* di Rudolf Rocker e *Laboratori di utopia* di Ronald Creagh).

10. Bertolo e Di Leo svolgono la maggior parte del lavoro editoriale, ma altri danno una mano, chi in maniera continuativa chi saltuariamente. In particolare, alcuni anarchici torinesi (Roberto Ambrosoli, Ornella Buti, Emilio Penna) si occupano, a partire dal 1980, della diffusione militante e a Milano, per gran parte del 1980, Luciano Lanza e Fausta Bizzozzero sostituiscono Amedeo e Rossella che si sono presi un «anno sabbatico».

11. In particolare gli italo-americani Attilio Bortolotti e Valerio Isca e l'italo-svizzero Arcangelo Carocari.

12. Nel 1991 ci sarà, per iniziativa di alcuni anarchici torinesi e forlivesi, il tentativo di resuscitare l'Antistato, ma uscirà un solo libro: AA.VV., *Il prisma e il diamante. Riflessioni anarchiche sulla libertà*.

Fonte: *Le Edizioni Antistato (Milano, 1975-1986)*, in Maurizio Antonioli (a cura di), *Editori e tipografi anarchici di lingua italiana tra Otto e Novecento*, BFS, Pisa, 2007.

Senza illusioni e senza rimpianti

Rileggendo le bozze di questo libro [*La pratica dell'utopia* di Louis Mercier Vega] ci sembrava di sentir parlare Mercier. C'è tutto lui, in queste pagine, la sua straordinaria esperienza militante e la sua straordinaria cultura cosmopolita, le sue certezze e la sua problematicità di anarchico e di intellettuale. Intellettuale vero, non burocrate della cultura o sacerdote della mitologia: intelligenza tesa a conoscere e capire la realtà, intelligenza rivolta a cogliere i mutamenti negli uomini e nelle cose, sia quelli di segno positivo sia quelli di segno negativo per il progetto anarchico... Poche certezze, molti problemi. La certezza e i problemi di chi riguardava, «senza illusioni e senza rimpianti», a quasi mezzo secolo di anarchismo vissuto intensamente e criticamente, dapprima come agitatore, organizzatore, guerrigliero, poi come instancabile pubblicista e studioso.

«Louis Mercier Vega, cileno» era solo l'ultima identità da lui assunta nel corso di una tumultuosa vita attraverso i continenti, sin da quando, disertore ventenne, si era rifugiato a Parigi con il nome di Charles Ridel. Manovale, pellettiere, strillone, lava-

piatti, correttore di bozze, tornitore, era diventato giornalista e direttore di un centro di studi latino-americani. Sempre anarchico, sempre scomodo e lucido osservatore della realtà.

Gli anni della sua formazione come uomo e come anarchico, quelli che lasciano in lui la più forte impronta, corrispondono ad anni cruciali per la storia contemporanea: è il periodo che va dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Quaranta. Sono gli anni della sua militanza anarcosindacalista nei gruppi di fabbrica dell'Union Anarchiste, della sua partecipazione alla Rivoluzione spagnola, della sua fuga dall'Europa alla volta dell'Argentina, su un cargo greco, quando le truppe naziste premono alle frontiere e il proletariato europeo viene nuovamente ubriacato di patriottismo e mandato al macello. Sono gli anni della grande speranza libertaria e della grande sconfitta, gli anni che segnano forse la fine di un'epoca, di certo l'inizio della lunga eclissi del movimento anarchico.

Situazioni radicalmente diverse si presentano ai pochi militanti sopravvissuti, fisicamente o psicologicamente, alla tragedia spagnola e alla bufera bellica. E pochissimi tra essi – Mercier è uno di loro – riescono a comprendere in tutta la sua drammatica importanza il mutamento: la scomparsa di un certo costume operaio e di una certa cultura proletaria «naturalmente» rivoluzionaria e libertaria; le profonde trasformazioni tecnologiche, economiche, psicologiche, politiche; la rapida ascesa di una nuova classe dominante... Poco più che trentenne quando torna in Francia, conserva e riannoda i collegamenti con i compagni, al di sopra delle frontiere (profondamente internazionalista perché deliberatamente senza patria), e riprende e approfondisce la riflessione già iniziata nel burrascoso decennio precedente, in un continuo sforzo intellettuale mai disgiunto dalla tensione ideale, che prosegue sino alla morte volontaria, nel novembre scorso [1977]. Una fine decisa da tempo e comunicata a pochi intimi, una fine preceduta da alcuni anni di intensa attività, ultimo generoso dono di energie prima dell'estrema affermazione di libero arbitrio.

Non è forse casuale che abbia scelto come luogo per la sua morte una località dei Pirenei [Collioure] dove nel 1939, con un commando di compagni, aveva fatto fuggire un gruppo di spagnoli internati in un «campo di raccolta». Ecco ancora, forse, un segno della «centralità» che avevano per lui quegli anni, di cui, pure, non parlava mai. Con i compagni delle nuove generazioni, con noi, cercava un confronto sul presente, più disposto a imparare che a insegnare. Lui che certo aveva più da insegnare che da imparare.

I cinque saggi che costituiscono il presente volume sono stati scritti originariamente nel 1969 e pubblicati in francese sotto il titolo complessivo di *L'Increvable anarchisme*. Sono stati largamente revisionati, tagliati, arricchiti e parzialmente aggiornati nei primi mesi del 1977 per l'edizione italiana, cui lo stesso Mercier ha voluto dare il nuovo titolo di *La pratica dell'utopia*, che è un po' un altro modo di dire «senza illusioni e senza rimpianti».

È possibile una lettura su due piani di questo volume. Una più semplice, può fermarsi al livello «divulgativo», giustificata dallo stile agile, giornalistico, che rifugge dalle forme erudite, che non usa note a piè di pagina e bibliografie, che salta da un esempio all'altro, muovendosi scioltamente nel tempo e nello spazio. È una lettura possibile e legittima: essa probabilmente spiega le ventimila copie vendute dell'edizione francese. Attenzione però, in questo caso, a non prendere le sue «scorribande storico-geografiche» né per una storia né per una geografia dell'anarchismo. Egli sceglie cose, persone, fatti significativi per il suo discorso e funzionali alle sue ipotesi. L'aggiornamento del panorama dell'anarchismo, ad esempio, è solo approssimativo. La realtà del movimento anarchico in Italia, Spagna, Francia, ecc., è certo molto più ricca e complessa della sua descrizione.

Un secondo e più profondo piano di lettura è quello di procedere con attenzione e partecipazione critica tra le pagine più dense – e ve ne sono molte – e di interrogarsi assieme all'autore sui grandi irrisolti problemi della rivoluzione egualitaria e liber-

taria. È uno sforzo che merita di essere fatto perché in queste pagine c'è molto di ciò che un uomo eccezionale ha visto, letto, sentito, pensato, discusso, ci sono centinaia di libri, migliaia di opuscoli, articoli, volantini, c'è la conoscenza diretta di una quantità enorme di episodi, di uomini, di luoghi e situazioni...

Scrivendo Mercier che il militante anarchico deve «imparare a vivere e ad agire in mezzo a una selva di punti di domanda, perché sia la propaganda dottrinale sia le situazioni di fatto esigono una continua messa a punto». Significativamente, quando nel 1974 fonda una rivista internazionale di ricerche anarchiche, insiste per darle il titolo di «Interrogations». Arrivato a un'età in cui è umano adagiarsi su rassicuranti risposte, egli continua a formulare domande. I suoi scritti su «Interrogations» sono in effetti una «selva di punti di domanda». E tanti di quei punti di domanda sono disseminati anche in questi saggi, tante domande cui neppure lui ha saputo o voluto dare risposta. Quello che complessivamente vuole dirci Mercier è che non solo dobbiamo sforzarci di rispondere a quelle domande senza ficcare la testa nella sabbia dei luoghi comuni, degli slogan e della routine militante, ma che dobbiamo continuamente sforzarci di non considerare mai definitive le risposte, perché «ci sono più cose in cielo e in terra che nella nostra filosofia».

Fonte: *Presentazione* a Louis Mercier Vega, *La pratica dell'utopia*, Antistato, Milano, 1978.

Appunti su un foglio di carta velina

Nomi strani, misteriosi, esoterici: Adelphi, Electa, Mimesis, Anabasi... elèuthera.

Elèuthera (anzi eleuthèra, come ci chiamano di solito): nome grecizzante in ambiente anglo, reminiscenze liceali... ma anche Bahamas, gli Eleutheriani, eretici egualitari e libertari.

Nodo di concetti *e* di metafore: l'isola, gli eretici, la libertà, anzi i libertari, cioè gli eleutheriani. Nodo irresistibile che il nostro marchio, il nostro simbolo, riflette.

Noi, elèuthera, siamo *un'isola*, che il mare insieme unisce e separa dal continente della cultura e dell'editoria dominante.

Noi siamo un'isola di *eretici*. Eretici della cultura. Eretici di ogni e qualsiasi cultura dominante. Anche di quella che ci è più affine o meno disaffine... la cultura della sinistra.

Perché i libertari, gli eleutheriani, sono sempre e comunque eretici. Proprio perché libertari, perché rifiutano il principio di autorità in campo culturale e il rapporto di dominio in campo politico e sociale.

E dunque sono *troppo* libertari non solo per la tradizione liberale – che ha della libertà una concezione bottegaia – ma anche per una sinistra troppo e troppo spesso autoritaria, gerarchica, istituzionale... timida!

Siamo, noi di elèuthera, eretici perfino rispetto alla più estrema, alla più radicale espressione dell'eresia culturale, politica, sociale: l'anarchismo! L'anarchismo è per certo la più alta forma di eresia espressa dalla cultura occidentale, sia nella tradizione cristiana, sia nel pensiero illuministico e post-illuministico. E tuttavia...

Siamo dunque un'isola di eretici. Eppure direi che la metafora è insufficiente. Elèuthera non è un'isola, ma un *arcipelago* di eretici. Un arcipelago di anarchici in senso proprio e figurato, di surrealisti, di dadaisti, di patafisici... Un arcipelago di eresie filosofiche e letterarie, poetiche e scientifiche. Un arcipelago di ecologismi, femminismi, municipalismi, individualismi, comunismi, di sussurri e grida. Un arcipelago di libri, di idee, di provocazioni culturali.

Bibliografia di Amedeo Bertolo

a cura di Antonio Senta

Non è stato un lavoro facile mettere in fila questi testi, molti non sono firmati o sono firmati con pseudonimi, altri hanno una firma collettiva, tutti, o quasi, sono il frutto di confronti e discussioni a più voci. Tuttavia, questo è quanto: ne viene fuori un importante spaccato delle attività e delle riflessioni del movimento anarchico, un angolo visuale originale e appassionato attraverso cui (ri)leggere gli avvenimenti di un cinquantennio (1963-2012).

Libri e opuscoli

Gioventù Libertaria di Milano, *Chi sono gli anarchici*, L'Antistato, Cesena, 1966.

Gli studenti anarchici aderenti alla Gioventù Libertaria di Milano, *Discorso agli studenti universitari e medi (anarchici «ad honorem»)*, ciclostile, Circolo (anarchico) Ponte della Ghisolfia, Milano, 13 aprile 1968.

Gli studenti anarchici aderenti alla Gioventù Libertaria di Milano, *La meritocrazia come ideologia del feudalesimo industriale*, in AA.VV., *Lavoro manuale e intellettuale*, Collana La Rivolta, Ragusa, 1968, pp. 46-50.

Precisazioni del gruppo anarchico Ponte della Ghisolfia di Milano. Conferenza stampa sugli attentati. Risposta a Ivo della Savia, «Umanità Nova», 21 marzo 1970.

Crocenera anarchica, *Le bombe dei padroni. Processo popolare allo Stato italiano nelle persone degli inquirenti per la strage di Milano*, Biblioteca delle collane «Anteo» e «La Rivolta», Catania, n. 3, 1970.

Amedeo Bertolo, Alberto Blandi, Gino Cerrito, Michele Damiani, Carlo Doglio, Virgilio Galassi, Antonio Scalorbi, *Anarchismo '70. Materiali per un dibattito*, L'Antistato e Volontà, Cesena, 1970 [suo è *Una ipotesi di azione anarchica in Italia negli anni '70 (una analisi nuova per la strategia di sempre)*, pp. 11-16; due ulteriori interventi nell'appendice *Una discussione*, a cura di Carlo Doglio, pp. 49-52, 65-66].

Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Paolo Finzi, Luciano Lanza, *Anarchismo '70. Una analisi nuova per la strategia di sempre*, L'Antistato, Cesena, 1973 [sua, firmata, è anche la *Presentazione*, così come, non firmata, la *Premessa*; estratti tradotti in portoghese in «A Ideia», Lisboa, n. 3, agosto 1975].

GAF, *Un programma anarchico*, CDA, Torino, 1976 [pur essendo di A.B. la stesura definitiva, esso è stato il prodotto del lavoro collettivo di alcune assemblee dei Gruppi Anarchici Federati (GAF), con correzioni e aggiunte su un testo originale provvisorio collegiale. Seconda ed. CDA, Torino, 1977, con copertina rossa, senza le due appendici presenti nella prima ed.: *Lettera aperta dei GAF al movimento; Pericolo fascista e compromesso storico*. Tradotto in spagnolo: GAF, *Un programa anarquista*, CDA, Torino, 1978; in inglese, GAF, *An Anarchist Programme*, CDA, Torino, 1977; in francese, GAF, *Un programme anarchiste*, CDA, Torino, 1977; in tedesco, GAF, *Ein anarchistisches Programm*, Libertad Verlag, Berlin, 1984; in cinese: GAF, *An Anarchist Programme*, Hong Kong.

A.B., *Presentazione* di Carlos Semprun Maura, *Rivoluzione e contro-rivoluzione in Catalogna*, Antistato, Milano, 1976, pp. 7-10.

A.B., *Presentazione* di Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, Antistato, Milano, 1976, pp. 9-11.

A.B., *Presentazione* di Pëtr Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano, 1976 (prima ed.), pp. 11-13; Antistato, Milano, 1982 (seconda ed.), pp. 7-10.

Per una cultura libertaria: indirizzo d'apertura, in AA.VV., *Bakunin cen'anni dopo. Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani*, Antistato, Milano, 1977, pp. 11-13.

A.B., *Presentazione* di Simon Leys, *Gli abiti nuovi del presidente Mao*, Antistato, Milano, 1977, pp. 7-12.

Per una definizione dei nuovi padroni, in AA.VV., *I nuovi padroni. Atti del convegno internazionale di studi sui nuovi padroni*, Antistato, Milano, 1978, pp. 15-54 [sua è anche l'*Introduzione*, pp. 7-8. Tradotto in francese: *Pour une définition des nouveaux patrons*, in AA.VV., *Les Nouveaux patrons. Onze études sur la technobureaucratie*, Noir, Genève, 1979, pp. 13-38, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractations, Lyon-Paris, 2017; in serbo-croato, parzialmente: *Za definiciju novih gazdi*, «Vidici», Beograd, 1984, n. 3].

A.B., *Presentazione* di Louis Mercier Vega, *La pratica dell'utopia*, Antistato, Milano, 1978, pp. 7-10.

Introduction a AA.VV., *Un anarchisme contemporain, Venise '84*, in AA.VV., *L'État et l'anarchie*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1985.

AA.VV., *Ciao anarchici. Imágenes de un encuentro internacional anarquista / Images of an International Anarchist Meeting / Images d'une rencontre internationale anarchiste / Immagini di un incontro internazionale anarchico, Venezia 1984*, Antistato-Editions Noir-Atelier de création libertaire-Editorial Nordan-Black Rose Books, Milano-Genève-Lyon-Stockholm-Montreal, 1986.

L'immaginario sovversivo, ovvero l'utopia anarchica, in *Utopie per gli anni Ottanta*, a cura di Giuseppe Saccaro Del Buffa e Arthur O. Lewis, Gangemi, Roma, 1986 [ripubblicato in Eduardo Colombo (a cura di), *L'immaginario capovolto*, elèuthera, Milano, 1987, pp. 203-229. Tradotto in spagnolo: *El imaginario subversivo*, in AA.VV., *El imaginario social*, Altamira-Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 1989; in serbo-croato: *Subverzivna masta ilio o anarhijskoj utopiji*, «Revija za sociologiju», Zagreb, n. 4, 1990].

I fanatici della libertà, in Roberto Ambrosoli, Giampietro Berti, Amedeo Bertolo, Maria Matteo, Salvo Vaccaro, *Il prisma e il diamante. Riflessioni anarchiche sulla libertà*, l'Antistato, Torino, 1991, pp. 11-32 [nuova versione rivista pubblicata in «Volontà», n. 3-4, 1996, pp. 7-33. Tradotto in inglese: *Fanatics of Freedom*, «Our Generation», Montreal, n. 2, 1992, pp. 50-66; in francese parzialmente: *La Passion de la liberté*, «Réfractions», Paris, n. 7, 2001, pp. 6-9, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractions, Lyon-Paris, 2017; in greco: *Οι φανατικοί, της ελευθερίας*, in *Πέρα από τη Δημοκρατία: Αναρχία*, Eutopia, Atene, 2011].

Interrogations. Mercier tel que je l'ai connu, in AA.VV., *Présence de Louis Mercier*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1999, pp. 113-120 [titolo originale: *Frammento biografico di Louis Mercier Vega (1973-1977)*]; pubblicato con il titolo *Louis Mercier Vega alias Charles Ridel alias...*, in «A rivista anarchica», n. 394, dicembre 2014-gennaio 2015].

La fonction utopique dans l'imaginaire anarchiste, in AA.VV., *Les Incendiaires de l'imaginaire*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2000 [titolo originale *La funzione utopica nell'immaginario anarchico*].

Introduzione a L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro, elèuthera, Milano, 2001, pp. 7-11 [tradotto in francese: *Juifs et Anarchistes. Histoire d'une rencontre*, Éditions de l'éclat, Paris, 2008].

Foto di gruppo con Pinelli, in AA.VV., *Pinelli la diciassettesima vittima*, BFS, Pisa, 2002, pp. 11-14.

Eloge du cidre, in Laurent Patry e Mimmo Pucciarelli, *L'Anarchisme en personnes*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2006 [ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractions, Lyon-Paris, 2017].

Le edizioni Antistato: Milano, 1975-1986, in Maurizio Antonioli (a cura di), *Editori e tipografi anarchici di lingua italiana tra Otto e Novecento*, BFS, Pisa, 2007.

La veridica storia dell'A-cerchiata [con Marianne Enckell], in Gianluca Chinnici e Gli Iconoclasti (a cura di), *A-cerchiata. Storia veridica ed esiti imprevisi di un simbolo*, elèuthera, Milano, 2008 [tradotto in

francese: *L'histoire véridique du A*, in *A cerclé: Histoire véridique d'un symbole*, Éditions Alternatives, Paris, 2009; in spagnolo: *La A redonda. La verdadera historia de la A*, in *Historia y resultados imprevistos de un símbolo*, Virus, Barcelona, 2009, La Marca, Buenos Aires, 2009].

Milano 1966. Milano 2008, intervista, in Gianluca Chinnici e Gli Iconoclasti (a cura di), *A-cerchiata. Storia veridica ed esiti imprevisti di un simbolo*, elèuthera, Milano, 2008 [tradotto in francese: *Milano 1966, Milano 2008, A cerclé: Histoire véridique d'un symbole*, Éditions Alternatives, Paris, 2009; in spagnolo: *Milán 1966, Milán 2008*, in *La A redonda. Historia y resultados imprevistos de un símbolo*, Virus, Barcelona, 2009, La Marca, Buenos Aires, 2009].

Testimonianza, in Roberto Zani (a cura di), *Alla prova del Sessantotto: l'anarchismo internazionale al Congresso di Carrara*, Zero in condotta, Milano, 2008, pp. 242-245.

Πέρα από τη Δημοκρατία: Αναρχία, Eutopia, Atene, 2011 (ristampa 2012).

Anarchiste et fier de l'être. Six essais et une autobiographie, Atelier de création libertaire-Réfractions, Lyon-Paris, 2017.

Periodici

«Materialismo e libertà, periodico di azione e studi libertari»

N. 1, 1 GENNAIO 1963, *Mezzi e fini, Gioventù libertaria-Milano | Materiale di discussione per un Programma di azione libertaria [ripubblicato nell'opuscolo Gruppi Giovanili Anarchici, Materiale per un programma anarchico, La Rivolta, Ragusa, 1970, pp. 4-13] | Dalla Spagna: Un programma di lotta rivoluzionaria e libertaria | Notizie dalla Spagna: Condanne | Sul rapimento del Vice-Console franchista. Relazione della sezione italiana della F. INT. J.L.*

N. 2, FEBBRAIO 1963, *La «Rotazione» | Turismo in Spagna | Problemi del movimento spagnolo | Chiarimenti necessari*

N. 3, MAGGIO 1963, *Significato reazionario delle recenti agitazioni studentesche / Andate in Spagna*

«Bollettino della Crocenera anarchica»

N. 1, GIUGNO 1969, *Editoriale / Milano: cinque anarchici arrestati per gli attentati della Fiera e della Centrale / Palermo: gli attentati «anarchici» erano fatti dai fascisti / Mentre il fascismo ha scatenato in Spagna una nuova ondata di terrore / Notizie spagnole / Sono passati trent'anni / Origini del movimento anarchico in Cina / Milano: processo per i fatti dell'11 aprile (protesta per Battipaglia)*

N. 2, AGOSTO 1969, *Editoriale / Milano: iniziative per i compagni arrestati / Perché gli anarchici accusati degli attentati del 25 aprile sono in carcere, innocenti, e nessuno li aiuta / Riccione: arrestati due compagni / Milano: sgomberata la Casa dello Studente e del Lavoratore / Notizie internazionali / Continua, parallelamente all'azione della polizia, l'opera denigratoria a mezzo stampa, radio, TV*

N. 3, OTTOBRE 1969, *Editoriale / In cinque mesi di carcere nessun indizio è stato contestato / Ancora provocazioni fasciste / Avviso / Note e notizie / Dati statistici / Prodezze di sbirri (e «stranezze» di magistrati)*

N. 4, DICEMBRE 1969, *Editoriale / Tragicommedia / Milano: archiviate le denunce / Milano: assemblea al Palazzo di Giustizia / Notizie da Parigi e Francoforte / La strana solidarietà del Movimento Studentesco / Avviso / In breve*

N. 5, FEBBRAIO 1970, *Editoriale / Per orientarsi fra le menzogne della stampa / Cronache della repressione / Nota per gli sbirri / Notizie dalla Francia / Notizie dall'Inghilterra*

N. 6, MAGGIO 1970, *Editoriale / Milano 24 marzo-25 aprile / Notizie varie / Statistica / Le condizioni dei prigionieri politici in Spagna /*

I metodi della polizia / Notizie in breve

N. 7, LUGLIO 1970, *Rischiano l'ergastolo! / Editoriale / Note e notizie*

N. 8, DICEMBRE 1970, *Scarcerato Emilio Bagnoli / Editoriale / Torino*
– *La provocazione continua / Note e notizie*

SUPPLEMENTO AL N. 8, *Intervista a Miguel García / A proposito del*
prossimo processo a 16 militanti dell'ETA

«A rivista anarchica»

N. 1, FEBBRAIO 1971, *Milano un anno dopo / A. Di Solata, «È morto*
un cane» / Cronache sovversive

N. 2, MARZO 1971, *Crocenera anarchica, Sei anarchico, dunque terro-*
rista / A. Di Solata, L'inquinamento / A.B., Lo Stato contro Valpreda /
Cronache sovversive

N. 3, APRILE 1971, *Ma che colpo di Stato! / Cronache sovversive*

N. 4, MAGGIO 1971, *Le bombe ai treni / Il congresso della FAI / La rivo-*
luzione degli studenti / Cronache sovversive

N. 5, GIUGNO 1971, *Fuori tutti i compagni! / Pseudo anarchici / A.B.,*
Il contributo degli anarchici a vent'anni di lotte contro Franco (1944-
1963) / Cronache sovversive

N. 6, ESTATE 1971, *«Non l'abbiamo ucciso noi» / Sempre quelli / A.B.,*
La calunnia come arma politica / Aiutare Valpreda / È morto il tassista
bugiardo / Cronache sovversive

N. 7, SETTEMBRE-OTTOBRE 1971, *Quasi un editoriale / Valpreda è*
innocente, liberiamo Valpreda / Cronache sovversive

N. 8, NOVEMBRE-DICEMBRE 1971, *La strage continua / Avviso di reato per gli assassini di Pinelli / Cronache sovversive*

N. 9, GENNAIO 1972, *Giuseppe Pinelli: un anarchico / L'antifascismo / Processiamo lo Stato / Valpreda è innocente, liberiamo Valpreda / Cronache sovversive*

N. 10, FEBBRAIO 1972, *Leone: una sconfitta tattica / A. Di Solata, La rivoluzione domani / Valpreda è colpevole / Processo allo Stato / CN [Crocenera anarchica], Era della Crocenera / Cronache sovversive*

N. 11, MARZO 1972, *Le elezioni anticipate / La candidatura Valpreda / Processo allo Stato / Madrid: ventitré anni di galera all'anarchico Millán / La sinistra rivoluzionaria non è morta (forse) / La strage di Stato: uno scandalo internazionale*

N. 12, APRILE-MAGGIO 1972, *Il XIII congresso del PCI / Venticinque aprile, primo maggio / A. Di Solata, Il solito imbroglio / L'assassinio di Feltrinelli / Abbaia e fuggi / Crocenera, Quel galantuomo di Ventura*

N. 13, GIUGNO 1972, *La ricreazione è finita / Valpreda, Christie, Palamara / Morte di un anarchico / Morte di un poliziotto / Morti senza telegramma*

N. 14, LUGLIO-AGOSTO-SETTEMBRE 1972, *Legittima difesa / Monaco: violenza di Stato / A.B., L'autunno operaio / Oltre Freda e Ventura: la strage è di Stato. Il processo Valpreda s'allontana sempre di più: liberiamo i compagni! / Crocenera, La pista tricolore / Azione diretta contro gli sfratti / Anarchici paramilitari*

N. 15, OTTOBRE 1972, *I primi freddi dell'autunno / Andreotti come gli altri / A.B., Anarchici... e orgogliosi di esserlo [ripubblicato in opuscolo a cura dell'Ateneo degli Imperfetti di Marghera il 1° maggio 2017] / Facce di bronzo e Stato latitante*

N. 16, NOVEMBRE-DICEMBRE 1972, *All'est e all'ovest niente di nuovo* / A.B., *Se Valpreda esce*

N. 17, GENNAIO 1973, *Una vittoria nostra* / Bonanno, Gaviglio, Marino / *Gli «irresponsabili» di Linate* / CN [Crocenera anarchica], *Stuart Christie assolto*

N. 18, FEBBRAIO 1973, *Una pace sporca per una sporca guerra* / A. Di Solata, *Il kolkhoz. Cooperazione e statalizzazione nell'agricoltura sovietica: caratteri e vicende*

N. 19, MARZO 1973, *L'anarchico al bando* / *Ancora sull'USI* / *Perché si muore in cantiere*

N. 20, APRILE 1973, *Antifascismo anarchico* / «Fascismo» di Stato / Crocenera anarchica di Milano, *Libertà per Giovanni Marini*

N. 21, MAGGIO 1973, *Salerno: fascisti e giudici* / *Valpreda*

N. 22, GIUGNO 1973, *Centro-sinistra, centro-destra sempre quella è la minestra* / *La bomba alla questura di Milano: l'attentato e l'attentatore* / *FIAT: nuovo modo di sfruttare* / *Si chiude l'ultimo asilo* / A. Di Solata, *Classi e lotta di classe. La struttura sociale nei Paesi tardo-capitalistici. Linee evolutive della società italiana*

N. 23, LUGLIO-AGOSTO-SETTEMBRE 1973, *Spesa e governo* / *Dagli all'untore* / *Continua la persecuzione dell'anarchico Marini: a Caltanissetta picchiato bestialmente e rinchiuso in un cunicolo sotterraneo* / *Una LIP a Milano?* / *Odore di fritto* / *Non allineati?* / *Elogio della follia* / *In nome della legge*

N. 24, OTTOBRE 1973, *Allah e petrolio* / CN [Crocenera anarchica], *Per Marini*

N. 25, NOVEMBRE-DICEMBRE 1973, *Forse un commiato / La pista tricolore / Colonnelli assassini*

N. 26, GENNAIO-FEBBRAIO 1974, *A conti fatti / È morto un boia / Un precedente storico / Che cos'è l'ETA / CSL [Comitato Spagna Libertaria], Franco rispolvera il garrote / Il MIL / Siquieros e Neruda maestri di vita?*

N. 27, MARZO 1974, *Ai lettori / Cronache sovversive / A. Di Solata, L'alibi dell'ecologia / A.B., Germania. Cogestione come potere sindacale*

N. 28, APRILE 1974, *Ai lettori / Cronache sovversive / Iniziato e sospeso il processo a Giovanni Marini*

N. 29, MAGGIO 1974, *Portogallo: carri armati progressisti? / Cronache sovversive / Ai lettori*

N. 30, GIUGNO-LUGLIO 1974, A.B., *Referendum. Passata la festa / A. Di Solata, Sossi. Non giudicate... / Il processo inesistente*

N. 31, AGOSTO-SETTEMBRE 1974, *Vile condanna di Marini / Ai lettori / Cronache sovversive / A.B., Dopo i colonnelli / A.D.S., Terrorismo. Tutte le piste portano a Roma / Marcia antimilitarista*

N. 32, OTTOBRE 1974, *L'azione diretta paga / Rompete le file! / Cronache sovversive / A.B., Sindacati. L'autunno del recupero / Autogestione come lotta*

N. 33, NOVEMBRE 1974, *Cronache sovversive / A.B., Politica. All'italiana*

N. 34, DICEMBRE 1974, *Cronache sovversive / A.B., Il morocolore*

N. 37, MARZO 1975, A.B., *Ordine pubblico. La paura strumentalizzata / CSL [Comitato Spagna Libertaria], La repressione non è uguale per tutti. Intervista con l'avvocato Francesco Piscopo*

- N. 38, APRILE 1975, A.D.S., *Antifascismo. Trent'anni dopo*
- N. 39, MAGGIO 1975, A.B., *Campagna MSI-fuorilegge. No all'antifascismo legalitario*
- N. 40, GIUGNO-LUGLIO 1975, A.D.S., *Gli anarchici non votano*
- N. 42, OTTOBRE 1975, A.D.S., *Cogestione all'italiana / Comitato Spagna Libertaria, Si accentua la repressione in Spagna. Cinquecento anni a dieci compagni*
- N. 61, NOVEMBRE-DICEMBRE 1977, *Senza illusioni né rimpianti / A.B., Tutto il potere ai nuovi mandarini. Dopo undici anni di rivoluzione culturale*
- N. 65, MAGGIO 1978, *Parliamone tra compagni* [tavola rotonda sul '68 con interventi di Rossella Di Leo, Claudio Venza, Amedeo Bertolo, Roberto Ambrosoli]
- N. 67, AGOSTO-SETTEMBRE 1978, A.B., *La pratica dell'utopia*
- N. 72, FEBBRAIO-MARZO 1979, *Émile Henry e il senso della misura* [riferimenti a questa polemica nell'articolo *O tempo das Heterodoxias*, «A Ideia», Lisboa, n. 16, inverno 1980]
- N. 76, AGOSTO-SETTEMBRE 1979, *A proposito del convegno* [con Rossella Di Leo]
- N. 92, MAGGIO 1981, Amedeo, *La veridica storia dell'A cerchiata*
- N. 93, GIUGNO-LUGLIO 1981, *Utopia. L'immaginario sovversivo* [tradotto in francese: *L'Imaginaire subversif*, in AA.VV., *L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie*, Noir-Atelier de création libertaire, Genève-Lyon, 1982, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier

de création libertaire-Réfractions, Lyon-Paris, 2017; in tedesco: *Das Erdachte subversive*, «Schwarzer Faden», n. 9, aprile 1982]

N. 121, AGOSTO-SETTEMBRE 1984, *Venezia istruzioni per l'uso. Intervista al Centro Studi Libertari «G. Pinelli»* [con Rossella Di Leo]

N. 148, ESTATE 1987, *Macché a senso unico* [con Rossella Di Leo]

N. 169, DICEMBRE 1989-GENNAIO 1990, *Noi eleutheriani* [con Rossella Di Leo]

N. 191, MAGGIO 1992, *Utopia e immaginario sociale* / A. Di Solata, *Pasticciere, fa il tuo mestiere*

N. 205, DICEMBRE 1993-GENNAIO 1994, *Al di là della democrazia*

N. 219, GIUGNO 1995, *Votare? No, ma forse*

N. 358, DICEMBRE 2010-GENNAIO 2011, *Così nacque «A»*

N. 374, OTTOBRE 2012, *Perché rapimmo il vice-console spagnolo* [estratto dall'intervista completa pubblicata in Laurent Patry e Mimmo Pucciarelli, *L'Anarchisme en personnes*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2006]

«Interrogations, rivista internazionale di ricerche anarchiche / international review of anarchist research / revue internationale de recherche anarchiste / revista internacional de investigación anarquista»

N. 1, DICEMBRE 1974, *L'IRI: nazionalizzazione all'italiana* [con Luciano Lanza]

N. 3, GIUGNO-LUGLIO 1975, *Lettera dall'Italia* [tradotto in francese in opuscolo: *Lettre d'Italie: «compromis historique» et «danger fasciste»*, Yvernel, Paris, 1975]

N. 7, GIUGNO-LUGLIO 1976, GAF, *Per un programma anarchico* [versione ridotta rispetto al *Programma* edito nel 1977]

N. 11, LUGLIO 1977, *Lettera dall'Italia. Compromesso storico, lotta armata e nuovo dissenso*

N. 14, APRILE 1978, *Per una definizione dei nuovi padroni* [versione ridotta rispetto alla relazione pubblicata in AA.VV., *I nuovi padroni. Atti del convegno internazionale di studi sui nuovi padroni*]

N. 17/18, GIUGNO 1979, *La gramigna sovversiva. Note di anarchismo in salsa autogestionaria e di autogestione in salsa anarchica* [riprodotto parzialmente in AA.VV., *Convegno internazionale di studi sull'autogestione / International conference of studies on self-management / Conférence internationale d'études sur l'autogestion. Dossier. Contributi al dibattito e partecipanti*, Centro Studi Libertari, Milano, 1979. Tradotto in spagnolo: *La gramínea subversiva*, «Bicicleta», n. 17-18, Valencia, 1979, pp. 76-88; in francese: *La mauvaise herbe subversive*, in AA.VV., *Interrogations sur l'autogestion*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1980, pp. 5-22, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractations, Lyon-Paris, 2017]

«Nada»

N. 2, 1979, *Italia, entre el «compromiso histórico» y el terrorismo*

«Volontà, laboratorio di ricerche anarchiche»

N. 2, 1981, *Riflessioni dopo i referendum*

N. 2, 1983, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione* [ripubblicato in «Libertaria», n. 3, 2009. Tradotto in francese: *Pouvoir, autorité, domination: une proposition de définition*, in AA.VV., *Le Pouvoir et sa négation*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1984, pp.

9-29, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractations, Lyon-Paris, 2017; in inglese, parzialmente: *Authority, Power and Domination*, in AA.VV., *Anarchism. Community and Utopia*, Praha, 1993; in spagnolo: *Poder, autoridad, dominio*, in AA.VV., *El lenguaje libertario*, Altamira, Buenos Aires, 1999; in portoghese: *Poder, autoridade, domínio*, «A Ideia», Lisboa, n. 53, ottobre 1989, pp. 4-17; in greco: *Εδουσία, δύναμη και κυριαρχία*, in *Πέρα απο τη Δημοκρατία: Αναρχία*, Eutopia, Atene, 2011]

N. 3, 1983, *Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*

N. 3, 1984, *Venezia e dintorni*

N. 3, 1985, *Gli ex, il buon senso e l'utopia*

N. 4, 1994, *Al di là della democrazia. L'anarchia* [tradotto in spagnolo: *Mas allá de la democracia*, in AA.VV., *Anarquisme: exposició internacional*, Barcelona, 1993; in greco: *Πέρα απο τη Δημοκρατία: Αναρχία*, «Autonomia», Atene, n. 3, 1993, successivamente ripubblicato con il titolo *Η δημοκρατία και πέρα απο αυτή* in «Eutopia», Atene, n. 5, 2000 e poi in opuscolo; in francese, parzialmente: *Au-delà de la démocratie*, «Réfractations», Paris, n. 1, 1997, ripubblicato in *Anarchiste et fier de l'être*, Atelier de création libertaire-Réfractations, Lyon-Paris, 2017; in inglese: *Democracy and Beyond*, «Democracy and Nature», London, n. 2, 1999; *Libertarian democracy*, in Robert Graham (Editor), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume Three: The New Anarchism 1974-2012*, Black Rose Books, Montreal-New York-London, 2013]

«**Bollettino Archivio G. Pinelli**»

N. 1, 1992, *Cose nostre. Centro Studi Libertari/Archivio G. Pinelli*

N. 8, 1996, *Spagna 1936-1939. Indirizzo d'apertura*

N. 11, 1998, *Frammenti di memoria su chi ci vuol far sentire indebitamente in colpa di filo-comunismo (di Stato)*

N. 12, 1999, *Sulle fonti storiche*

N. 13, 1999, *L'anarchismo come mutazione culturale* [tradotto in francese in AA.VV., *L'anarchisme a-t-il un avenir? Histoire de femmes, d'hommes et de leurs imaginaires*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1999]

N. 14, 1999, *Louise Michel e i Kanak | Infiltrati, spie e provocatori nel movimento anarchico*

N. 17, 2001, *La veridica storia dell'A cerchiata* [con Marianne Enckell; tradotto in francese: *La véridique histoire du A cerclé*, «Bulletin du CIRA», Lausanne, 2002; in greco: *Η πραγματική ιστορία του Αλφα σε κύκλο*, «Autonomea», n. 16, 2001-2002]

N. 19, 2002, *«A Contretemps» un bollettino inopportuno*

N. 27, 2006, *Marco Giambelli detto Marchino*

N. 28, 2006, *Ho conosciuto Dino Fontana...*

N. 29, 2007, *Un ricordo personale di Franco*

N. 31, 2008, *Cose nostre. Una scultura per Pinelli*

«Libertaria, il piacere dell'utopia»

N. 4, 2000, *Come eravamo ambiziosi*

N. 3, 2003, *Pio Turrone: la straordinaria vita di un muratore dell'anarchia* [ripubblicato in «Bollettino Archivio Pinelli», n. 39, 2012 con il titolo *Il muratore dell'anarchia*]

Finito di stampare nel mese di novembre 2017
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano