

Errico Malatesta

Buon senso e utopia

a cura di Giampietro N. Berti



elèuthera

prima edizione 1999
nuova edizione 2018

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

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

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

Indice

Nota del curatore	7
Introduzione <i>di Giampietro N. Berti</i>	9
Note bibliografiche	37
Note biografiche	41
CAPITOLO PRIMO Anarchismo e anarchia	45
CAPITOLO SECONDO Scienza e ideologia	61
CAPITOLO TERZO Riformismo, gradualismo, rivoluzione	91

CAPITOLO QUARTO	129
Il problema etico e politico della violenza	
CAPITOLO QUINTO	155
La dittatura rivoluzionaria	
CAPITOLO SESTO	171
Sindacalismo e movimento operaio	
CAPITOLO SETTIMO	199
Comunismo e libera sperimentazione	
CAPITOLO OTTAVO	229
La democrazia	
CAPITOLO NONO	249
L'analisi del fascismo	

Nota del curatore

La presente antologia è composta esclusivamente di articoli e saggi scritti nell'ultimo periodo della vita di Errico Malatesta, vale a dire gli anni che corrono dal 1919 al 1932. Tale scelta è dettata dalla constatazione che il periodo della sua «maturità» politica e culturale, sebbene dati senz'altro dalla fine dell'Ottocento (con la pubblicazione del periodico «L'Agitazione», Ancona, 1897), coincide in gran parte con il primo dopoguerra. E ciò perché il grande anarchico italiano, per una serie di contingenze particolari (per esempio, l'uscita del quotidiano «Umanità Nova»), ha modo solo allora di precisare e approfondire le sue idee intorno ad una serie di questioni, precedentemente trattate in modo sporadico e occasionale. Specialmente con gli articoli e i saggi apparsi tra il 1924 e il 1926, pubblicati nella rivista «Pensiero e Volontà», Malatesta giunge al definitivo approfondimento della sua sessantennale riflessione teorica, frutto di un'esperienza politica, culturale ed esistenziale che nel movimento operaio e socialista non ha precedenti.

Introduzione

di Giampietro N. Berti

L'anarchismo di Malatesta coincide in gran parte con la storia del movimento anarchico italiano e internazionale dal 1872 al 1932. L'arco di tempo racchiuso fra queste due date fa comprendere la difficoltà di una ricostruzione storico-teorica che voglia cogliere la specificità del contributo malatestiano alla prassi e all'idea anarchica: il 1872 è l'anno di nascita del movimento anarchico, il 1932 si situa quasi a ridosso della rivoluzione spagnola. Tra questi due estremi vi sono sessant'anni di lotte che portano l'anarchismo a confrontarsi con l'esperienza storica e, attraverso questa, a «decantarsi» come dottrina a sé stante. Ciò avviene con la liberazione da ogni commistione ideologica e da ogni interna deviazione volta a snaturare l'originario dettato anarchico che lo vuole allo stesso tempo libertario ed egualitario.

Entro l'ampiezza e la complessità di questa lenta e a volte contraddittoria evoluzione dell'anarchismo come puro anarchismo, si svolge la militanza di Malatesta: una militanza per molti versi eccezionale e irripetibile. Pochi rivoluzionari (per non dire nessuno) vissuti tra Otto e Novecento possono vantare infatti un

tale primato di presenza e continuità. Per l'insieme di tutti questi motivi il contributo teorico malatestiano deve essere delineato nel quadro complessivo delle esperienze storiche del movimento anarchico e, più in generale, del movimento operaio e socialista italiano e internazionale.

Occorre osservare che il tempo storico di Malatesta non è quello della fondazione della dottrina, ma quello della sua attuazione. La differenza sostanziale che passa tra lui e i pensatori precedenti è questa: mentre essi sono rivolti a costruire la logica di un discorso, l'anarchico italiano è interessato a verificarne la coerenza interna e la validità effettuale. Attraverso questo esame egli perviene a individuare le difficoltà pratiche e le aporie teoretiche, formulando di conseguenza una riflessione completa del pensiero anarchico. Perciò Malatesta è l'ultimo pensatore «classico» della storia dell'anarchismo. Egli appare come un «sintetizzatore» che, alla luce dell'esperienza storica, sistematizza la dottrina al fine di tramutarla da verbo ad azione. Tuttavia, in questo sforzo teorico, Malatesta va molto al di là di una semplice sintesi perché tenta di conferire all'anarchismo un respiro universale libero da ogni ipoteca dottrinarria. L'importanza del pensiero malatestiano sta soprattutto nella sua teoria dell'azione, nell'aver delineato e approfondito i termini generali dell'agire anarchico, sia in senso etico sia in senso razionale.

I teorici anarchici precedenti (Godwin, Proudhon, Bakunin) o a lui contemporanei (Kropotkin, Merlini) avevano cercato di dare, chi più chi meno, un fondamento teorico all'idea anarchica, attribuendole una spiegazione e una giustificazione «oggettive». Chi cercando i fondamenti nella ragione (Godwin), chi nelle leggi della società (Proudhon), chi nell'equivalenza fra l'analisi delle classi dovute alla divisione del lavoro e la ricomposizione di queste attraverso la rivoluzione (Bakunin), chi nel determinismo naturalistico (Kropotkin). Semplificando: se tutti gli uomini hanno quale elemento comune più importante la ragione (Godwin), basiamo su essa, sulla sua esplicazione uni-

versale, la validità della proposta di una società di uomini liberi ed uguali. Oppure, se tutti i beni economici e materiali della civiltà sono dovuti al concorso congiunto degli individui associati, per cui niente si dà se non come prodotto di una forza collettiva e di un essere collettivo (Proudhon), fondiamo sul riconoscimento e sull'esplicitazione di questa «verità» il valore del socialismo. Ancora, poiché la vera disuguaglianza scaturisce dalla divisione gerarchica del lavoro (Bakunin), è necessario porre ogni individuo nella condizione di poter svolgere contemporaneamente un lavoro manuale e un lavoro intellettuale. Infine, poiché tutta l'evoluzione umana, che è indefinitamente progressiva, ha potuto verificarsi grazie alla pratica generale e costante delle leggi naturali del mutuo appoggio (Kropotkin), troviamo quella scienza capace di renderci coscienti di queste stesse leggi per basare su di esse l'organizzazione della società armonica nella libertà universale. Tutte teorie, come si vede, volte a spiegare la validità razionale dell'anarchismo sulla base di un'analisi del presente e di una deduzione per il futuro.

Ora questo insieme teoretico non è fuso e sintetizzato da Malatesta in un unico quadro dottrinario che, scartando le parti caduche di tali interpretazioni, presenti la «summa» del pensiero anarchico. Niente di tutto questo. Si può dire invece che per Malatesta il problema è l'opposto: costruire un fondamento dell'anarchismo – che in questo caso dovrà essere veramente universale – senza racchiuderlo entro le maglie di un sistema.

Per arrivare a questo traguardo, Malatesta ha diviso l'anarchia (il fine) dall'anarchismo (il mezzo). I fini dell'anarchia sono stati separati dalla sua scienza analitica per dimostrare che la validità universale dell'idea anarchica non è condizionata dalla comprensione e dalla considerazione storica del presente, per cui, una volta individuate le tendenze e i significati di queste forze, il futuro si dia come complessiva deduzione del passato. Svincolando ed autonomizzando i fini anarchici da qualunque deduzione che voglia essere necessitante, univoca e definitiva rispetto al presente, si

afferma che la deduzione stessa è già implicita nelle cose, che sempre ci sarà il modo più adeguato per esplicitarla finché tali cose non si risolveranno nell'ordine futuro. In altri termini, poiché l'analisi muta con la diversità del contesto, è inutile e dannoso far dipendere gli scopi dell'anarchia da questo mutamento. Essi non possono essere dedotti da un presente in continua trasformazione, né possono essere ricavati da una sua pura negazione. La validità storica dell'idea anarchica, invece, discende dall'universalità dei suoi valori propositivi. Infatti, per darle un fondamento veramente universale bisogna riflettere su ciò che la motiva. Si vedrà così che la motivazione, o l'insieme delle motivazioni che la sostanziano, non sono dovute ad una *deduzione*, ma rispondono ad un'*aspirazione*. I suoi scopi sono tutti costituiti da valori, che trascendono ogni contingenza storica e ogni particolarismo sociale. Ne viene, del tutto logicamente, che l'anarchia non è fondata su un *essere*, né su un *dover essere*, ma su un *voler essere*: in questo modo essa ha un respiro universale.

Questo *voler essere* disegna innanzi tutto la libertà come conquista e in tal senso si spiega come in Malatesta si possa ravvisare una latente visione dicotomica tra natura e cultura, anche se tale contrapposizione non viene mai esplicitata e teorizzata come tale, per cui l'essere umano è tanto più libero quanto più riesce a piegare le avversità esterne che lo circondano. Tale idea peraltro rivela il senso prettamente anarchico della libertà intesa come termine ultimo della storia e come suo perenne svolgimento.

La riflessione metodologica malatestiana si basa sulla distinzione tra i giudizi di fatto e quelli di valore. Tutto ciò in profonda concordanza con le acquisizioni del pensiero epistemologico contemporaneo, che stabilisce una netta demarcazione fra le «scienze normative» e le «scienze descrittive». Le prime appartengono alla sfera dei valori, cioè del dover o voler essere, le seconde sono proprie del mondo fenomenico, cioè dell'essere. In altri termini le prime sono soggettive, le seconde oggettive. Tra loro vi è in un certo senso un salto logico perché non si

può ottenere un'inferibilità di direttive e valori dalle descrizioni e previsioni. La possibilità che si attui la società di uomini liberi non mette in discussione il valore di tale società e la prassi per realizzarla. Così la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà – vale a dire i valori costitutivi dell'anarchismo – non sono proposizioni subordinate una volta per tutte a spiegazioni scientifiche, ma giustificazioni etiche dell'agire umano volto verso il futuro. Ne deriva che non soltanto l'anarchia, vale a dire la società ideale, non può essere condizionata da alcuna teoria scientifica o filosofica, ma neppure il metodo della sua realizzazione, l'anarchismo.

In conclusione, le idee di libertà e di uguaglianza sono, prima di tutto, espressione insopprimibile di una valenza antropologica universale, esplicitabile nella sua verità primordiale. È su questa base a-razionale della morale imposta dalla logica universale della vita che va edificata la cultura e il sentimento di una società di uomini liberi ed uguali. L'importanza assegnata al voler essere piuttosto che all'essere è l'indice più evidente del decantamento storico dell'anarchismo come idea libera da ogni ipotesi dottrinarie. Malatesta esprime nel modo più compiuto questo decantamento. È lui, più di qualsiasi altro, che porta l'anarchismo a differenziarsi da qualunque altra dottrina socialista, comunista o rivoluzionaria e a costituirsi come specifica e distinta teoria intesa quale universale aspirazione di tutta l'umanità al benessere, alla fratellanza e all'amore. È lui che fa dell'idea anarchica una dottrina a sé, dando una compiutezza al suo modo di vedere, al suo modo di essere, al suo modo di sentire e conferendo a questa unità una logica del tutto propria.

Dall'insieme di tutte queste considerazioni si ricava dunque un concetto preciso e inequivocabile sul non-cognitivismo etico malatestiano, e in modo particolare sulla sua opposizione alla meta-etica cognitivista del maggior rappresentante nel campo anarchico: Pëtr Kropotkin. Il problema metodologico relativo al rapporto tra anarchismo e sapere divide profondamente i due pensatori. Nella critica a Kropotkin si tocca

così l'effettiva portata della svolta impressa da Malatesta al pensiero anarchico. Tale svolta si compendia nel distacco critico dal giusnaturalismo e dal positivismo.

Per quanto riguarda il primo punto, ricorderemo che Malatesta, sotto l'evidente influsso dello stesso Kropotkin – ma anche di Bakunin – per dimostrare la possibilità reale della società anarchica aveva inizialmente affermato il carattere intrinsecamente *naturale* di ogni comunità umana con un'argomentazione tipicamente giusnaturalistica. In una società, egli aveva affermato, dove fossero state abolite le due istituzioni storiche più innaturali, la proprietà e il governo, sarebbe sorta la «società armonica» nella quale la libertà del singolo e i bisogni della collettività avrebbero trovato un'assoluta coincidenza, dato che la volontà individuale non sarebbe trascesa ad arbitrio, a pura soggettività, perché implicitamente carica di una oggettiva valenza sociale.

Questa posizione giusnaturalistica, tuttavia, era stata progressivamente abbandonata per un'idea di società quale creazione storica cosciente e volontaria. Alla fine egli era approdato ad una visione che vedeva nella volontà l'elemento decisivo della trasformazione sociale. Per Malatesta, infatti, la più grande forza della storia è la volontà umana. Come tutte le «cause prime», essa non è soggetta a definizione ontologica, pertanto la sua esistenza va accettata nella sua immediata operatività.

A suo giudizio non vi è altro modo per conseguire una società libertaria ed egualitaria, che quello di dimostrare che essa è possibile proprio perché dipende in gran parte dalla volontà dei singoli individui e delle collettività. In questo senso il concetto di volontà fa tutt'uno con quello di libertà: non si possono costringere gli uomini a volere una cosa che non sentono e non vogliono. Perciò è necessario convincerli con l'esempio, con il ragionamento e con il confronto dialettico. Il rapporto tra volontà e necessità costituisce il nucleo centrale della concezione più profonda, più radicata e più ragionata di tutto il pen-

siero malatestiano. Tale riflessione apre il problema del rapporto tra storia e azione umana, cioè tra realtà inerziale e volontà soggettiva, tra fattori inintenzionali e tendenze coscienti.

Di qui una concezione perfettamente agnostica della storia, poiché quest'ultima non risponde a nessuna filosofia, nel senso che sfugge ad ogni spiegazione scientifica e ad ogni previsione pratica. E ciò perché il rapporto tra libertà e necessità, tra il volere soggettivo e le condizioni oggettive, è dato da una situazione intergente che implica la comprensione del ruolo della volontà. Gli anarchici quindi, nel perseguire la loro azione rivoluzionaria, devono essere consapevoli che essa è strutturalmente e inevitabilmente limitata a causa della complessità dei fattori in gioco.

Malatesta distingue fra anarchia e anarchismo, fra fine e mezzo, una distinzione, questa, che spiega per intero il suo disegno tattico e strategico. La costituzione dell'anarchismo come puro anarchismo – cioè come movimento non pregiudizialmente legato ad alcuna realtà sociale – se da una parte evidenzia la necessità di questa specifica creazione ideologica quale mezzo primario per far avanzare l'emancipazione umana, dall'altra comporta l'inevitabile separazione tra questo mezzo e la tendenza generale, ma anche del tutto generica, dell'emancipazione popolare. Tale prospettiva apre così una serie di problemi difficilmente risolvibili. L'anarchismo deve mantenersi come specifico movimento ideale, ma non può assolutamente perdere il contatto con l'azione popolare. Deve rimanere rivoluzionario senza diventare settario, continuare ad essere insurrezionalista senza rinchiudersi in un attendismo paralizzante, conservare l'integrità della dottrina senza ridursi alla ripetitività stereotipa della propaganda fine a se stessa. Come risolvere queste antinomie? Come far sì che l'anarchismo sia *nella* storia ma contemporaneamente *contro* la storia? Come mediarsi con il processo evolutivo del movimento operaio e socialista, senza rincorrerlo e assecondarlo nelle sue tendenze più rinunciarie?

Tuttavia questo intento volontaristico, rimarcato allo scopo di mantenere una salda linea politica anarchica, finisce invece per aprire una possibilità avventuristica per l'anarchismo perché immette, contemporaneamente, il concetto dello spontaneismo sociale quale premessa rivoluzionaria, nel senso che gli anarchici devono rincorre ogni occasione storica favorevole alla trasformazione sociale. Il che significa, in sostanza, ritenere secondaria non soltanto la natura della circostanza, ma anche quella degli alleati. Credere, in altri termini, alla valenza razionale della rivoluzione medesima, con il risultato che lo spontaneismo e il determinismo, rifiutati con la teoria della volontà cosciente, riappaiono attraverso una sorta di fede nell'esito storicamente positivo della rivoluzione. Questo esito è dato, appunto, dall'intrinseca razionalità che accompagna il sorgere periodico del bisogno rivoluzionario, per cui sarebbe vano da parte degli uomini opporsi a tale emergenza. Insomma, il rovesciamento radicale dell'esistente contiene già in sé le sue autocorrezioni. La rivoluzione è la premessa socio-storica dell'anarchia, la quale non può essere messa in moto senza l'attuazione preliminare dell'atto rivoluzionario.

Analogamente a tutti gli anarchici, Malatesta intende la rivoluzione come liberazione della prima fase, il cui svolgimento non può avere un progetto univoco. Il binomio volontà-rivoluzione non deve assolutamente essere inteso come volontà di imposizione o come volontà di purificazione palinogenetica. È vero che Malatesta intitola il suo quotidiano «Umanità Nova», ma non vi è in lui nessuna volontà di fare l'«uomo nuovo», nessuna volontà di imporre il suo modello antropologico. Poiché i grandi ideali dell'emancipazione umana non sono soltanto il patrimonio teorico di una piccola minoranza ma, in una certa misura, sono stati recepiti anche dalla grande maggioranza della popolazione, per i rivoluzionari il problema non è quello di plasmare pedagogicamente la popolazione (operazione squisitamente autoritaria), ma di piegare, di adattare, di curvare l'ideologia specifica

entro il modo di sentire e il modo di vedere delle grandi masse popolari. Si tratta di trovare i punti in comune con la loro mentalità, al fine di esplicitare la valenza libertaria che questa stessa mentalità sottende. L'anarchismo diventa così universale sentire umano senza perdere nessun carattere rivoluzionario specifico. Esso non viene stemperato in una sorta di generica dottrina umanitaria. La sua gravidanza emancipatrice rimane per intero, in quanto è conformata alla mentalità e alle aspirazioni delle classi oppresse solo per quel tanto di valenza libertaria che questa mentalità e queste aspirazioni presentano.

Questa concezione, tuttavia, non risolve l'intrinseca contraddizione che pervade il ragionamento sulla rivoluzione perché volere attuare una rivoluzione radicale è, in tutti i casi, imporre la propria volontà alla grande massa della popolazione. Del resto, basti osservare che il volontarismo malatestiano fa tutt'uno con la concezione delle minoranze agenti quale *soggetto decisivo* della rottura rivoluzionaria e, in generale, del progresso storico. Le minoranze impongono il loro volere sia nei momenti «normali» sia nei momenti «eccezionali».

Che Malatesta sia combattuto tra la consapevolezza della logica storica e la volontà di imporre una rotta libertaria ed egualitaria è testimoniato da tutto il suo pensiero volto a coniugare le due linee discordanti: quella che non vuole prescrivere l'anarchia, e quella che non rinuncia all'attuazione storica del suo presupposto: la volontà rivoluzionaria.

Come si vede, si tratta di una palese contraddizione circa il significato da attribuire alla volontà, che Malatesta pensa di risolvere affermando, per l'appunto, che non si vuole imporre l'anarchia, ma la rivoluzione, la quale va intesa e praticata come liberazione perché dissolve quelle forze che impediscono il libero dispiegarsi della vita sociale. In altri termini, la rivoluzione sarebbe una reazione ad una volontà di sopraffazione, per cui il suo compito consisterebbe nell'eliminare il sistema di dominio per giungere ad un terreno *neutro* di libertà valevole per tutti. Ragionamento,

questo, che sarebbe logico e coerente se la volontà di liberazione fosse effettivamente popolare, e non invece, com'è, il desiderio di un'élite cosciente ed agente, che certo opera sotto la spinta condizionante delle masse oppresse e sfruttate, ma che finisce con l'*interpretare* la loro volontà, assegnandole addirittura l'intento di voler rovesciare tutto l'esistente.

In tutti i casi, perché avvenga il passaggio dall'uno all'altro principio, perché si passi dall'autorità alla libertà, è necessario un salto rivoluzionario che non è più soltanto mera insurrezione violenta che tende a realizzare tutto e subito, ma prima di tutto fatto psicologico traumatico, volontà, appunto, di rompere con il presente e con i suoi principi informatori. Insomma volontà, rivoluzione e libertà sono i tre momenti inseparabili di un unico processo, dove è chiaro che per arrivare all'ultimo termine bisogna partire dal primo dovendo passare per il secondo: senza volontà di fare la rivoluzione non vi è rottura rivoluzionaria, senza rottura rivoluzionaria non vi è libertà.

La rottura rivoluzionaria è preliminare ad una fase di gradualismo riformatore perché il progressivo estendersi delle idee anarchiche in mezzo alle masse deve avvenire senza forzature. Se infatti l'anarchia non si può fare per forza perché, giustamente, come egli scrive, «sarebbe la più balorda delle contraddizioni», è ovvio che occorre procedere alla sua attuazione nella misura in cui le idee di libertà e di uguaglianza diverranno un libero e spontaneo sentire comune. L'idea regolativa della rivoluzione deve coniugarsi con l'idea costitutiva della rivoluzione medesima: la rivoluzione è necessaria, però la società anarchica dovrà essere fondata su un progetto gradualista che la realizzerà nella misura in cui l'idea di libertà, di uguaglianza e di solidarietà si farà «senso comune». L'anarchismo, inteso come il farsi dell'anarchia, dovrà rispettare anch'esso ciò che universalmente esiste in ogni forma di realtà: la logica della continuità. Di qui la necessità di mantenere la continuità della vita sociale, con tutto ciò che ne consegue.

Da quanto detto sin qui, si può notare come per Malatesta l'azione rivoluzionaria si divida in due tempi. Il primo è quello della distruzione violenta delle condizioni materiali che non permettono una libera evoluzione umana; il secondo è l'esplicazione di questa evoluzione, che esige la più ampia libertà per tutti di sperimentare varie forme sociali e che, pertanto, non può essere condotta con metodi coercitivi. Essa può solo costituire il momento del pacifico confronto delle varie idee di ricostruzione della società. Tuttavia, il raggiungimento di questo traguardo implica che gli avversari dell'anarchismo, fino a quel momento suoi alleati nell'abbattimento del sistema precedente, desistano dai loro propositi autoritari. Una prospettiva, questa, di ardua, per non dire impossibile, realizzazione.

Così Malatesta rende evidente, senza volerlo, il destino della strutturale subalternità politica dell'anarchismo. Da un lato gli anarchici non possono rinunciare al concorso di altre forze di ispirazione sovversiva ma autoritaria, dall'altro non sono in grado di proseguire su una strada di protagonismo autonomo. L'anarchismo, insomma, è destinato a svolgere solo un ruolo di critica nella fase rivoluzionaria; non può, cioè, farsi guida di tale processo storico. Diversamente, sarebbe costretto ad assumere una posizione di comando che snaturerebbe il senso stesso dell'azione libertaria. Non solo. Nella transizione tra la vecchia e la nuova società, gli anarchici non devono impegnarsi in prima persona ad attuare quelle inevitabili misure coattive che seguono ad ogni rivolgimento sociale. Esse, infatti, sono necessarie ma impopolari, costringendo chi le attua a porsi su un piano governativo e autoritario che non può certo essere confacente alla parte libertaria della rivoluzione. Il che è come dire che gli anarchici non possono guidare la rivoluzione perché il loro compito specifico è quello di criticare chi la guida, cioè restare in una posizione subalterna. L'atto rivoluzionario è dunque radicale solo nella fase iniziale della trasformazione sociale.

Poiché un ideale di libertà, di giustizia, di amore non può certo realizzarsi per mezzo della violenza governativa, è ovvio che l'anarchismo ha il compito di impedire che questa si riformi dopo la rivoluzione. Ma ciò comporta, ovviamente, aprire il contenziioso di una rivoluzione in permanenza, perché da un lato gli anarchici non possono e non vogliono imporre le proprie idee, dall'altro non accettano che siano gli altri ad imporre le proprie. Se portata alle sue logiche conseguenze, la situazione non presenta vie pacifiche d'uscita. Infatti, se gli anarchici si sottomettono ai nuovi poteri costituiti non è perché accettano il governo, ma soltanto perché sono più deboli.

Dall'insieme di tutte queste proposizioni si ricava l'inequivocabile considerazione che Malatesta finisca, suo malgrado, col mettere in luce la mancanza di una scienza politica anarchica. Essa deriva dal fatto che gli anarchici non hanno la forza sufficiente per perseguire i propri scopi, né la volontà – anche qualora la situazione fosse diversa – di imporre qualcosa a qualcuno. Così, se gli anarchici non vogliono e non possono imporre coattivamente le loro idee, e ritengono che nemmeno gli altri abbiano il diritto di farlo, si arriva, del tutto logicamente, ad una situazione dettata solo dai rapporti di forza. Ritorna quello spontaneismo che era stato abbandonato con l'idea della rivoluzione cosciente e volontaria perché tutto viene demandato alla capacità politica e rivoluzionaria delle masse popolari, le quali però, come abbiamo visto, non sono in grado per Malatesta di suscitare e di portare fino in fondo la trasformazione sociale. Una contraddizione, questa, che egli risolve con un atto di fiducia: una volta liberate dal peso dell'oppressione capitalista, le classi subalterne finiranno col riconoscere spontaneamente la bontà e la superiorità degli ideali anarchici.

A questo punto, conquistata la libertà per tutti, il che significa, appunto, l'abolizione del capitalismo e dello Stato, gli anarchici dovrebbero confidare, per il trionfo dell'anarchia, solo sulla superiorità delle loro idee. Dunque il libero e pacifico

confronto intellettuale avverrà soltanto quando nessuno potrà sfruttare o coartare il prossimo, ossia quando si sarà già alle soglie della società anarchica. Rimane oscuro come sia possibile giungere ad un punto *politico* in cui, spontaneamente, tutta la parte autoritaria della rivoluzione ceda pacificamente le armi a quella libertaria. Soltanto l'immensa fiducia nella superiorità delle idee anarchiche spinge Malatesta a pensare alla fattiva possibilità di rovesciare a proprio vantaggio una situazione dettata esclusivamente dai rapporti di forza. Alla fin fine il valore assegnato alla volontà rivoluzionaria dipende dunque dalla valenza tutta culturale e non politica del progetto anarchico. La «società futura» si realizzerà nella misura in cui una nuova cultura fondata sul principio costitutivo della libertà si opporrà e vincerà la vecchia cultura fondata sul principio costitutivo dell'autorità. Molteplici, per non dire infiniti, possono essere i modelli sociali costruiti sul principio della libertà. L'importante è la volontà di realizzare questo principio. Il resto è secondario, mutevole e contingente.

Risulta lampante che in Malatesta vi è la chiara coscienza della natura *negativa* dell'anarchismo (sulla scia, dunque, del più puro bakuninismo), i cui compiti primari sono quelli di aprire la strada ad una libera evoluzione della società. Questa avrà uno svolgimento dettato da un insieme di circostanze, non ultima, ovviamente, quella derivante dalla capacità di influenza politica e morale sulle masse popolari da parte dell'anarchismo medesimo. In tutti i casi, poiché l'anarchismo non può essere direttamente costitutivo dell'anarchia, la sua azione deve porre la centralità della coerenza tra fini e mezzi. Infatti se esso – come diretta anticipazione dell'anarchia – è impossibilitato a mediarsi con l'esistente perché ciò lo snaturerebbe, la sua identità nel processo storico può essere data solo dalla *coerenza* interna della sua prassi politica. Solo questa coerenza gli permetterà di attraversare indenne tutte le contingenze storiche, immunizzandolo da ogni forma di alterazione dei propri fini.

Il rapporto tra i fini e i mezzi mette in campo la questione delicata e controversa della violenza. A questo proposito Malatesta cerca di definire il concetto di violenza, nel senso di considerarla lecita nella misura in cui si presenta come difesa legittima, come azione di liberazione dallo sfruttamento e dall'oppressione; concetto però, come si vede, del tutto generico. Egli cioè non riesce a stabilire chi ha il diritto di esercitare la violenza. Infatti, questo diritto dovrebbe essere solo di coloro che subiscono lo sfruttamento e l'oppressione, vale a dire le masse popolari. Ma, più che le masse popolari, a rivendicare l'uso della violenza è in realtà chi parla ed agisce in loro nome, cioè i rivoluzionari di professione. Anche Malatesta insomma – e non potrebbe essere diversamente – entra in profonda contraddizione, in quanto da un lato rivendica la legittimità della violenza da parte degli oppressi, dall'altro deve poi riconoscere che ad esercitarla veramente non è chi la subisce. *Egli infatti non può sfuggire, come abbiamo visto, dalla realistica consapevolezza che la vera lotta è tra le minoranze agenti e coscienti.*

Ma al di là di questa insanabile contraddizione – tipica, comunque, di tutto il pensiero rivoluzionario – Malatesta cerca continuamente la coerenza tra mezzi e fini per evitare il «paradosso delle conseguenze». Di qui il rifiuto sistematico di ogni forma di coazione dell'atto sovversivo e dunque la critica di tutte le forme «ideologiche» volte a giustificare la preminenza del momento violento come prassi metodologica. Questo, dal punto di vista della libertà e dell'uguaglianza, è impotente a realizzare alcunché perché la sua pratica è pedagogicamente nefasta. Il terrore rivoluzionario risveglia i peggiori sentimenti di odio e di vendetta e il suo unico risultato è quello di screditare la trasformazione sociale di fronte alla grande massa della popolazione. Il rifiuto malatestiano è dunque di principio e di metodo. La difesa della rivoluzione non può essere attuata che con quei mezzi che sono in coerenza con gli scopi della rivoluzione medesima.

Poiché Malatesta ritiene che la lotta politica decisiva si svolga tra minoranze coscienti, è chiaro che a suo giudizio la prassi dittatoriale rivoluzionaria agevolerà ancor di più questa tendenza operante nel processo storico. Vale a dire che sarà proprio tale strategia a condurre le élite rivoluzionarie a realizzare il loro dominio, mistificandolo come potere popolare.

Malatesta considera pertanto molto criticamente i risultati della rivoluzione bolscevica, da lui giustamente ricondotta alla sua evidente natura golpista. Egli non soggiace per nulla all'ipotesi teorica che considera la rivoluzione bolscevica un passo in avanti rispetto alla situazione precedente. Del tutto alieno da ogni suggestione storicistica – secondo cui lo svolgimento della storia porta comunque ad avanzamenti progressivi – ritiene che i modelli politici abbiano una propria autonomia strutturale che permette loro di imporsi allo stesso processo storico.

Questa profonda convinzione è il logico risultato della sua concezione volontaristica della trasformazione sociale, che gli deriva in gran parte dalle ascendenze bakuniniane del soggettivismo rivoluzionario, ascendenze, del resto, sempre rivendicate. Se la storia non ha un fine, è ovvio che l'esito della lotta dipende dal rapporto di forze in campo, ma questo, a sua volta, è determinato dall'energia interna delle forze stesse. Poiché l'obiettivo degli anarchici consiste in una rivoluzione radicale in grado di spazzare via ogni forma di privilegio e di ingiustizia, è necessario a questo proposito avere presente la scarsa possibilità di far leva sugli interessi materiali delle grandi masse popolari, interessi che, di per sé, ai fini della trasformazione sociale, non sono portatori di nulla.

Il logico corollario della teoria delle élite e del soggettivismo rivoluzionario è dato perciò – e anche questo è un teorema tipicamente bakuniniano – dalla supremazia del politico sull'economico, nel senso che il primo è intenzionale ed attivo, il secondo è inintenzionale ed inerziale. La lotta decisiva è quella intorno

al potere che, se per qualunque altro movimento politico si riassume nella sua conquista, per l'anarchismo si compendia nella sua abolizione.

È tenendo conto di queste premesse di metodo e di principio che si comprende l'atteggiamento di Malatesta verso il movimento operaio, le organizzazioni sindacali e la dottrina sindacalista.

Per Malatesta si tratta di coniugare una duplice necessità: da un lato occorre unire economicamente tutti i lavoratori, dall'altro è necessario che i movimenti politici siano ben distinti dai movimenti rivendicativi. Lo scopo è appunto quello di non confondere i due piani, quello dell'unità sindacale delle masse e quello della divisione politico-ideologica delle élite rivoluzionarie. Il movimento anarchico deve rimanere un movimento specifico perché la sua peculiarità è indispensabile al mantenimento degli scopi dell'anarchismo (i valori costituiti dall'insieme che va sotto il nome di anarchia), mentre gli anarchici possono (anzi devono) rapportarsi alle organizzazioni del movimento operaio e popolare. Essi costituiscono la presenza politica dell'emancipazione umana nell'azione storica dell'emancipazione popolare. La mutevolezza, gli avanzamenti e gli arretramenti del movimento operaio non devono compromettere l'azione rivoluzionaria dell'anarchismo perché questo, pur coniugandosi con tutte le vicissitudini storiche popolari, ha il compito di mantenere e ribadire incessantemente il valore della liberazione integrale. Anche perché, osserva Malatesta, il movimento operaio tende per sua natura al riformismo, al perseguimento degli interessi materiali e corporativi, spesso a scapito degli interessi ideali e universali di emancipazione umana. Sotto questo profilo, la lotta di rivendicazione operaia tende naturalmente a strutturarsi come contrattazione puramente economica: essa genera una burocrazia e un'aristocrazia sindacale permanente mobilitata a tale scopo, la quale a sua volta finisce per costituirsi come soggetto sociale il cui interesse di classe è quello di istituzionalizzare e legalizzare la

propria posizione di rendita e di vantaggio e non già quello di delegittimare il sistema capitalistico. Comunque il movimento anarchico non si costituisce in avanguardia rivoluzionaria dell'azione economica delle classi inferiori, ma in irriducibile presenza rivoluzionaria dell'emancipazione universale entro tale azione. Così il perseguimento specifico dei fini anarchici non fa violenza al livello storico raggiunto dalle classi popolari.

Naturalmente, proprio la distinzione tra lotte politiche e lotte economiche permette agli anarchici di mantenere integra la loro identità politica e ideale. Solo così è possibile sperare che in futuro essi possano far avanzare il processo rivoluzionario, sempre con il metodo dell'esempio e della libera sperimentazione.

Lo stesso discorso relativo alla distinzione fra anarchismo e anarchia, fra mezzi empirici e finalità ideali, fra giudizi di fatto e giudizi di valore, è applicato anche alla composizione delle forze all'interno del movimento anarchico specifico. Malatesta è favorevole all'organizzazione economica comunista della società, riassunta nella nota formula «ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni». Ma ciò non gli ha mai impedito di ribadire la relatività e la contingenza di questa stessa concezione perché, come tutte le teorie e le ipotesi, essa poteva avere valore solo qualora fosse stata sottoposta al vaglio dell'esperienza concreta. Il pluralismo, la radicale convinzione della relatività di ogni tendenza, la consapevolezza del rapporto tutto libertario ed egualitario fra proposte e loro conferma pratica, rendono la concezione economica malatestiana equilibrata, complessa e multiforme, autenticamente anarchica.

Da tutte queste considerazioni si ricava in modo inequivocabile il primato malatestiano del politico sull'economico. Secondo Malatesta, il criterio politico deve rimanere sempre decisivo nella costruzione economica. Ancora una volta, volendo applicare il rapporto tra giudizi di fatto e giudizi di valore, si potrebbe dire che per lui tutto il problema economico si riduce ad un giudizio di fatto, in quanto esprime soltanto un momento tecnico.

Certo, l'economia ha una sua propria logica, la quale però non può in alcun modo dettare i principi ispiratori delle sue forme empiriche, principi che devono rimanere integralmente etici e ideologici. Prima di essere un problema di produzione, il comunismo è un problema di distribuzione, nel senso che la realizzazione dei suoi presupposti costitutivi – la libertà e l'uguaglianza – può avvenire a qualsiasi livello delle forze produttive. In altri termini, *la ricchezza sociale non è una condizione indispensabile per essere liberi ed uguali.*

È questa la spiegazione che occorre mettere in campo per dar conto della sottovalutazione malatestiana dell'economia, ridotta ad epifenomeno della volontà politica. Spiegazione che dà conto anche della diversa impostazione esistente tra Malatesta e Kropotkin rispetto alla questione del comunismo. Ovviamente anche Kropotkin era per il comunismo libero (o, a dir meglio, libertario), però, a differenza di Malatesta, pensava che la sua realizzabilità sarebbe stata molto più veloce e molto più necessaria. Soprattutto credeva nell'effettiva possibilità di dar immediatamente corso alla formula comunista pura («ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni») perché convinto che la fine del capitalismo avrebbe portato alla cessazione della penuria e al regno dell'abbondanza. Una credenza, questa, completamente rigettata dall'anarchico italiano, che giudicava meno ottimisticamente e con maggiore realismo l'attuabilità della cosiddetta «presa dal mucchio» (la *prise au tas*), cioè la pratica immediata del principio originario del comunismo, vale a dire il regno dell'abbondanza e la fine dell'economia.

La preminenza del politico sull'economico – riassunta nel concetto che il nucleo universale dell'anarchismo è costituito dal «libero patto» che mette d'accordo tutti gli anarchici – è dunque la chiave per comprendere in che senso Malatesta ritiene possibile la conciliazione della tendenza comunista con le altre tendenze dell'anarchismo. Il pluralismo anarchico può moltiplicarsi

e crescere su diverse esperienze purché queste non neghino, per definizione, le altre. Rispetto agli scopi che perseguono ed esprimono (i valori dell'anarchia), esse sono in un certo senso dei giudizi di fatto mutabili a seconda delle smentite e delle conferme, le quali possono darsi solo alla luce del confronto con i giudizi di valore perseguiti. Uno schema, tuttavia, che ponendo sempre il primato della pratica rispetto alla teoria, arriva alla sottovalutazione dell'intrinseca irriducibilità delle varie dottrine, fino ad una vera e propria banalizzazione del problema, laddove viene affermata, per esempio, l'insussistenza teoretica della diversità tra comunismo e individualismo, o tra la concezione organizzativa e la concezione anti-organizzativa.

La sottovalutazione della diversità delle varie dottrine e tendenze è l'indice più evidente della riflessione malatestiana rivolta al decantamento storico dell'anarchismo come puro anarchismo, cioè come anarchismo ridotto ad etica. A questo proposito è necessario considerare un paradigma decisivo: il confronto fra anarchia e democrazia, che allude a quello più profondo fra etica e politica. Tale comparazione, infatti, è significativa perché implica la considerazione del «male minore». Ci si deve domandare, in altri termini, se per Malatesta la democrazia va equiparata a qualsiasi regime politico o non valutata, invece, quale scelta del meno peggio. Per rispondere a questa domanda è necessario premettere una considerazione generale più ampia, che riguarda l'atteggiamento assunto dall'anarchico italiano di fronte alla prima guerra mondiale e all'avvento del fascismo. Sono due eventi, infatti, che implicano il problema del «male minore». Le motivazioni malatestiane a sostegno della condanna totale della guerra e dunque anche di netto rifiuto verso ogni appoggio alle democrazie liberali contro gli imperi centrali – le une e gli altri, a suo giudizio, formazioni statali equivalenti – toccano proprio questo concetto decisivo.

Gli argomenti da lui portati a sostegno di questa tesi sono, a tale riguardo, assai emblematici, in quanto mettono in luce,

appunto, il rapporto tra etica e politica. Il che è come dire che se la realtà politica e sociale presenta delle diversità, *le sue variazioni non possono costituire oggetto di interesse specifico per l'azione anarchica*. Gli anarchici riconoscono e valutano le differenze esistenti, fino al punto di augurarsi che accadano alcune cose piuttosto che altre, ma non devono compromettere la loro identità e il loro patrimonio ideologico per nessuna ragione. Insomma, essi non fanno nulla perché avvengano determinati fatti o, se lo fanno, è a patto che essi non mettano a repentaglio le loro idee e ciò che queste rappresentano. Vale a dire: le oggettive situazioni storico-politiche devono sempre stare al di sotto delle soggettive intenzioni etico-ideologiche.

Poiché la storia di per sé non conduce a nulla, è evidente la necessità di salvaguardare la volontà anarchica, la quale non si affida ad alcuna circostanza, meno che meno quando questa può mettere in pericolo i fini ultimi dell'agire. Per cui se è vero che niente è completamente equivalente nella natura e nella storia, ed ogni avvenimento può agire in favore o contro gli scopi che uno si propone, e quindi in ogni circostanza si ha una scelta, un augurio da fare, non per questo conviene lasciare la propria diretta via e mettersi a favorire tutto quello che si giudica possa indirettamente giovare. La guerra è di per sé un male perché la sua radice risiede nell'esistenza dello Stato e nella conseguente divisione dell'umanità in Stati-nazione. I rivoluzionari non devono pensare che, inevitabilmente, da una situazione bellica possa nascere un movimento sovversivo perché ciò significherebbe, ancora una volta, affidare ad una circostanza – in questo caso aberrante – l'esito fondamentale dell'anarchismo.

Dunque per Malatesta non si dà agire politico separato da quello etico, con la conseguenza che, dal punto di vista dell'azione anarchica, il problema del «male minore» è un falso problema. Cosciente della irriducibilità intrinseca di ogni realtà politica, per cui i governi francesi e inglesi sono ovviamente diversi da quelli tedeschi e austriaci, ribadisce tuttavia che le vere differenze

– *per chi vuole agire anarchicamente* – non stanno nelle forme di questi governi, ma nello stato dell'opinione pubblica, nella resistenza che i governati sanno opporre all'invadenza ed all'arbitrio dell'autorità. Vale a dire: dal punto di vista anarchico la sostanza ultima di tale diversità è soggettiva ed interna (lo stato d'animo, la resistenza dei governati) piuttosto che oggettiva ed esterna (le forme di governo). Gli anarchici non devono agire per migliorare le circostanze per quello che esse sono, ma per avanzare nella via diretta delle proprie rivendicazioni. L'intenzionalità anarchica non contempla la considerazione politica del «meno peggio», essendo convinta, tra l'altro, che questo si possa ottenere solo chiedendo il massimo. In conclusione, l'azione anarchica è integralmente rivoluzionaria perché irrimediabilmente etica. La considerazione del «male minore» investe quindi anche la democrazia per quel tanto che questa costituisce un'effettiva diversità rispetto ad altre forme politiche, ma non perché essa sia comparabile all'azione rivoluzionaria, che non può essere incrinata da alcuna circostanza storica. Ne deriva che, sempre, l'assolutezza etica supera la relatività politica. In senso weberiano si potrebbe dire che Malatesta non è pervaso dall'etica della responsabilità, ma dall'etica della convinzione, che si esprime nel sistematico rifiuto di ogni forma di storicismo e di ogni giustificazionismo dell'esistente.

Il paradigma del «male minore» o, se vogliamo, il criterio del «politico» – qui inteso, appunto, come quella considerazione capace di far piegare i principi – non è dunque accettato da Malatesta. E questa non accettazione rivela per intero la difficoltà del suo argomentare. Da un lato si afferma che niente si equivale nella storia e nella natura, dall'altra si dichiara che l'avversione all'interventismo è dettata dalla consapevolezza dell'equivalenza degli Stati in lotta (oltre che, naturalmente, dal rifiuto della guerra), salvo poi riconoscere l'esistenza di differenze tra i governi dei diversi Paesi. Dunque Malatesta prima afferma di non poter scegliere tra due mali equivalenti – met-

tendo da parte la precedente constatazione che niente è equivalente nella realtà storica – e poi riconosce invece che esiste una differenza tra il regime assolutista e quello liberale. Una differenza, però, che non modifica per nulla l'azione anarchica.

Questa stessa posizione è riscontrabile nel suo atteggiamento di fronte al fascismo. Come gran parte dei suoi contemporanei di sinistra – per non dire tutti – egli dà un'interpretazione classicamente «socialista» del fenomeno fascista, senza cogliere la natura di regime reazionario di massa del movimento fondato da Mussolini. Non viene insomma individuata quella concezione inedita e totalitaria della vita e della politica che nulla ha a che fare con i precedenti regimi liberali.

La sottovalutazione di Malatesta è dovuta ad un tipico pregiudizio ideologico di natura, come dire?, «assolutista». Invece di giudicare il fascismo confrontandolo direttamente con la democrazia – onde individuare le differenze tra loro – rapporta le due formazioni all'anarchismo. Misura due idee relative di autoritarismo (fascismo e democrazia, appunto) con un'idea assoluta di libertà (l'anarchismo). E così la libertà di stampa, di associazione e ogni altra libertà garantita dal regime liberale finiscono, con questo ragionamento, per essere considerate delle piccole differenze di livello, fino al punto di annullare l'enorme diversità storica e politica esistente tra fascismo e democrazia. È evidente infatti che qualunque differenza tra due entità considerate relative risulterà poco importante rispetto ad un'entità giudicata assoluta. In modo analogo si potrebbe dire che il tratto spaziale tra il continente americano e quello europeo è effettivamente insignificante se è rapportato alla distanza che separa la Terra dal Sole! Ciò che offusca il giudizio di Malatesta è dunque l'*incommensurabile* rapporto tra etica e politica, che egli si ostina a porre sullo stesso piano quando il confronto coinvolge l'anarchismo.

Ancora una volta, come si vede, la sua analisi e le sue valutazioni privilegiano il punto di vista «soggettivo»: ciò che interessa

è il fatto psicologico di «sentirsi libero», più che le forme effettive della libertà democratica. E ciò perché Malatesta non vuole rimandare alle calende greche il tentativo di attuare una società libera dal dominio. In questo modo egli sintetizza la *forma mentis* dell'argomentare utopico che, antepo- nendo sempre il *voler essere* all'*essere*, si sottrae al confronto immediato con il presente, in quanto critica questo non in rapporto alle sue possibilità reali, ma rispetto ad un ipotetico futuro, cioè con il criterio di uno stato di cose totalmente diverso. In altri termini, non privilegia la trasformazione delle possibilità insite nella realtà data, ma le virtualità di un modello teorico così come comanda il presupposto assiologico.

In conclusione, la diversità radicale tra anarchismo e democrazia consiste per Malatesta nel principio informatore che presiede ai due rispettivi modelli di società. La differenza sostanziale è questa: autorità o libertà, coazione o consenso, obbligatorietà o volontarietà. È sulla questione del supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani che bisogna intendersi. Malatesta mantiene dunque questa fondamentale antinomia perché persiste nel contrapporre al principio *politico* dell'autorità quello *etico* della libertà.

La critica fondamentale di Malatesta alla democrazia consiste nel fatto che questa è pur sempre una forma di risoluzione autoritaria della convivenza civile. Il criterio della superiorità della maggioranza sulla minoranza non può costituire una regola permanente di condotta, anche se in alcuni casi viene riconosciuta la necessità di non potere fare altrimenti. Comunque, la minoranza deve cedere con il libero consenso perché va considerata l'ulteriore obiezione che riguarda la mancanza di una verità sociale e politica da parte di tutte le forze in campo. Occorre creare il massimo di alternative sociali proprio perché è impossibile stabilire un criterio oggettivo di verità. Detto in altri termini, la critica malatestiana alla democrazia tocca inevitabilmente il rapporto anarchico tra verità e libertà.

A questo proposito bisogna accennare alla polemica tra Malatesta e Nestor Makhno* intorno al concetto di *volontà generale*. Makhno, con altri suoi compagni russi (in particolare Pëtr Aršinov), elabora una *Plateforme d'organisation de l'Union générale des anarchistes* che costituisce un vero e proprio manifesto di latente democrazia totalitaria. Viene infatti teorizzata la «responsabilità collettiva» da parte di tutti i membri dell'organizzazione («tutta l'unione sarà responsabile dell'attività rivoluzionaria e politica di ogni membro, e ciascun membro sarà responsabile dell'attività rivoluzionaria e politica dell'unione»). Giustamente Malatesta osserva che un tale principio porta la democrazia maggioritaria al suo compiuto intendimento di democrazia totalitaria, dal momento che introduce l'idea, del tutto anti-anarchica, della «volontà generale» come manifestazione di una verità oggettiva. È, insomma, una vera e propria Chiesa quella che viene teorizzata da Aršinov e Makhno.

Questa critica alle posizioni makhnoviste implica un'altra fondamentale questione, quella relativa al problema della verità e al rapporto tra questa e anarchismo. Tale problema si può porre con questa domanda: esiste veramente una verità anarchica? La risposta, ovviamente, è no. Per Malatesta la *verità anarchica* altro non è che il criterio anarchico di definizione della libertà, mentre, a sua volta, la libertà non rimanda alla verità *tout court*. In conclusione, *la verità anarchica consiste nella piena consapevolezza che l'universale libertà impedisce un'univoca verità*. Per cui non è questione di aver ragione o torto: è questione di libertà, libertà per tutti, libertà per ciascuno purché non violi l'uguale libertà degli altri. Nessuno può giudicare in modo

* Nestor Makhno (1889-1934) capeggiò in Ucraina, dal 1918 al 1921, un grande movimento popolare orientato in senso anarchico, che lottò dapprima contro le armate bianche e poi contro l'armata rossa. Sconfitto, Makhno si rifugiò all'estero. Morì povero a Parigi.

sicuro chi ha ragione o torto, chi è più vicino alla verità e quale via conduce meglio al maggior bene per ciascuno e per tutti. La libertà è il solo mezzo per arrivare, mediante l'esperienza, al vero ed al meglio, e non vi è libertà se non vi è libertà dell'errore.

Libertà dell'errore, vale a dire libertà come concetto laico di verità e quindi come possibilità, per tutti, di dar seguito alle proprie idee purché non limitino la realizzabilità di quelle altrui.

Per Malatesta il *rapporto ontologico* tra libertà e verità fa dunque da supporto alla relazione politica tra libertà e anarchia. La libertà, in prima istanza, non ha nome perché nessuno ha la verità: tutti, pertanto, hanno il diritto di essere liberi, di non conformarsi alle decisioni altrui. Ma l'universalità della libertà non si può dare se non si offre ad ogni individuo la possibilità reale di accedere alle fonti materiali della vita. Ecco perché la libertà effettiva implica una società di uomini liberi e solidali, il che può avvenire solo laddove è stato distrutto il sistema di accaparramento monopolistico – privato o pubblico, non importa – dei mezzi di produzione. In Malatesta socialismo e anarchia sono indissolubilmente uniti, nel senso che l'uno è al servizio dell'altra: il socialismo è il modo effettivo della realizzazione dell'anarchia, la quale però pone come base fondamentale del proprio metodo la libertà. Essa è una società fondata sul libero accordo delle libere volontà dei singoli, in cui ciascun individuo può raggiungere il massimo possibile sviluppo, materiale, morale ed intellettuale, e trovare nella solidarietà sociale la garanzia della sua libertà e del suo benessere. In conclusione, il concetto centrale dell'anarchismo, considerato come mezzo all'anarchia, è questo: il libero accordo sostituito alla violenza, la volontarietà contro l'obbligatorietà. La sua idea fondamentale è l'eliminazione della violenza nei rapporti sociali.

Dall'insieme di tutte queste affermazioni si vede in modo netto come la relazione politica tra libertà e anarchia, che intende superare il problema centrale della sovranità posto dalla democrazia, consista nella delineazione di una società fondata sul libero consenso di tutti i suoi membri, al punto che si può dire

che l'anarchia ci sarà per tutti quando tutti saranno anarchici. Essa, inevitabilmente, implica l'universalizzazione di un'etica volontaria, la quale, per sua stessa natura, non può in alcun modo essere il frutto di un «sistema» predeterminato. In altri termini Malatesta, più di qualsiasi altro anarchico, rende palese l'irriducibile natura volontaria della libertà quale nucleo profondo dell'anarchia, visto che la relazione tra questa e quella consiste nel rapporto non necessitante tra atto e potenza. L'anarchia prefigura una società meta-politica perché il superamento del criterio della coercizione non è l'esito di una qualche scoperta «scientifica» o «storica» sulla natura umana, ma è più semplicemente – ma anche più ineffabilmente – il risultato della libera volontà degli uomini. Essi, se lo vorranno, saranno liberi, altrimenti no.

La società anarchica delineata da Malatesta è una deliberata costruzione volontaria che si regge superando il criterio generale della giustizia, la quale non basta per assicurare la vita civile se non è temperata, annullata quasi, dallo spirito di fratellanza. Questo spirito impone la necessità di una morale superiore, tanto più necessaria qualora si consideri che gli interessi, le passioni, i gusti degli uomini non sono naturalmente armonici.

Ma la libertà annullata dall'amore implica che nella società anarchica l'etica stabilisca i limiti della libertà del soggetto. La realizzabilità anarchica della libertà è perciò la possibilità storica di una libertà determinata, quella anarchica appunto. Una limitazione, questa, che porta a descrivere i comportamenti dell'uomo sociale anarchico. Questi è del tutto consapevole che il farsi concreto della libertà risiede in quel processo che ha trasformato la scelta *della* libertà in *una* libertà. Sebbene consapevole che la libertà è l'anima dell'anarchia, la sua ultima essenza – tanto che la stessa anarchia non esaurisce la libertà – l'anarchico delineato da Malatesta pone se stesso al centro di una complessità socio-politica più grande.

Quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi questo trionfo della libertà e dell'amore nessuno potrebbe dirlo con

esattezza perché non vi sono formule magiche capaci di risolvere le difficoltà, né dottrine universali e infallibili applicabili a tutti gli uomini ed a tutti i casi. Nessuno, soprattutto, essendo anarchico, potrebbe pensare ad imporre agli altri la forma che gli appare migliore. Ancora una volta, l'unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà. Insomma, nella società anarchica si configura una libertà storicamente determinata, che però, per la sua stessa natura, non può essere preventivamente descritta nei suoi termini concreti, se non in senso negativo: abolizione di ogni impedimento materiale alla realizzazione universale della libertà mediante l'uguaglianza.

La libertà concepita dagli anarchici, configuratasi in un *Programma anarchico*, non è dunque una libertà generica e illimitata. Prevede il principio dell'uguaglianza e della solidarietà, che a loro volta contemplan l'esistenza di una «morale superiore». Il trionfo della libertà e dell'amore (per tutti gli esseri umani e fra tutti gli esseri umani) è il trionfo di una *determinata* libertà e di un *determinato* amore che, certo, nelle intenzioni di Malatesta si delineano come il massimo concepimento di questi valori entro il quadro istituzionale di una società organizzata senza autorità. Vale a dire: se si vuole mantenere ferma – nel significato sociale – l'istanza suprema dell'abolizione del principio dell'autorità, è necessario che l'istanza opposta, quella della libertà, si conformi secondo le modalità sopra delineate. È necessario sia dal punto di vista razionale, sia dal punto di vista morale. In questo caso, il concepimento di una determinata libertà spinge l'etica e la scienza a coincidere, non però nel senso di una loro auspicabile coniugazione, ma nel senso della constatazione di un loro ineluttabile accostamento dovuto all'integrazione organica della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà. Poiché questa organicità rappresenta l'anarchia al suo massimo grado, alla sua più compiuta realizzazione, se ne dovrebbe dedurre che anche la società anarchica è una società organica, una società «non aperta». Deduzione, tuttavia, errata perché Malatesta mantiene

contemporaneamente fermo il rapporto metodologico tra anarchia e anarchismo che, come abbiamo visto fin dall'inizio di queste pagine, delinea la distanza pressoché incolmabile tra «l'ideale che potrebbe anche non realizzarsi mai, così come non si raggiunge mai la linea dell'orizzonte [...] e il metodo di vita e di lotta degli anarchici».

Tra il fine (l'anarchia) e il metodo (l'anarchismo) vi è di mezzo *il metodo stesso*. Il rapporto metodologico diventa infatti un *rapporto ontologico*, visto che è sostanziato da quel concetto di libertà senza nome che a sua volta si dà in un'universalizzazione laica: «libertà per tutti, libertà per ciascuno purché non violi l'uguale libertà degli altri [...] solo mezzo per arrivare [...] al vero ed al meglio: e non vi è libertà, se non vi è libertà dell'errore». Per arrivare all'anarchia bisogna passare attraverso la libertà che, certamente, viene dopo la rivoluzione (cioè a seguito di un'azione pur sempre coercitiva), ma viene comunque prima della società anarchica.

Note bibliografiche

Data la sua vita avventurosa, e l'assoluta preminenza assegnata all'azione e all'aspetto militante, Malatesta non ha lasciato un'opera che dia conto organicamente del suo pensiero. La sua produzione intellettuale, pertanto, deve essere rintracciata nelle centinaia e centinaia di articoli (ma molti risultano non firmati) scritti nel corso di sessant'anni per i giornali anarchici di tutto il mondo. Inoltre Malatesta ha dato alle stampe vari opuscoli, alcuni diventati celebri (*Fra contadini, L'anarchia, Al Caffè*) anche perché tradotti in diverse lingue, nonché vari saggi, note polemiche, postille critiche di vario genere, prefazioni e introduzioni a libri altrui. Alla difficile impresa di ricostruire filologicamente questo enorme lascito intellettuale e culturale – che messo insieme porterebbe alla pubblicazione di parecchi volumi – si è cimentato cinquant'anni fa Ugo Fedeli. Questi ha pubblicato, sia pur con ovvie lacune e inevitabili errori, la più completa bibliografia malatestiana finora apparsa: U. Fedeli, *Bibliografia malatestiana*, Napoli 1951. Qui di seguito elenchiamo le principali raccolte antologiche degli articoli malatestiani, poi alcuni opuscoli, indicando l'edizione più recente a noi nota.

ANTOLOGIE

E. Malatesta, *Scritti*, I, «*Umanità Nova*». *Pagine di lotta quotidiana*, prefazione di Luigi Fabbri, Ginevra 1934.

E. Malatesta, *Scritti*, II, «*Umanità Nova*». *Pagine di lotta quotidiana e scritti vari del 1919-1923*, Ginevra 1935.

E. Malatesta, *Scritti*, III, «*Pensiero e Volontà*». *Rivista quindicinale di studi sociali e di coltura generale (Roma, 1924-1926) e ultimi scritti (1926-1932)*, prefazione di Luigi Fabbri, Ginevra 1936.

(Questi tre volumi sono stati ristampati a Carrara, nel 1975, a cura del Movimento anarchico italiano).

E. Malatesta, *Scritti scelti*, a cura di Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, Napoli 1947.

E. Malatesta, *Scritti scelti*, a cura di Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, Napoli 1954.

E. Malatesta, *Scritti antimilitaristi*, Milano 1982.

E. Malatesta, *Scritti scelti*, a cura di Gino Cerrito, Roma 1971.

E. Malatesta, *Pagine di lotta quotidiana*, a cura di Gino Cerrito, Milano 1982.

E. Malatesta, *Un lavoro lungo e paziente*, a cura di Davide Turcato, in *Opere complete*, vol. 3, Milano 2010.

E. Malatesta, *Verso l'anarchia*, a cura di Davide Turcato, in *Opere complete*, vol. 4, Milano 2012.

E. Malatesta, *Lo sciopero armato*, in *Opere complete*, vol. 5, Milano 2015.

OPUSCOLI

E. Malatesta, *L'anarchia*, Catania 1969.

E. Malatesta, *Fra contadini*, Torino 1961.

E. Malatesta-F.S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, Ragusa 1974.

E. Malatesta, *Al Caffè*, Torino 1978.

LETTERE

E. Malatesta, *Epistolario*, a cura di Rosaria Bertolucci, Massa Carrara 1984.

PRINCIPALI OPERE SU ERRICO MALATESTA E L'ANARCHISMO ITALIANO DEL PERIODO MALATESTIANO

M. Antonioli (a cura di), *Dibattito sul sindacalismo. Atti del Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam (1907)*, Firenze 1978.

M. Antonioli, *Azione diretta e organizzazione operaia. Sindacalismo rivoluzionario e anarchismo tra la fine dell'Ottocento e il fascismo*, Manduria-Bari-Roma 1990.

S. Arcangeli, *Errico Malatesta e il comunismo anarchico in Italia*, Milano 1972.

G. Berti, *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Milano 2015, cap. VI, pp. 163-188.

G. Berti, *Il pensiero anarchico. Dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma 1998; cfr. in particolare il cap. «Volontà rivoluzionaria ed emancipazione umana: Errico Malatesta», pp. 371-446.

A. Borghi, *Errico Malatesta*, Milano 1947.

G. Cerrito, *Il ruolo dell'organizzazione anarchica*, Catania 1973.

A. Dadà, *L'anarchismo in Italia: fra movimento e partito*, Milano 1984.

L. Fabbri, *Malatesta l'uomo e il pensiero*, Napoli 1951.

S. Fedele, *Una breve illusione. Gli anarchici italiani e la Russia sovietica 1917-1939*, Milano 1996.

P. Finzi, *La nota persona*, Ragusa 1990.

J. Freymond (a cura di), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Ginevra 1971.

V. Giacopini, *Non ho bisogno di stare tranquillo*, Milano 2012.

C. Levy, *Malatesta in exile*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Torino 1981, pp. 245-280.

L. Lotti, *La Settimana rossa*, Firenze 1965.

V. Mantovani, *Mazurka blu. La strage del Diana*, Milano 1979.

P. C. Masini, *Gli internazionalisti. La banda del Matese (1876-1878)*, Milano 1958.

P. C. Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta*, Milano 1969.

P. C. Masini, *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati*, Milano 1981.

M. Nettlau, *Errico Malatesta*, New York 1920.

M. Nettlau (con Prefazione di E. Malatesta), *Bakunin e l'Internazionale in Italia*, Ginevra 1928.

V. Richards, *Errico Malatesta. Vita e idee*, Pistoia 1968.

E. Santarelli, *Il socialismo anarchico in Italia*, Milano 1959.

M. Toda, *Errico Malatesta da Mazzini a Bakunin*, Napoli 1988.

D. Turcato, *L'importanza delle opere di Errico Malatesta*, Modena 2006.

Note biografiche

Errico Malatesta nasce a Santa Maria Capua a Vetere (Caserta) il 4 dicembre 1853 da una famiglia di piccoli commercianti. Dopo aver frequentato il ginnasio e il liceo, si iscrive alla facoltà di medicina dell'Università di Napoli, senza laurearsi. Aderisce fin da giovanissimo al mazziniano, ma subito dopo abbraccia, non ancora diciottenne, l'ideale anarchico, a cui resterà fedele tutta la vita. Nel 1872 è tra i fondatori della Federazione italiana dell'Associazione internazionale dei lavoratori e nello stesso anno prende parte (con Bakunin e Guillaume) anche a quello che è di fatto l'atto di nascita del movimento anarchico, intervenendo al congresso costitutivo di Saint-Imier dell'ala anti-autoritaria dell'internazionale. Due anni più tardi partecipa al primo moto insurrezionale promosso dagli stessi internazionalisti e nel 1877 è tra i maggiori protagonisti della cosiddetta Banda del Matese*.

* Gruppo composto da una trentina di anarchici che nell'aprile del 1877, partendo dal Matese (massiccio montuoso situato nella provincia di Benevento),

Dal 1878 al 1883 Malatesta visita molti Paesi, partecipando ai movimenti anarchici in Egitto, Siria, Francia, Svizzera, Belgio, Inghilterra, subendo in tutti questi spostamenti continui arresti e detenzioni. Nel 1879 è espulso dalla Svizzera, passa quindi in Romania, poi in Francia, dove riceve un'identica misura di espulsione. Di lì si rifugia a Londra e in seguito a Bruxelles, poi nuovamente a Parigi per ritornare infine a Londra dove, insieme a Kropotkin, organizza il congresso internazionale anarchico svoltosi nel marzo 1881. Nella capitale inglese rimane fino alla primavera del 1882, per poi tentare di raggiungere Alessandria d'Egitto onde unirsi agli insorti nella rivolta anti-coloniale dell'estate di quello stesso anno. Nel 1883 ritorna in Italia, ma viene arrestato con l'accusa di «malfattore»* e rimane in carcere da maggio a novembre. Nel dicembre fonda a Firenze il settimanale «La questione sociale», che uscirà fino al maggio dell'anno successivo e attraverso il quale svilupperà un'intensa attività di propaganda anarchica e di critica alle posizioni legalitarie di Andrea Costa**. Nel febbraio 1884 si svolge il processo per le accuse dell'anno precedente e Malatesta viene condannato a tre anni di carcere. Per sfuggire alla condanna, alla fine del 1884, prende la via dell'esilio e si stabilisce in Argentina, dove rimane

tentò di far insorgere i contadini per dar inizio alla rivoluzione sociale. Lo scopo principale, comunque, consisteva nella «propaganda del fatto», vale a dire nel diffondere i principi anarchici con gesti clamorosi capaci di richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica e, per quanto possibile, delle masse popolari.

* L'evanescente accusa di malfattore voleva indicare una sorta di «fuorilegge sociale». Fu praticamente inventata dalla magistratura per avere la possibilità di incarcerare e mettere fuori gioco gli anarchici. La giurisprudenza successiva (inizi del Novecento) la eliminò.

** Andrea Costa (1851-1910), principale esponente dell'internazionalismo italiano fino alla cosiddetta «svolta» del 1879, aderirà progressivamente al socialismo parlamentare, legalitario e riformista.

quasi cinque anni nei quali, oltre a dar vita, a Buenos Aires, alle prime organizzazioni operaie degli italiani colà stabilitisi, tenterà anche la via della ricerca dell'oro per finanziare l'attività rivoluzionaria.

Nell'ottobre del 1889 è a Nizza e dà vita al periodico «L'Associazione». L'anno seguente è tra i promotori del congresso anarchico di Capolago (Svizzera) convocato con lo scopo di far nascere un movimento anarchico organizzato. Dopo aver subito un periodo di detenzione a Lugano, tra la fine dello stesso 1891 e gli inizi del 1892, Malatesta compie un viaggio di propaganda in Spagna. Si stabilisce quindi a Londra, ma agli inizi del 1894 ritorna clandestinamente in Italia per tentare di allargare in tutta la penisola il moto rivoluzionario scoppiato nel frattempo in Sicilia e in Lunigiana. Il disegno rivoluzionario non riesce e Malatesta ritorna nuovamente nella capitale inglese per rimanervi altri tre anni. Riappare però nuovamente in Italia alla fine del 1897 per dirigere, ad Ancona, il settimanale «L'Agitazione». Nel gennaio del 1898 scoppiano dei moti popolari proprio nella città marchigiana e Malatesta viene arrestato e processato come istigatore. È confinato all'isola di Lampedusa, dalla quale fugge alla fine del 1899. Ritorna in Inghilterra e subito dopo si imbarca per gli Stati Uniti, dove svolge un'intensa attività di propaganda. Ritournerà in Europa nell'aprile del 1900, dopo essere stato anche a Cuba.

Dal 1900 al 1913 Malatesta rimane a Londra, tranne brevi spostamenti in alcune capitali europee, mantenendosi con piccoli lavori artigianali (meccanico, elettricista, riparatore di biciclette). Nel 1907 partecipa al congresso anarchico internazionale di Amsterdam, dove sostiene una dura polemica con il francese Pierre Monatte perché, contro questi, rivendica il primato dell'anarchismo rispetto al sindacalismo rivoluzionario*. Ritorna in

* Pierre Monatte fu prima anarchico, poi sindacalista rivoluzionario, infine, dal 1921, comunista (ma pochi anni dopo prenderà le distanze dallo stalinismo).

Italia nell'estate del 1913 per dirigere il settimanale «Volontà». Tra il 1913 e il 1914 sviluppa una grande azione organizzativa e di propaganda che sfocia, nel giugno del 1914, nel maggior tentativo rivoluzionario avvenuto in Italia dopo l'Unità: la Settimana rossa, avvenimento nel quale Malatesta e gli anarchici svolgeranno un ruolo di primo piano. Il fallimento del moto insurrezionale lo costringerà, ancora una volta, a rifugiarsi all'estero, stabilendosi nuovamente a Londra dove rimarrà fino alla fine del 1919.

Ritornato in Italia, Malatesta viene salutato dalle masse popolari come il «Lenin d'Italia». Migliaia e migliaia di persone accorrono ai suoi comizi in tutto il Paese e questa enorme popolarità continua per tutto il «Biennio rosso». Il consenso a Malatesta lo si può riscontrare, indirettamente, anche dalla ricezione che ha la sua prima importante iniziativa: la creazione di «Umanità Nova», il quotidiano anarchico che dirigerà dal 1920 al 1922, la cui diffusione toccherà la punta di cinquantamila copie. Avventura politica e culturale, questa del quotidiano, che viene in parte interrotta quando la sua sede milanese viene devastata nel 1921 dai fascisti. Dal 1924 al 1926 Malatesta dirige il quindicinale romano «Pensiero e Volontà», e anche questo giornale, come il precedente, lascerà un'impronta indelebile per lo sviluppo e per l'identità dell'anarchismo italiano e internazionale. In tutti questi anni, inoltre, egli ricopre un ruolo di primo piano nella lotta contro il capitalismo e contro il fascismo. Con l'avvento definitivo della dittatura – 1925-1926 – Malatesta sarà costretto a subire le limitazioni imposte dal nuovo ordine autoritario, che tuttavia non riuscirà a piegarlo. Sarà infatti relegato in una sorta di «domicilio coatto», a Roma, con la presenza permanente di poliziotti davanti alla porta della sua abitazione. Tuttavia, questa assillante sorveglianza non gli impedirà di continuare a lottare e a complottare fino all'ultimo contro il regime.

E a Roma morirà il 22 luglio 1932.

Con la divisione tra anarchismo e anarchia, Malatesta cerca di conferire al primo la sua massima valenza realistica e alla seconda la sua più alta espressione etica. Il primo si media con la storia, acquistando tutti i giudizi di fatto che questa produce nel suo continuo mutamento, la seconda si mantiene contro la storia perché il processo storico non può mai coincidere con i giudizi di valore che l'anarchia esprime. L'anarchia è l'ideale, la meta mai completamente raggiungibile della libertà e dell'uguaglianza, e dunque è tutto ciò che sta alla base dell'agire anarchico; l'anarchismo, invece, costituisce l'insieme teorico-pratico della traduzione di questi valori e di questi motivi nel processo storico e come tale fa da tramite dinamico fra la deduzione mutevole e relativa del presente e gli obiettivi universali del futuro. L'anarchismo può quindi utilizzare e far proprio qualunque strumento di comprensione dell'esistente (se ciò serve per il futuro verso cui si tende), mentre l'anarchia non ha bisogno, per sussistere, di essere «giustificata» da tale spiegazione. Con questa operazione Malatesta sottrae l'idea anarchica da ogni caducità storica, non perché la pone su un piano puramente etico e morale, ma perché

proietta i suoi scopi, cioè i suoi valori, oltre la contingenza e il mutamento. Insomma, la deduzione è necessaria per contestualizzare il suo farsi concreto, per individuarne le forze e le tendenze in atto, non per dare spiegazione e giustificazione dell'anarchia, ossia dei motivi ultimi che fanno sussistere l'azione storica dell'anarchismo.

La grande divisione epistemologica fra anarchia ed anarchismo è insomma la divisione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, fra scienza ed etica. Questa aspirazione umana si pone oltre ogni valenza razionale e teoretica perché deriva da un sentimento, che è la molla motrice di tutti i sinceri riformatori sociali, e senza la quale l'anarchismo sarebbe un non-senso. In quanto aspirazione umana verso la libertà universale, si pone oltre la necessità naturale, come ogni altra necessità storica o scientifica. L'anarchia infatti è una costruzione culturale e il concetto di libertà ne è la massima espressione, nel senso che testimonia la valenza tutta precaria e volontaria di tale conquista.

Anarchismo e anarchia

I nostri propositi

Noi siamo anarchici, anarchici nel senso proprio e generale della parola; vale a dire che vogliamo distruggere quell'ordinamento sociale in cui gli uomini, in lotta tra di loro, si sfruttano e si opprimono, o tendono a sfruttarsi e ad opprimersi, l'un l'altro, per arrivare alla costituzione di una nuova società in cui ciascuno, nella solidarietà e nell'amore con tutti gli altri uomini, trovi completa libertà, massima soddisfazione possibile dei propri bisogni e dei propri desideri, massimo sviluppo possibile delle sue facoltà intellettuali ed affettive.

Quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi questa auspicata vita di libertà e di benessere per tutti, nessuno potrebbe dirlo con esattezza; nessuno, soprattutto, potrebbe, essendo anarchico, pensare ad imporre agli altri la forma che gli appare migliore.

Unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà, libertà di aggruppamento, libertà di esperimento, libertà com-

pleta senz'altro limite sociale che quello dell'uguale libertà degli altri.

Vi sono tra gli anarchici di quelli che amano qualificarsi comunisti, o collettivisti, o individualisti, o altrimenti. Spesso è questione di parole diversamente interpretate che oscurano e nascondono una fondamentale identità di aspirazioni; qualche volta si tratta solo di teorie, di ipotesi, con cui ciascuno spiega e giustifica diversamente conclusioni pratiche identiche. [...]

«Umanità Nova», 27 febbraio 1920

A proposito di libertà

Noi ci vantiamo di essere soprattutto ed innanzi tutto propugnatori di libertà: libertà non per noi soli, ma per tutti; libertà non solo per quello che a noi sembra la verità, ma anche per quello che può essere o parere l'errore.

Sappiamo la prima obiezione che tentano di farci i nostri avversari, i quali poi vogliono anche essi una specie di libertà, che essendo limitata alle loro persone, al loro partito ed alle loro idee si traduce in arbitrio e tirannia a danno degli altri.

«Voi», ci dicono, «vi fate della libertà una specie di divinità: voi reclamate la libertà assoluta, che è cosa impossibile ed assurda».

Abbiamo più volte risposto a questa falsa interpretazione delle nostre idee, ma naturalmente senza ottenere che ci sentano quei sordi... che non vogliono sentire.

Non c'è niente di assoluto nelle nostre concezioni, poiché siamo profondamente convinti della relatività di tutte le cose almeno per quanto gli uomini possano concepirle.

Noi non reclamiamo una libertà astratta, metafisica, che rompendo i vincoli che legano l'uomo alla natura ed alla società negherebbe ed annullerebbe l'umanità.

Noi reclamiamo semplicemente quella che si potrebbe chiamare la libertà sociale, cioè l'uguale libertà per tutti, un'uguaglianza di condizioni tale che permetta a tutti di fare il proprio volere col solo limite imposto dalle ineluttabili necessità naturali e dalla uguale libertà degli altri.

«Ma voi volete dunque anche la libertà per la borghesia, voi nella vostra mania di libertà volete ostacolare il proletariato nella sua lotta per l'emancipazione», dicono spesso e volentieri i comunisti che ricevono il verbo dal governo di Mosca.

L'affermazione sarebbe semplicemente stupida se non fosse volutamente maligna, se non tendesse, come evidentemente tende, a metterci in cattiva luce innanzi al proletariato, che essi comunisti vorrebbero governare domani a loro beneplacito senza l'incomodo di quei rompiscatole degli anarchici.

Tutti troverebbero ridicolo il pensare che, essendo noi partigiani della libertà, vorremmo che ciascuno avesse la libertà di uccidere i suoi simili. Solo i comunisti trovano serio il dire che noi vorremmo rispettata la libertà dei borghesi di sfruttare il lavoro altrui, che è poi un modo attenuato di uccidere gli altri.

La libertà che vogliamo noi non è il diritto astratto di fare il proprio volere, ma il potere di farlo; quindi suppone in ciascuno i mezzi di poter vivere ed agire senza sottoporsi alla volontà altrui.

E siccome per vivere è prima condizione il produrre, presupposto necessario della libertà è la libera disposizione per tutti del suolo, delle materie prime e degli strumenti di lavoro.

Ciò che costituisce l'essenza della borghesia è l'accaparramento dei mezzi di produzione e di scambio, che la mette in grado di sfruttare l'opera dei lavoratori ed ordinare tutto il processo produttivo e distributivo in vista del proprio profitto, tenendo nel minor conto possibile l'interesse dei produttori e dei consumatori.

Fino a quando questo accaparramento sussisterà non vi sarà libertà per la grande massa dei proletari che debbono mendi-

care presso i borghesi i mezzi per vivere. E qualunque cambiamento di regime politico riuscirà impotente, anche supposta la buona volontà dei governanti, a garantire ai proletari la libertà e la giustizia.

È chiaro dunque che nostro scopo precipuo è quello di espropriare la borghesia e naturalmente di abbattere il governo che sta a sua difesa.

Ma la borghesia resisterà, difenderà i suoi privilegi con tutto l'accanimento possibile. D'accordo; e perciò noi l'attaccheremo, la combatteremo con la massima energia e non avremo posa fino a quando non l'avremo ridotta all'impotenza, cioè fino a quando non l'avremo distrutta come classe, levandole i mezzi di sfruttare il lavoro altrui, ed assorbito tutti i borghesi nella massa lavoratrice con diritti uguali a quelli di tutti gli altri.

La differenza tra noi ed i comunisti di fronte alla borghesia sta in questo.

Essi vogliono combatterla e debellarla con mezzi di polizia, organizzando un nuovo governo, una dittatura, la quale, oltre il sopprimere ogni libertà di pensiero e di azione per coloro che non godono la protezione dei dittatori, non riuscirebbe a distruggere la classe borghese se non creando una nuova classe privilegiata che cominciando con l'essere classe burocratica saprebbe presto trasformarsi in nuova classe capitalistica.

Noi vogliamo combattere ed abbattere la borghesia con mezzi rivoluzionari, con l'azione diretta della massa proletaria che prende possesso dei mezzi di produzione.

Chi sa i borghesi quale metodo apprezzerebbero di più!

Un'altra osservazione.

Noi siamo avversari decisi, irriducibili del regime borghese.

Ma non bisogna dimenticare che la storia passata ha conosciuto regimi peggiori di quello borghese, e che se non si sta attenti regimi peggiori potrebbero vedersi anche nell'avvenire.

Se al regime borghese dovesse sostituirsi un governo di fanatici che volessero darci qualche cosa che ricorderebbe il comu-

nismo dei gesuiti del Paraguay, noi non diventeremmo per questo amici del regime decaduto, ah no, ma combatteremmo con uguale decisione il regime vecchio e nuovo.

«Umanità Nova», 24 novembre 1920

Il concetto di libertà

«La Parola dei Socialisti» di Livorno scrive: «In un articolo di 'Umanità Nova' si dice che la libertà che gli anarchici auspicano è assoluta... finché non violi la libertà degli altri».

Non abbiamo il tempo di ricercare l'articolo a cui è fatta allusione, ma ci pare impossibile che noi abbiamo parlato di libertà *assoluta*, e siamo quasi sicuri che quella parola ce l'abbia aggiunta il giornale dei socialisti livornesi senza troppo comprenderne il significato. Se per caso lo sproposito fosse sfuggito a noi ne faremmo subito ammenda, poiché un *assoluto* condizionato da un *finché* ecc. sarebbe cosa davvero da far ridere i polli.

In ogni modo i socialisti di Livorno «sarebbero curiosi di sapere qual è la libertà individuale spinta al più alto grado che non restringa e quindi non violi la libertà degli altri». E continuano dicendo, dopo un po' di retorica che vale la loro filosofia, come «è impossibile pensare che si possa togliere ogni freno alla libertà individuale visto che l'uomo non ha raggiunto – e passeranno i secoli senza che l'abbia raggiunta – quella perfezione che è il presupposto di una convivenza fatta di libere volontà». Non risponderemmo particolarmente alla trita e ritrita obiezione della «Parola dei Socialisti», se non fosse la speranza ch'essa vorrà poi ricambiarci la cortesia spiegandoci l'indovinello con cui conchiude la sua nota, che è il seguente: «A noi del resto, per chi vuol capire, pare abbastanza significativa l'affermazione di 'Umanità Nova' e quindi ci riconfermiamo nel concetto nostro di libertà».

È purtroppo vero che gli interessi, le passioni, i gusti degli uomini non sono naturalmente armonici, e che dovendo vivere insieme in società è necessario che ciascuno cerchi d'adattarsi e conciliare i desideri suoi con quelli degli altri ed arrivare ad un modo di vivere e di agire che possa, nel miglior modo possibile, soddisfare se stesso e gli altri. Questo significa limitazione della libertà, e dimostra che *la libertà*, intesa nel senso assoluto, non potrebbe risolvere la questione di una volontaria e felice convivenza sociale.

La questione può essere risolta solo dalla solidarietà, dalla fratellanza, dall'amore, il quale fa sì che il sacrificio dei desideri inconciliabili con quelli degli altri si fa volontariamente e con piacere.

Ma quando si parla di libertà in politica e non in filosofia, nessuno pensa alla chimera metafisica dell'uomo astratto che esiste fuori dell'ambiente cosmico e sociale e che potrebbe come un dio fare *quello che vuole* nel senso assoluto della parola.

Quando si parla di libertà s'intende parlare di una società in cui nessuno potrebbe violentare gli altri senza incontrare valida resistenza, in cui soprattutto nessuno potrebbe accaparrare ed usare la forza collettiva per imporre la propria volontà agli individui ed alle stesse collettività che forniscono la forza.

L'uomo non è perfetto, d'accordo. Ma questo non è che una ragione di più, forse la ragione migliore, per non dare a nessuno i mezzi per «mettere i freni alla libertà individuale».

L'uomo non è perfetto. Ma dove trovare allora quegli uomini, non solo abbastanza buoni per convivere pacificamente con gli altri, ma capaci di regolare autoritariamente la vita degli altri? E se per ipotesi vi fossero, chi li designerebbe? S'imporrebbero da loro? Ma chi li garantirebbe dalla resistenza, dagli attentati dei «malvagi»? O li sceglierebbe «il popolo sovrano», quel popolo che è considerato troppo ignorante e troppo cattivo per vivere in pace, ma acquista d'un tratto tutte le buone qualità quando gli si domanda di scegliersi dei padroni?

Gli scrittori di «La Parola dei Socialisti» probabilmente si crederanno dotati di tutta la scienza e di tutta la virtù necessarie per governare, cioè per «mettere i freni» agli altri; ma a Livorno c'è dell'altra gente troppo zotica per riconoscer loro queste sublimi qualità. E allora?

Se essi aspirano ad essere dei tiranni, cerchino di assicurarsi la forza bruta necessaria per esserlo, e si preparino a tutte le resistenze, a tutte le ribellioni dello spirito di libertà. Oppure si persuadano che la società armonica non può nascere che dalle libere volontà, che liberamente si armonizzano sotto la pressione delle necessità della vita, e per soddisfare a quel bisogno di fratellanza e di amore, che fiorisce sempre fra gli uomini non appena sono liberi dal timore di essere sopraffatti e di mancare del necessario per sé e per la famiglia.

«Umanità Nova», 24 settembre 1920

Libertà di stampa e produzione cosciente

Noi abbiamo più volte detto che i tipografi dovrebbero rifiutarsi a comporre ed a stampare cose contrarie agli interessi della classe operaia, ed in generale tutto ciò che essi non trovano rispondente a giustizia e verità – ed insistiamo ancora su questo che dovrebbe essere considerato come debito d'onore da ogni tipografo che sente ch'egli è un uomo, con le sue idee e le sue passioni, e non già una semplice macchina per imbrattare la carta.

Noi abbiamo detto e ripetiamo: come gli altri operai dovrebbero rifiutarsi a fabbricar armi, a falsificare sostanze alimentari, a fare case che cadono e scarpe che si disfano alla prima pioggia, come, insomma, ogni lavoratore dovrebbe rifiutarsi a farsi complice del suo padrone per ingannare e defraudare il pubblico, così ogni tipografo dovrebbe considerare disonorevole il concor-

rere alla diffusione della menzogna ed alla difesa degli oppressori e degli sfruttatori del lavoro altrui.

Ma ecco che i più neri forcaioli sorgono indignati in nome... della libertà. «Bella libertà di stampa!», essi gridano. «Voi vi dite anarchici, ma vorreste la libertà solamente per voi; per gli altri la censura dei tipografi, il bavaglio, ecc.».

No, quei «liberali», che se potessero ci farebbero marcire nelle carceri per semplice reato di pensiero, quando non avessero fatti più concreti da addebitarci, con noi si sbagliano.

Noi lasceremmo loro piena e completa libertà di stampa, perché noi aborriamo ogni tirannia, anche se esercitata in nome del proletariato o del socialismo o dell'anarchia.

Noi crediamo nefasta ed assurda ogni censura perché crediamo che nessuno possa esser sicuro di possedere la verità, e che non vi è vera libertà senza la libertà dell'errore.

Ma verità o errore, ce lo permettano i giornalisti forcaioli, deve pagarli chi li professa.

Essi sono scrittori, e certamente scrivono (chi sa che sproposito sto per dire!) secondo la loro coscienza. Ammetterebbero essi che un direttore o un editore volesse far loro scrivere cose contrarie alle loro convinzioni?

E se essi si considererebbero disonorati quando per danaro scrivessero cose che in coscienza credono cattive, perché non sarebbe lo stesso per gli stampatori?

In una società quale noi la vorremmo tutti troverebbero gli strumenti di lavoro ed i mezzi per imparare a servirsene; ma nessuno potrebbe imporre agli altri di lavorare per lui e produrre cose che essi considerano inutili o dannose.

Quando gli operai tipografi si rifiutassero a servire la reazione, i reazionari potrebbero ancora stampare; ma dovrebbero imparare a farlo da loro, con le loro proprie mani.

Ci siamo spiegati?

«Umanità Nova», 26 settembre 1920

Ancora sulla rivoluzione in pratica

Il mio ultimo articolo sull'argomento ha attirato l'attenzione di parecchi compagni e mi ha procurato osservazioni e domande numerose.

Forse non fui abbastanza chiaro; forse anche disturbai le abitudini mentali di alcuni che più di tormentarsi il cervello amano adagiarsi sulle formule tradizionali e sono infastiditi da tutto ciò che li costringe a pensare.

In ogni modo io cercherò di spiegarmi meglio, contento se coloro a cui quello che dico sembra alquanto eretico vorranno intervenire nella discussione e concorrere a determinare un programma pratico di azione, che possa servirci di guida nei prossimi rivolgimenti sociali.

I nostri propagandisti si sono finora occupati principalmente della critica della società attuale e della dimostrazione della desiderabilità e della possibilità di un nuovo ordinamento sociale fondato sul libero accordo, in cui tutti potessero trovare, nella fratellanza e nella solidarietà e con la più completa libertà, le condizioni per il massimo sviluppo materiale, morale ed intellettuale. Essi cercavano anzitutto d'infiammare gli animi con la concezione di quello stato di perfezione individuale e sociale che altri chiama utopia e noi chiamiamo ideale, e compivano opera buona e necessaria perché stabilivano la meta verso la quale debbono tendere i nostri sforzi; ma erano (eravamo) deficienti e presso che incuranti nella ricerca delle vie e dei mezzi che a quella meta possono condurci. Ci occupammo molto della necessità di distruggere radicalmente le cattive istituzioni sociali, ma non prestammo sufficiente attenzione a quello che bisognava fare, o lasciar fare, di positivo, nell'atto e nell'immediato indomani della distruzione perché la vita degli individui e della società potesse continuare nel miglior modo possibile, pensando, o agendo come se pensassimo, che le cose si sarebbero accomodate da loro stesse, per legge naturale, senza il cosciente

intervento della volontà per indirizzare gli sforzi verso lo scopo prefisso. Ed a questo si deve probabilmente l'insuccesso relativo dell'opera nostra.

È tempo oramai di guardare il problema della trasformazione sociale in tutta la sua vasta complessità e cercare di approfondire il lato pratico della questione. La rivoluzione potrebbe avvenire domani, e noi dobbiamo metterci in grado di agire nel suo seno con la più grande efficacia possibile.

Poiché in questo transitorio momento la trionfante reazione c'impedisce di fare molto per allargare la propaganda in mezzo alle masse, utilizziamo il tempo per approfondire e chiarificare le nostre idee sul da farsi, intanto che cerchiamo di affrettare coi voti e con l'opera il momento di agire e di attuare.

Io mettevo a base delle mie osservazioni due principi.

Primo: l'anarchia non si fa per forza. Il comunismo anarchico, applicato in tutta la sua ampiezza e portante tutti i suoi benefici effetti, non è possibile se non quando grandi masse di popolo, che abbraccino tutti gli elementi necessari ad attuare una civiltà superiore alla presente, lo comprendano e lo vogliano. Si possono concepire dei gruppi selezionati, i cui membri vivano tra di loro e con gruppi consimili in rapporti di volontaria e libera comunanza, e sarà bene che ve ne siano e dovrà essere compito nostro il costituirne, per la sperimentazione e per l'esempio; ma questi gruppi non saranno ancora la società comunista anarchica e saranno piuttosto casi di devozione e di sacrificio in favore della causa, fino a quando non saranno riusciti a conglobare tutta, o gran parte, della popolazione. Non si tratterà dunque, l'indomani della rivoluzione violenta, se rivoluzione violenta deve essere, di attuare il comunismo anarchico, ma di avviarsi verso il comunismo anarchico.

Secondo: la conversione delle masse all'anarchia ed al comunismo – e nemmeno al più blando dei socialismi – non è possibile fino a che durano le attuali condizioni politiche ed economiche.

E siccome queste condizioni, che mantengono i lavoratori in schiavitù per il beneficio dei privilegiati, sono mantenute e perpetuate per mezzo della forza brutale, è necessario cambiarle violentemente per l'opera dell'azione rivoluzionaria di minoranze coscienti. Dunque, se è ammesso il principio che l'anarchia non si fa per forza, senza la volontà cosciente delle masse, la rivoluzione non può esser fatta per attuare direttamente ed immediatamente l'anarchia, ma piuttosto per creare le condizioni che rendano possibile una rapida evoluzione verso l'anarchia.

È stata spesso ripetuta la frase: «La rivoluzione sarà anarchica o non sarà». L'affermazione può sembrare molto «rivoluzionaria», molto «anarchica», ma in realtà è una sciocchezza, quando non è un mezzo peggiore dello stesso riformismo per paralizzare le buone volontà ed indurre la gente a star tranquilla, a sopportare in pace il presente, aspettando il paradiso futuro.

Evidentemente, «la rivoluzione anarchica» o sarà anarchica o non sarà. Ma non vi sono state rivoluzioni nel mondo, quando ancora non si concepiva la possibilità di una società anarchica? E non ve ne saranno più fino a quando le masse non saranno convertite all'anarchismo? E poiché non riusciamo a convertire all'anarchismo le masse abbruttite dalle condizioni in cui vivono, dobbiamo rinunciare ad ogni rivoluzione ed acconciarci a vivere in regime monarchico-borghese?

La verità è che la rivoluzione sarà quello che potrà essere, ed è nostro compito affrettarla il più che sia possibile e sforzarci perché essa sia il più radicale possibile.

Ma intendiamoci bene.

La rivoluzione non sarà anarchica, se come è purtroppo il caso, le masse non saranno anarchiche. Ma noi siamo anarchici, dobbiamo restare anarchici ed agire come anarchici, prima, durante e dopo della rivoluzione.

Senza gli anarchici, senza l'opera degli anarchici, se gli anar-

chici aderissero ad una qualsiasi forma di governo e ad una qualsiasi costituzione cosiddetta di transizione, la prossima rivoluzione invece di segnare un progresso della libertà e della giustizia ed un avviamento verso la liberazione integrale dell'umanità, darebbe luogo a nuove forme di oppressione e di sfruttamento forse peggiori delle attuali, o nella migliore ipotesi non produrrebbe che un miglioramento superficiale, in gran parte illusorio e completamente sproporzionato allo sforzo, ai sacrifici, ai dolori di una rivoluzione, quale quella che si annunzia per un avvenire più o meno prossimo.

Nostro compito dopo aver concorso ad abbattere il regime attuale è quello di impedire, o cercare d'impedire, che si costituisca un nuovo governo; o non riuscendovi, lottare almeno perché il nuovo governo non sia unico, non accentri nelle sue mani tutto il potere sociale, resti debole e vacillante, non riesca a disporre di sufficiente forza militare e finanziaria, e sia riconosciuto ed ubbidito il meno possibile. In tutti i casi, noi anarchici non dobbiamo mai parteciparvi, mai riconoscerlo e restare in lotta contro di esso come siamo in lotta contro il governo attuale.

Noi dobbiamo restare in mezzo alle masse, spingerle all'azione diretta, alla presa di possesso degli strumenti di produzione ed all'organizzazione del lavoro e della distribuzione dei prodotti, all'occupazione degli ambienti abitabili, all'esecuzione dei servizi pubblici senza aspettare deliberazioni od ordini di autorità superiori – e a quest'opera noi dobbiamo concorrere con tutte le nostre forze, e per questo cercare fin da ora di acquistare quante più cognizioni ci è possibile.

Ma se dobbiamo essere intransigenti nell'opposizione contro tutti gli organi di compressione e di repressione, contro tutto ciò che tende ad ostacolare con la forza la volontà popolare e la libertà delle minoranze, noi dobbiamo ben guardarci dal distruggere quelle cose e disorganizzare quei servizi utili che non possiamo sostituire in modo migliore.

Noi dobbiamo ricordarci che la violenza, necessaria purtroppo per resistere alla violenza, non serve per edificare niente di buono: che essa è la nemica naturale della libertà, la genitrice della tirannia e che perciò deve essere contenuta nei limiti della più stretta necessità.

La rivoluzione serve, è necessaria, per abbattere la violenza dei governi e dei privilegiati; ma la costituzione di una società di liberi non può essere che l'effetto della libera evoluzione.

Ed alla libertà dell'evoluzione, continuamente minacciata fino a che esisterà negli uomini sete di dominio e di privilegi, gli anarchici debbono vegliare.

Una questione di grande, di vitale importanza, anzi la questione che deve primeggiare nel pensiero dei rivoluzionari è quella dell'alimentazione.

Altra volta si era sparso il pregiudizio che i prodotti industriali e quelli agricoli fossero talmente abbondanti che si sarebbe potuto vivere a lungo sulle riserve ammassate, rimandando a più tardi, a trasformazione sociale compiuta, la nuova organizzazione della produzione. E questo pregiudizio aveva trovato fortuna in mezzo agli anarchici. Era un argomento di propaganda così allettante il poter dire: «La gente manca di tutto, mentre tutto abbonda ed i magazzini rigurgitano di ogni bene; la gente muore di fame ed il frumento marcisce nei granai». E poi le cose erano di tanto semplificate. Bastava un atto di espropriazione per assicurare il benessere a tutti: al resto c'era tempo a pensarci.

Disgraziatamente la verità è proprio l'opposto.

Tutto scarseggia, e basta una cattiva raccolta, o un disastro di qualche importanza, perché vi sia deficienza assoluta ed impossibilità di provvedere ai bisogni di tutti anche nei limiti che il capitalismo impone alle masse popolari.

È bensì vero che la possibilità di produrre, coi mezzi che oggi fornisce la meccanica, la chimica, l'organizzazione scientifica del lavoro, ecc., è ormai diventata quasi illimitata.

Ma altro è poter produrre, altro aver prodotto. Ed i proprietari ed i capitalisti, un po' per incapacità o indifferenza, e molto a causa del sistema il quale fa sì che spesso il profitto scema con l'abbondanza e cresce con la penuria, non sfruttano a sufficienza i mezzi di produzione che detengono, ed impediscono che altri li sfrutti.

A causa del disordine inerente all'economia individualistica, vi sono squilibri tra un posto ed un altro, crisi di sovrapproduzione, ecc. ma in totale la produzione generale è sempre sul margine della carestia.

«Umanità Nova», 14 ottobre 1922

La critica del naturalismo e del determinismo si accompagna alla critica nei confronti del positivismo, che in Kropotkin aveva trovato il suo alfiere anarchico più illustre. Anche rispetto a questa tradizione di pensiero, Malatesta opera un distacco critico, come viene messo in luce dalla sua lucida disamina del rapporto fra anarchia e scienza. Naturalmente Malatesta non è interessato a valutazioni strettamente epistemologiche, ma a demistificare il carattere ideologico – qui inteso come falsa coscienza – dello scientismo, ultima versione del dogmatismo moderno.

In cosa consiste, precisamente, questa mistificazione scientista? Consiste nell'assurda credenza dell'onnipotenza della scienza, nel fatto di credere ad essa come alla verità assoluta, nel sovrapporre, consciamente o inconsciamente, le proprie propensioni etiche, estetiche e politiche – che sono irrimediabilmente soggettive – all'ovvia precarietà dell'avanzamento scientifico, per sua natura sempre provvisorio e correggibile. Lo scientismo – veste ideologica della nuova fede – non va però confuso con la mentalità scientifica.

Questa incapacità della scienza di regolare la condotta degli

uomini le deriva dal suo carattere «neutro», dalla strutturale impossibilità di superare la sua natura quantitativa che non permette alcuna necessaria e diretta trasposizione dal sapere al volere, dalla conoscenza ai valori. E con ciò siamo al non-cognitivismo etico dovuto alla non inferibilità tra il piano della conoscenza e quello della morale.

Se la scienza non può indicare i criteri dell'agire etico, svolge però un ruolo fondamentale, che consiste precisamente nel mettere in luce i limiti fisico-oggettivi dell'azione umana. Riprendendo l'insegnamento bakuniniano, Malatesta riporta tutto il problema epistemologico al suo punto anarchico chiave: il rapporto tra necessità e libertà. Il che significa, in altri termini, che se la scienza non porta alla libertà è però il suo strumento più valido: la libertà, cioè, è inseparabile dalla consapevolezza dei suoi limiti oggettivi.

Per Malatesta il positivismo fu dunque un movimento culturale che, se ebbe l'indubbio merito di aver propagato la mentalità scientifica, trapassò poi dall'ambito della critica demistificante alla creazione di un nuovo dogmatismo altrettanto a-critico; una forma mentis, si badi bene, a cui non si sottrassero nemmeno i movimenti più rivoluzionari. La posizione epistemologica corretta, invece, deve essere data dal dubbio sistematico implicante la ricerca continua della verità qualunque essa sia, proprio perché la scienza non dà alcuna certezza definitiva. Vi è dunque un rapporto non univoco tra fede e scienza, tra volontà e sapere, tra certezza morale e dubbio conoscitivo.

Scienza e ideologia

«Idealismo» e «materialismo»

È stato mille volte constatato che gli uomini, prima di raggiungere la verità, o quel tanto di verità relativa raggiungibile nei vari momenti del loro sviluppo intellettuale e sociale, sogliono cadere nei più svariati errori guardando le cose ora da un lato ora dall'altro, e saltando così da un'esagerazione in un'altra opposta.

È un fenomeno di questo genere e che interessa altamente tutta la vita sociale contemporanea, ch'io voglio qui esaminare.

Pochi anni or sono tutti erano «materialisti». In nome di una «scienza», che era poi la dogmatizzazione di principi generali ricavati da troppo incomplete cognizioni positive, si pretendeva spiegare tutta la psicologia umana e tutta la travagliata storia dell'umanità coi semplici bisogni materiali elementari. Il «fattore economico» spiegava tutto: il passato, il presente e l'avvenire. Tutte le manifestazioni del pensiero e del sentimento, tutte le vicende della vita, amore ed odio, buone e cattive passioni, condizione della donna, ambizione, gelosia, orgoglio di razza, rap-

porti di ogni sorta tra individui e tra popoli, guerra e pace, sottomissione o rivolta di masse, costituzioni varie della famiglia e della società, regimi politici, religione, morale, letteratura, arte, scienza... tutto non era che semplice conseguenza del modo di produzione e distribuzione della ricchezza e dello strumento di lavoro prevalente in ciascuna epoca. E quelli che avevano una più larga e meno semplicistica concezione della natura umana e della storia erano considerati, tanto nel campo conservatore quanto in quello sovversivo, come gente arretrata e digiuna di «scienza».

Questo modo di vedere influiva naturalmente sulla condotta pratica dei partiti, e tendeva a far sacrificare ogni più nobile ideale agli interessi materiali, alle questioni economiche, spesso di meschinissima importanza.

Oggi la moda è cambiata. Oggi tutti sono «idealisti»: ognuno affetta di disprezzare «il ventre», e tratta dell'uomo come se fosse un puro spirito, per il quale il mangiare ed il vestirsi ed il soddisfare i bisogni fisiologici sono cose trascurabili, a cui non si deve prestare attenzione sotto pena di decadenza morale.

Io non intendo qui occuparmi di quei sinistri burloni per i quali l'«idealismo» non è che ipocrisia e strumento d'inganno: del capitalista che predica agli operai il sentimento del dovere e lo spirito di sacrificio per potere senza resistenza ridurre i salari ed aumentare il proprio profitto; del «patriota» che, tutto inferorato di amor di patria e di spirito nazionale, divora la patria propria e, se può, quella degli altri; del militare che per la gloria e l'onore della bandiera sfrutta i vinti, e li opprime e li calpesta.

Io parlo per la gente sincera; e specialmente per quei nostri compagni che, avendo visto che la lotta per i miglioramenti economici aveva finito con l'assorbire tutta l'energia delle organizzazioni operaie fino a spegnere ogni potenzialità rivoluzionaria, e vedendo ora tanta parte del proletariato lasciarsi strappare docilmente ogni traccia di libertà e baciare, sia pure a controtipo, il bastone che lo percuote per la vana speranza di ottenere

lavoro assicurato e paga buona, mostrano tendenza ad abbandonare per disgusto ogni preoccupazione ed ogni lotta economica e restringere, o elevare se si vuole, tutta la nostra attività nel campo dell'educazione e della lotta propriamente rivoluzionaria.

Il problema principale, il bisogno fondamentale, è quello della libertà, essi dicono; e la libertà non si conquista e non si conserva se non attraverso lotte faticose e sacrifici crudeli. Occorre dunque che i rivoluzionari non diano importanza alle piccole questioni di miglioramenti economici, combattano l'egoismo prevalente nelle masse, propaghino lo spirito di sacrificio e anziché promettere la cuccagna, ispirino nelle folle il santo orgoglio di soffrire per una causa nobile.

Perfettamente d'accordo; ma non esageriamo.

La libertà, la libertà piena e completa, è certamente la conquista essenziale, perché essa è la consacrazione della dignità umana, ed è il mezzo unico per il quale si possono e si debbono risolvere i problemi sociali a vantaggio di tutti. Ma la libertà è parola vuota se non è accompagnata dalla potenza, cioè dai mezzi per esercitare liberamente la propria attività.

La massima «chi è povero è schiavo» resta sempre vera, per quanto sia egualmente vera l'altra massima che «chi è schiavo è o diventa povero, e perde tutte le migliori caratteristiche dell'essere umano».

I bisogni materiali, le soddisfazioni della vita vegetativa sono bensì cose di ordine inferiore e magari disprezzabili, ma sono la base necessaria di ogni vita superiore, morale ed intellettuale. Mille motivi di natura diversa muovono l'uomo e determinano il corso della storia; ma... bisogna mangiare. «Prima vivere e poi filosofare».

Un po' di tela, un po' di olio e un po' di terre colorate sono per il nostro senso estetico ben misera cosa di fronte ad un quadro di Raffaello; ma senza quelle cose materiali e relativamente senza valore Raffaello non avrebbe potuto realizzare il suo sogno di bellezza.

Io sospetto che gli «idealisti» siano tutte persone che mangiano ogni giorno ed hanno sempre una ragionevole sicurezza di poter mangiare il giorno seguente; ed è naturale che sia così, perché per poter pensare, per poter aspirare a cose più elevate è indispensabile un certo minimo, sia pure bassissimo, di benessere materiale. Vi sono stati e vi sono uomini che si sono elevati ai più alti fasti del sacrificio e del martirio, uomini che affrontano serenamente la fame e la tortura e continuano a lottare per la loro idea, eroicamente, tra le più terribili sofferenze; ma sono uomini che si sono sviluppati in condizioni relativamente favorevoli ed hanno potuto accumulare una somma di energia latente che agisce poi quando il bisogno lo richiede. Almeno questa è la regola generale.

Io frequento da lunghi e lunghi anni organizzazioni operaie, gruppi rivoluzionari, società educative ed ho visto sempre che i più attivi, i più zelanti erano quelli che si trovavano in meno tristi condizioni e che erano attratti, più che dal bisogno proprio, dal desiderio di cooperare ad un'opera buona e sentirsi nobilitati da un ideale. I veri e maggiori miserabili, quelli che sembrerebbero più direttamente e più immediatamente interessati ad un cambiamento di cose, o erano assenti o vi rappresentavano una parte passiva. Ricordo come era difficile e sterile la propaganda in certe piaghe d'Italia, trenta o quarant'anni or sono, quando i lavoratori dei campi e buona parte degli operai di città vivevano in condizioni veramente animalesche, che vorrei credere definitivamente sorpassate, quantunque oggi non sarebbe senza ragione il temerne il ritorno. Come ho visto movimenti popolari provocati dalla fame calmarsi d'un tratto con l'apertura di qualche «cucina economica» e la distribuzione di un po' di soldoni.

Da tutto questo deduco che innanzi tutto sta l'idea che deve animare la volontà, ma che ci vogliono certe condizioni perché l'idea possa nascere ed agire.

Quindi resta riconfermato il nostro vecchio programma che proclama l'indissolubilità dell'emancipazione morale, politica ed

economica e la necessità di mettere la massa in condizioni materiali tali che permettano lo sviluppo dei bisogni ideali.

Lottare per l'emancipazione integrale, aspettando e preparando il giorno in cui essa sarà possibile, strappare al governo ed ai capitalisti tutti quei miglioramenti politici ed economici che possono migliorare per noi le condizioni della lotta ed aumentare il numero di coloro che lottano coscientemente. E perciò strapparli con mezzi che non implichino il riconoscimento degli ordini attuali e preparino le vie dell'avvenire.

Propagare il sentimento del dovere e lo spirito di sacrificio: ma ricordarsi che l'esempio è la migliore delle propagande e che mal si può pretendere dagli altri quello che non si fa noi stessi.

«Pensiero e Volontà», 15 gennaio 1924

La fede e la scienza

Nel nostro numero del 15 agosto parlando di *Riforma religiosa*, in una nota all'articolo in cui il compagno Benigno Blasco si occupava della propaganda protestante della rivista «Coscientia», io dicevo:

Noi [alla religione] non ci crediamo; e non possiamo perciò fondare la nostra morale sopra ciò che riteniamo una menzogna, sia quella cattolica, sia quella protestante. Se «Coscientia» potesse darci la fede! Ma come potrebbe fare? Noi vorremmo delle prove, e dubitiamo che ci si possa provare la verità dei dogmi cristiani.

«Coscientia» trova che io ho messo «crudamente la questione in termini precisi» e a sua volta risponde:

«Coscientia», se non può dar la fede, può dare questa risposta. Esistono due mentalità: 1. la *dogmatica* che crede di aver trovato la verità

definitiva, riposa in essa, non ha travaglio o inquietudine di nuove ricerche e giudica quanto è al di fuori di essa come *superstizione, prodotto inferiore*, ecc. Esempi ne sono la mentalità cattolica e quella giusnaturalistica che è una proiezione caricaturata di questa. Al dogma dell'infallibilità del Papa corrisponde esattamente quello dell'infallibilità della Scienza. Molti anarchici hanno questa mentalità ed essa appare in modo chiarissimo nella richiesta *di prova dei dogmi cristiani* che ci fa Malatesta (ecco il dogma della prova). 2. la mentalità critica: questa, esclusivamente moderna, vive dubitando; la fede non è mai definitiva o posseduta sì che non si cerchi un maggiore possesso e il valore di essa sta nella volontà di essa, nel faticoso acquisto, così come il liberalismo non è in un programma politico ma in sé, così come la filosofia è nel filosofare. Questa è la scoperta religiosa di Calvino, filosofica di Hegel, politica di Stuart Mill, tutta insomma di un'altra cultura, la quale ha anche essa miscredenti, ma di un altro genere e meno miscredenti di quanto si creda. Croce, per esempio, non chiederà mai le prove della divinità di Cristo.

Posto questo, appar chiara la difficoltà per una mentalità dogmatica di comprendere la mentalità critica che fu la via ad esser quel che siamo. Bisognerebbe dubitare delle proprie idee, e questo non è intenzione di M. di cui conosciamo il tenace attaccamento ai suoi principi, nelle ore tristi e serene.

Insomma qui è questione di volontà e di disposizione; quella che Pascal chiamava volontà di credere prima di essere questione di fede.

Questa è la risposta, forse un po' lunga ma non inutile a mettere in chiaro i termini di certi dissidi.

«Coscientia» mi giudica male. Checché possano pensarne altri anarchici, io respingo tanto il *giusnaturalismo* del Settecento, quanto lo *scientificismo* dell'Ottocento; e soprattutto non sono un dogmatico. Io non credo nell'infallibilità della Scienza, né nella sua capacità di tutto spiegare, né alla sua missione di regolare la condotta degli uomini, come non credo nella infallibilità del Papa, nella Morale rivelata e nell'origine divina della Sacra Scrittura.

Io credo solo nelle cose che possono essere provate; ma so benissimo che *le prove* sono cosa relativa e possono, e sono infatti, continuamente superate ed annullate da altri fatti provati; e quindi credo che il dubbio debba essere la posizione mentale di chiunque aspira ad avvicinarsi sempre più alla verità, o almeno a quel tanto di verità che è possibile raggiungere.

«Coscientia» dice che bisogna avere la *volontà di credere*, confessando così che la fede è un fenomeno di autosuggestione senza alcuna corrispondenza nella realtà obbiettiva. E perciò non vuol sentir parlare di prove e trova che sia segno di mentalità dogmatica il domandarne, mentre poi sarebbe segno di mentalità critica il credere, naturalmente senza prove, che vi sia un Dio che ha creato il mondo dal nulla, che questo Dio si è scisso in tre persone e ne ha mandata una, il figlio Gesù, a redimere l'umanità, ecc.

A me questa pare una mentalità da devoti di S. Gennaro! Io alla *volontà di credere*, che non può essere che la volontà di annullare la propria ragione, oppongo la *volontà di sapere*, che lascia aperto innanzi a noi il campo sterminato della ricerca e della scoperta. Io, come ho già detto, ammetto solo ciò che può essere provato in modo da soddisfare la mia ragione – e lo ammetto solo *provvisoriamente*, relativamente, in attesa sempre di nuovi veri, più veri di quelli finora acquisiti.

Niente *fede* dunque, nel senso religioso della parola.

Accade anche a me di dire che ci vuole la fede, di dire che nella lotta per il bene ci vogliono gli uomini di fede sicura, che stiano fermi nelle bufere come «torre che non crolla giammai la cima per soffiare di venti». E c'è perfino un giornale anarchico che, ispirandosi evidentemente a questo bisogno, s'intitola «Fede!». Ma qui si tratta di un altro significato della parola. Qui fede significa volontà ferma e forte speranza, e non ha nulla di comune con la cieca credenza in cose che appaiono o incomprendibili o assurde.

Ma come concilio io questa incredulità nella religione e

questo dubbio, direi sistematico, nei risultati definitivi della scienza, con una norma morale e con la ferma volontà e la forte speranza di realizzare il mio ideale di libertà, di giustizia, di fratellanza umane?

Gli è che io non metto la scienza dove la scienza non c'entra.

Compito della scienza è di scoprire e di dire il fatto e le condizioni nelle quali il fatto necessariamente si produce e si ripete: di dire cioè quello che è e che necessariamente deve essere, e non già quello che gli uomini desiderano e vogliono. Essa s'arresta dove finisce la fatalità e comincia la libertà. Serve all'uomo perché lo previene dal perdersi in chimere impossibili, e nello stesso tempo gli fornisce i mezzi per allargare il tempo spettante alla libera volontà: capacità di volere che distingue gli uomini, e forse in gradi diversi tutti gli animali, dalle cose inerti e dalle forze incoscienti.

È in questa facoltà di volere che bisogna cercare le fonti della morale, le regole della condotta.

«Pensiero e Volontà», 15 settembre 1924

Fra le nebbie della filosofia

Ho tardato a rispondere al mio gentile e dotto contraddittore di «Coscientia». A lui non importerà nulla, ed i lettori mi perdoneranno facilmente il ritardo, visto che in questi momenti turbolenti la questione non è davvero di palpitante attualità.

Nullameno non mi pare inutile il tentare di mettere le cose in chiaro. Il g.g. di «Coscientia» mi aveva qualificato di «mentalità dogmatica». Io risposi ed egli replica dicendo che la mia risposta lo conferma nell'opinione che io ho una «mentalità scientificista». Crede egli dunque che le due opposte qualifiche significano la stessa cosa?

Io protesto contro la qualifica di dogmatico, perché, fermo e

deciso in quello che *voglio*, sono sempre dubbioso in quello che so e penso che, per quanti sforzi si siano fatti per comprendere e spiegare l'universo, non si sia finora raggiunto, nonché la certezza, nemmeno una probabilità di certezza – e non so se l'intelligenza umana potrà mai arrivarci.

Invece, la qualifica di mentalità scienziata non mi dispiace affatto e sarei lusingato di meritarsela; poiché la mentalità scienziata è quella che ricerca la verità con metodo positivo, razionale e sperimentale, non s'illude mai di aver trovato la Verità assoluta e si contenta di avvicinarsi faticosamente, scoprendo delle verità parziali, che considera sempre come provvisorie e rivedibili. Lo scienziato, quale secondo me dovrebbe essere, è quello che esamina i fatti e ne trae le logiche conseguenze quali che esse siano, in opposizione a coloro che si foggiano un sistema e poi ne cercano la conferma nei fatti e per trovarla inconsciamente scelgono i fatti che loro convengono trascurando gli altri e magari sforzano e travisano la realtà per serrarla nei ceppi delle loro concezioni. Egli adopera delle *ipotesi da lavoro*, vale a dire fa delle supposizioni che gli servono di guida e di sprone nelle sue ricerche, ma non resta vittima dei suoi fantasmi, pigliando, a forza di servirsene, per verità dimostrate le sue supposizioni e generalizzando ed elevando a legge, con arbitraria induzione, ogni fatto particolare che convenga alla sua tesi.

Lo *scientificismo* che io respingo e che, provocato ed alimentato dall'entusiasmo che seguì le scoperte veramente meravigliose fatte in quel torno di tempo nel campo della fisico-chimica e della storia naturale, dominò le menti nella seconda metà del secolo passato, è il credere che la scienza sia tutto e possa tutto; è l'accettare come verità definitive, come dogmi, ogni scoperta parziale; è il confondere la Scienza con la Morale, la Forza nel senso meccanico della parola, che è una entità definibile e misurabile, con le forze morali, la Natura con il Pensiero, la Legge naturale con la Volontà. Esso conduce logicamente al fatalismo, cioè alla negazione della volontà e della libertà.

Il g.g. dice che bisognerebbe discutere il mio articolo frase per frase, il che sarebbe troppo lungo, e perciò si limita a mettermi dei quesiti, perché io mi convinca come la sua impostazione dei problemi sia lontana dalla mia. Ne ero già convinto; ma ecco: io dicevo di non credere nell'origine divina della Sacra Scrittura, ed egli risponde: «Ma che intende Malatesta per Sacra Scrittura? La carta e le parole stampate?». No, io non arrivo a supporre che g.g. creda che il Padre Eterno abbia, sul Monte Sinai o altrove, scritto sopra un papiro i libri santi; ma crede egli, sì o no, che la Bibbia sia d'ispirazione divina e non già una raccolta di leggende e di poesie, qualche cosa come il folklore del popolo ebreo?

Ma g.g. continua:

Che cosa intende M. per *origine divina*? Se per divino ammette ciò che è assoluto, non empirico, M. riconoscerà che per lo meno la Coscienza è di origine divina in quanto permette a lui, Malatesta, di asserire con sicurezza assoluta alcune cose (la cosiddetta realtà obbiettiva, la *prova* come norma di verità, ecc.). Ebbene chi ha rivelato la divinità della coscienza se non il Vangelo? e cos'è la verità del Vangelo, se non una *esperienza* di coscienza?

Rispondo prima di tutto che io non ho mai detto di avere «sicurezza assoluta» di cosa alcuna (ho anzi detto precisamente il contrario), e poi che non capisco che cosa è questa origine divina della coscienza. A Dio, inteso come essere cosciente e volente, creatore e regolatore del Mondo io non ci credo, e l'Assoluto non so che cosa sia. Ci crede g.g. ad un Dio personale, e comprende egli che cosa sia l'Assoluto? Se sì, beato lui, ma io gli sarei molto obbligato se volesse darmi una risposta precisa ed intelligibile – intelligibile, intendo, per una mente così poco filosofica come la mia. E così se volesse spiegarmi come mai è il Vangelo che ha rivelato la *divinità* della coscienza; e che significa il dire che il Vangelo è una esperienza di coscienza! Questo è un linguaggio veramente troppo ermetico, troppo misterioso per me:

capirei meglio se *g.g.* mi dicesse se egli crede che Cristo era un dio e che il Vangelo è parola divina, anziché un racconto (storico o leggendario importa poco) in cui si trovano delle massime morali già predicate da religioni anteriori. La frase «la verità del Vangelo è una esperienza di coscienza», pur nella sua oscurità, mi fa pensare che *g.g.* è cristiano non già perché è convinto della verità del Cristianesimo, ma perché vi *vuole* credere: questione di gusto allora, e come è risaputo sui gusti non si discute.

g.g. dice che io riduco la volontà di credere all'autosuggestione. Siamo esatti. Io dissi che la fede (non la volontà di credere, ma il credere) è un fenomeno di autosuggestione. La volontà di credere mi pare piuttosto un autolesionismo mentale, una volontà di diminuire se stesso, la propria personalità, la propria dignità intellettuale.

g.g. per confutarmi tira in campo Paolo, Agostino e Manzoni che contrappone ai devoti di S. Gennaro a cui io avevo accennato, e mi accusa di credere, con Lombroso, che il genio è follia. Ho il sospetto che dei tre almeno uno, Agostino, si sentirebbe onorato di essere paragonato ai devoti di S. Gennaro che non s'imbarazzano di ragionare ed hanno la fede ingenua, cieca, vale a dire la vera fede. Ma che importa? Io non mi lascio guidare da Paolo, Agostino o Manzoni più che da Lombroso, e non amo, anche perché sono poco erudito, che invece di buone ragioni mi si tirino fuori dei grandi nomi. Preferirei che *g.g.* mi spiegasse come da quello che ho detto mi si possa attribuire una qualsiasi approvazione delle fantasticherie sedicenti scientifiche del Lombroso.

I geni sono rari, ma se ne trovano fra tutte le confessioni e malgrado tutte le confessioni, ed il fatto che essi possono autosuggestionarsi e magari essere sciocchi in un ramo dell'attività mentale, non infirma la loro genialità in un altro ramo. Newton fu un genio, e non precisamente perché commentava la Bibbia; fu un genio Leonardo da Vinci e non già perché era cattolico, se pure lo era.

Tutti i grandi credenti che *g.g.* può citare, ed in qualunque religione credessero, o credevano per suggestione ricevuta nell'infanzia, così per abitudine, senza ragionarci su, oppure perché *volevano credere* e si autosuggerivano fino al punto di credere davvero.

Siccome io avevo opposto la *volontà di sapere* alla *volontà di credere*, *g.g.* domanda: «Ma che differenza passa tra sapere e credere? tra ragione e fede? Chi crede nella ragione non fa atto di fede nella ragione?».

Già, per chi crede nell'infallibilità della ragione, ma non per chi si contenta della ragione perché è la sola arma, imperfetta quanto si voglia, che abbiamo per controllare la nostra fantasia e sistemare le nostre sensazioni.

Ammetto volentieri che, a causa della nostra ignoranza e della nostra incapacità – non so se temporanea o perpetua – di comprendere quello che si chiama causa prima, cosa in sé, ecc., ecc., noi siamo costretti per necessità intellettuali e per necessità pratiche ad ammettere molte cose che non comprendiamo e a ragionare ed agire come se vi credessimo; e perciò, se questo può fare piacere a *g.g.* oltre a dire *volontà di sapere dirò anche volontà di credere il meno possibile*, cioè volontà di apprendere e di comprendere sempre di più.

In ultimo *g.g.* vuol farmi credere nella creazione dal nulla e nella trinità, e siccome ha il sospetto che il Quarto Evangelo non basta a persuadermi, mi rimanda a Hegel.

Grazie tanto! Hegel aveva tanta fantasia da poterne creare cento di mondi e dividere la divinità in tremila anzi che in tre persone – e poi era tanto oscuro che quello che non creava lui glielo possono far creare gli interpreti. Del resto io stesso, che non sono un Hegel (me ne guardi Iddio!), se mi mettessi a fantasticare ne potrei crear tante di cose. Ma sarebbero poi sempre vane fantasticherie.

Conclusioni.

Tra me e *g.g.* c'è una differenza tale di mentalità che non possiamo riuscire ad accordarci e forse nemmeno a comprenderci.

Io sono cosciente della mia ignoranza e la confesso a me stesso ed agli altri; *g.g.*, come la più parte dei filosofi, ha una ripugnanza istintiva a dire *non so*. Io amo la luce e trovo che non ve n'è mai abbastanza; *g.g.* si compiace fra le nebbie.

Ed io non dico che coloro i quali tra le nebbie si compiaciono non possono fare opera utile all'avanzamento dello spirito umano. Anche brancolando nel buio si possono fare delle scoperte. Sono perciò da ammirare quegli audaci che si slanciano nelle alte sfere della metafisica; ma bisogna che essi si rendano conto che stanno nel buio e non s'illudano di veder chiaro là dove non vi è filo di luce. Che altrimenti invece di essere dei pionieri del pensiero saranno degli sterili sognatori e non produrranno che dei devoti di S. Gennaro... o di Hegel.

«Pensiero e Volontà», 1° novembre 1924

Scienza e anarchia

La definizione che il Kropotkin dà dell'anarchia e che il Napolitano riporta come cosa che non ha nemmeno bisogno di essere discussa, quantunque accettata con poco spirito critico da molti anarchici a causa del grande e meritato prestigio dell'autore e del suo accordo con le idee scientifiche e filosofiche che prevalevano quando l'anarchismo incominciò a propagarsi, sembra a me erronea e nociva: erronea perché confonde cose di natura diversa, nociva perché costringe anche gli anarchici che l'accettano a dibattersi in quelle contraddizioni che infirmano i ragionamenti di tutti, o quasi tutti, i pensatori delle scuole positiviste e naturalistiche quando si occupano di questioni morali.

Kropotkin nel suo tentativo di fissare «il posto dell'anarchia nella scienza moderna» trova che «l'anarchia è una concezione dell'universo basata sull'interpretazione meccanica dei fenomeni che abbraccia tutta la natura, non esclusa la vita della società».

Questa è filosofia, accettabile o meno, ma certamente non è né scienza, né anarchia.

La scienza è la raccolta e la sistemazione di ciò che si sa, o si crede sapere: dice il fatto e cerca di scoprire la legge del fatto, cioè le condizioni nelle quali il fatto necessariamente avviene e si ripete. Essa soddisfa certi bisogni intellettuali ed è nello stesso tempo strumento validissimo di potenza. Mentre indica nelle leggi naturali il limite all'arbitrio umano, accresce la libertà effettiva dell'uomo dandogli modo di volgere quelle leggi a proprio vantaggio. Essa è uguale per tutti e serve indifferentemente per il bene o per il male, per la liberazione come per l'oppressione.

La filosofia può essere una spiegazione ipotetica di quello che si sa, o un tentativo d'indovinare quello che non si sa. Essa pone i problemi che sfuggono, almeno finora, alla competenza della scienza ed immagina delle soluzioni che per non essere, allo stato attuale delle cognizioni, suscettibili di prove, variano e si contraddicono da filosofo a filosofo. Essa, quando non diventi un gioco di parole ed un fenomeno d'illusionismo, può essere di sprone e di guida alla scienza, ma non è la scienza.

L'anarchia, invece, è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi e non realizzarsi secondo la volontà umana. Essa profitta dei mezzi che la scienza fornisce all'uomo nella lotta contro la natura e contro le volontà contrastanti; può profittare dei progressi del pensiero filosofico, quando essi servano ad insegnare agli uomini a ragionare meglio ed a meglio distinguere il reale dal fantastico; ma non può esser confusa, senza cadere nell'assurdo, né con la scienza, né con un qualsiasi sistema filosofico.

Ma vediamo se realmente «la concezione meccanica dell'universo» spiega i fatti conosciuti.

Vedremo poi se essa possa almeno conciliarsi, coesistere logicamente con l'anarchismo o infatti con qualsiasi aspirazione ad uno stato di cose diverso da quello che esiste.

Principio fondamentale della meccanica è la conservazione dell'energia: niente si crea e niente si distrugge.

Un corpo non può cedere del calore ad un altro senza raffreddarsi di altrettanto; una forma di energia non può trasformarsi in un'altra (movimento in calore, calore in elettricità o viceversa, ecc.) senza che quello che si acquista in un modo si perda in un altro. Insomma in tutta la natura fisica si verifica quello stesso volgarissimo fatto che se uno ha dieci soldi e ne spende cinque, gliene restano solamente cinque e niente di più o di meno.

Invece, se uno ha un'idea la può comunicare ad un milione di persone senza perderci nulla, e l'idea più si propaga e più acquista forza ed efficienza. Un maestro insegna agli altri quello che sa, e non diventa perciò meno sapiente, anzi nell'insegnare apprende meglio ed arricchisce la sua mente. Se un grano di piombo lanciato da mano omicida tronca la vita di un uomo di genio, la scienza potrà spiegare quel che diventano tutti gli elementi materiali, tutte le energie fisiche che esistevano nell'ucciso quando era in vita e dimostrare che dopo che il cadavere si è disfatto nulla resta di lui nell'antica forma, ma che nello stesso tempo nulla si è perduto materialmente perché ogni atomo di quel corpo si ritrova con tutte le sue energie in altre combinazioni. Ma le idee che quel genio ha lanciato nel mondo, le invenzioni ch'egli ha fatte restano e si propagano e possono essere una forza enorme; mentre d'altra parte quelle idee che ancora maturavano in lui e che si sarebbero sviluppate se egli non fosse stato ucciso, sono perdute e non si ritrovano più.

Può la meccanica spiegare questa potenza, questa qualità specifica dei prodotti mentali?

Non mi si domandi, per carità, di spiegare io in altro modo il fatto che la meccanica non riesce a spiegare.

Io non sono filosofo; ma non c'è bisogno di essere filosofi per vedere certi problemi che più o meno tormentano tutte le menti pensanti. Ed il non sapere risolvere un problema non obbliga uno ad accettare delle soluzioni che non lo soddisfano... tanto più che le soluzioni offerte dai filosofi sono tante e si contraddicono l'una con l'altra.

Ed ora vediamo se il «meccanicismo» è conciliabile con l'anarchismo.

Nella concezione meccanica (come d'altronde nella concezione teistica) tutto è necessario, tutto è fatale, niente può essere differente da quello che è.

Infatti se nulla si crea e nulla si distrugge, se la materia e l'energia (qualunque cosa esse possano essere) sono quantità fisse sottoposte a leggi meccaniche, tutti i fenomeni sono collegati in modo inalterabile.

Kropotkin dice: «Poiché l'uomo è una parte della natura, poiché la sua vita personale e sociale è pure un fenomeno della natura – allo stesso modo della crescita di un fiore, o dell'evoluzione della vita nelle società delle formiche e delle api – non vi è nessuna ragione perché passando dal fiore all'uomo e da un villaggio di castori ad una città umana, noi dobbiamo abbandonare il metodo che ci aveva servito così bene fino allora per cercarne un altro nell'arsenale della metafisica». E già il grande matematico Laplace, alla fine del secolo decimottavo aveva detto: «Essendo date le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, un'intelligenza abbastanza vasta conoscerebbe il passato e l'avvenire tanto bene quanto il presente».

Questa è la pura concezione meccanica; tutto ciò che è stato doveva essere, tutto ciò che è deve essere, tutto ciò che sarà dovrà essere necessariamente, fatalmente, in tutti i minimi particolari di posizione e di movimento, di intensità e di velocità.

In tale concezione, che significato possono avere le parole «volontà», «libertà», «responsabilità»? E a che servirebbe l'educazione, la propaganda, la ribellione? Non si può modificare il corso predestinato degli avvenimenti umani come non si può modificare il corso degli astri o «la crescita di un fiore». E allora?

Che c'entra l'anarchia?

Ebbero voga tra gli anarchici le dichiarazioni che un compagno francese (Etiévant) pronunciò in sua difesa innanzi ad un tribunale di Parigi. Egli avrebbe potuto limitarsi a far la critica della società, a dimostrare che se delitto aveva commesso egli vi era stato indotto, forzato dalle circostanze, e che la massima responsabilità spettava ad altri che a lui. Ma il nostro povero compagno, che più tardi cadde vittima della brutalità poliziesca, era intinto di filosofia e volle dimostrare, da buon determinista, che non lo si poteva dichiarare responsabile e punirlo, perché egli non era un libero agente, visto che tutto in natura è necessario e pre-determinato.

Un giudice di cattivo cuore, ma di spirito sveglio, avrebbe potuto rispondergli: «Avete ragione, io non posso giustamente punirvi e nemmeno biasimarvi per le ragioni che così bene avete esposte; ma per le stesse ragioni non è responsabile il prete che vi ha ingannato, il padrone che vi ha affamato, lo sbirro che vi ha torturato – e non sono responsabile io che vi mando in galera o alla ghigliottina. Tutto quello che avviene deve avvenire».

Ancora una volta, che c'entra l'anarchia in tutto questo? I sistemi filosofici sono innumerevoli e, come tutto ciò che non ha una base positiva, seguono anche la moda. Sul finire del secolo passato era di moda il materialismo, oggi è di moda l'idealismo, domani chi sa che cosa c'inventeranno i signori filosofi.

Bisognerebbe dunque che quelli che, come fece Kropotkin, affrontano per l'anarchia persecuzioni e martiri, quelli che sono

anarchici perché amano e soffrono e si ribellano all'ingiustizia ed all'oppressione, aspettassero che scienziati e filosofi abbiano spiegato davvero quest'immenso mistero che è l'universo?

Si può essere anarchici qualunque sia il sistema filosofico che si preferisce. Vi sono anarchici materialisti come ve ne sono di spiritualisti, ve ne sono di monisti e di pluralisti, ve ne sono di agnostici e vi sono di quelli, come me, che senza nulla pregiudicare sui possibili sviluppi futuri dell'intelletto umano, preferiscono dichiararsi semplicemente ignoranti.

Certamente non si capisce come si può conciliare certe teorie con la pratica della vita.

La teoria meccanicista, al pari di quella teistica e panteistica, porterebbe logicamente all'indifferenza ed all'inazione, all'accettazione supina di tutto ciò che è, nel campo morale come in quello materiale.

Ma per fortuna le concezioni filosofiche hanno poca o nessuna influenza sulla condotta.

E i materialisti e «meccanicisti», in barba alla logica, si sacrificano spesso per un ideale. Come del resto fanno i religiosi che credono nelle gioie eterne del paradiso, ma pensano a star bene in questo mondo, e quando sono malati hanno paura di morire e chiamano il medico. Così come la povera mamma che perde un figliolo: crede di esser sicura che il suo bimbo è diventato un angelo e l'aspetta in paradiso... ma intanto piange e si dispera.

«Pensiero e Volontà», 1° luglio 1925

Ancora su scienza e anarchia (nota all'articolo di Hz.)

Ringrazio per i complimenti e rispondo.

Ciò che dice Kropotkin nella conferenza (del 6 marzo 1896), a cui si riferisce il nostro compagno norvegese Hz., non spiega e non giustifica l'idea, per me arbitraria ed assurda, che l'anar-

chia sia «una concezione dell'universo basata sull'interpretazione meccanica dei fenomeni».

Si tratta di oscure e contestabili analogie fra la vita sociale e certi fatti (o supposti fatti) del mondo fisico e biologico che Kropotkin deve aver messi là perché allora era di moda il ficcare in ogni cosa «la Scienza», senza annettervi egli stesso grande importanza, visto che comincia col dire: «Prendo alcuni esempi elementari nel campo delle scienze naturali non per *dedurne le nostre idee sociali* – siamo ben lontani da ciò – ma semplicemente per far meglio risultare certi rapporti più facili a capirsi nei fenomeni constatati dalle scienze esatte che cercandone gli esempi nei fatti così complessi delle società umane». Ed infatti, pagato il tributo alla moda dell'ora, egli, di botto, senza apparente legame logico, passa a difendere l'anarchia con argomenti derivati dal desiderio di giustizia, di libertà, di benessere per tutti, che nulla hanno da fare con le scienze naturali.

Del resto, se si volesse esaminare con rigore quello che Kropotkin dice nella citata conferenza, bisognerebbe arrivare alla conclusione che egli stesso era in fondo tutt'altro che un *meccanicista*. «Nulla», egli dice, «di prestabilito in ciò che noi chiamiamo armonia della natura. Il caso degli urti e degli scontri è stato sufficiente per stabilirla». Dunque *il caso?!* Ma come si può concepire che qualche cosa avvenga per caso senza supporre un agente libero, una forza che, senza causa anteriore, sopravvenga ad alterare l'equilibrio statico e dinamico di già esistente?

E poi, che cosa è questa *armonia della natura*, questo *ordine naturale*, a cui tanto spesso fanno appello gli anarchici che s'ispirano alle idee di Kropotkin? Che cosa hanno di comune quell'armonia e quell'ordine con *l'armonia sociale* che è lo scopo vero dell'anarchismo?

La Natura edifica e distrugge, fa nascere, fa soffrire e fa morire, crea la vita e fa in modo che essa non può mantenersi se non distruggendo altre vite. Naturale è l'amore e la gioia come è naturale l'odio ed il dolore; naturale è l'abbondanza come è

naturale la sterilità e la miseria; naturale lo schiacciamento del debole da parte del forte; naturale l'uragano, il terremoto, il cancro, la tubercolosi... Affé mia che quest'ordine naturale somiglia ben più all'ordine borghese che a quello che vogliamo noi! Tutto ciò che esiste ed avviene indipendentemente dalla volontà e dall'opera degli uomini è naturale e risponde forse ad una necessità meccanica; ma non è certamente *armonico*, almeno nel senso che noi diamo alla parola armonia, quando l'invochiamo per la salvezza e la felicità degli uomini.

Hz. trova a ridire sul principio, generalmente accettato nel campo delle scienze fisiche, della conservazione dell'energia, ed osserva che «una candela accesa ne può accendere altre mille senza perciò consumarsi più presto e che una macchina non si consuma più presto se fa un lavoro utile che se si muove per nulla».

Io, pur non comprendendo troppo, non mi scandalizzerei certamente se uno negasse il detto principio della conservazione dell'energia, vale a dire che nulla si crea e nulla si distrugge. Questo principio, come ogni altro su cui si fonda la scienza, non è in sostanza che una ipotesi, utilissima per collegare i fatti conosciuti e spingere a cercarne degli altri, ma non può lasciarvi pienamente soddisfatti perché non ci svela che cosa è l'energia.

Se qualcuno mostrasse l'insufficienza di quell'ipotesi e provocasse così ricerche e spiegazioni in una nuova direzione non ci sarebbe che da rallegrarsene. Ma bisognerebbe appoggiare la critica a qualche fatto ed a qualche ragione; e invece le obiezioni del nostro compagno mi paiono sformite di ogni validità.

La fiamma della candela accesa comunicando il fuoco ad altre si raffredda un poco ad ogni contatto con un lucignolo freddo e finirebbe con lo spegnersi se i contatti si seguissero troppo rapidamente e senza aspettare che l'energia chimica della candela trasformandosi in calore avesse compensato il raffreddamento prodotto dai contatti coi lucignoli freddi. In conclusione la candela durerebbe di più, con luce meno intensa e regolare, ma né essa né le altre che essa ha accese produrrebbero più o meno

energia calorica, luminosa, ecc., di quella che sotto altre forme era contenuta nei loro componenti e nell'ossigeno con cui si sono combinati.

«Una macchina non si consuma più presto facendo un lavoro utile che muovendosi a vuoto!»! Che significa questo *lavoro utile*? Questo dell'*utilità* è un concetto umano che non ha posto in meccanica razionale. Utile, o inutile, o dannoso per gli uomini che sia il movimento di una macchina, essa non produce né distrugge energia, ma semplicemente la trasforma e la trasporta.

In ogni modo, se mai gli esempi citati da *Hz.* provassero davvero qualche cosa contro il principio della conservazione dell'energia, si arriverebbe a questa strana conclusione che egli, volendo con Kropotkin estendere la legge meccanica anche al mondo morale e sociale, riesce a sottrarre ad essa anche il mondo materiale in cui essa appare incontestabile.

A me sembra che chi accetta la definizione kropotkiniana dell'anarchia si dibatte in un insanabile illogicismo. È stato detto che ognuno è padrone delle sue premesse, cioè che ognuno può mettere a base dei suoi ragionamenti il principio che gli sembra vero, ricavandolo, secondo la sua mentalità dalla esperienza o dalla fantasia o un po' dall'una e un po' dall'altra. Ma una volta affermato il principio, le conseguenze derivano necessariamente, governate dalla logica che è la legge del pensiero ed è la stessa per tutti.

Quando si è affermato che «tutto quello che avviene deve avvenire» comprendendo in quel *tutto* anche ciò che l'uomo pensa e vuole e fa, quando si ritiene che pensiero e volontà non sono che il prodotto di forze meccaniche, di *urti*, fatali o casuali, fra atomi materiali, non si può poi dire che l'opera umana possa in un modo qualsiasi agire sugli avvenimenti, nemmeno affrettandone o rallentandone il corso. Quando si ammette che l'uomo non può fare diversamente da quello che fa, nessun acrobatismo logico può dare un significato reale alle parole *libertà* e *responsabilità*.

In conclusione, se si pigliasse sul serio la definizione di Kropotkin, tutti quelli che hanno dell'universo una concezione diversa da quella meccanica, o che non ne hanno alcuna, come temo sia il caso del sottoscritto, si troverebbero messi fuori dell'anarchismo: cosa che non era certo nell'intenzione di Kropotkin e non può essere in quella dei nostri compagni *meccanicisti, materialisti e deterministi*. E soprattutto non conviene a noi.

Perciò, lasciando da parte l'incerta filosofia, io preferisco attenermi alle definizioni volgari, le quali ci dicono che *l'anarchia* è un modo di convivenza sociale, in cui gli uomini vivono da fratelli senza che nessuno possa opprimere e sfruttare gli altri e tutti abbiano a propria disposizione i mezzi che la civiltà dell'epoca può fornire per raggiungere il massimo sviluppo morale e materiale; e *l'anarchismo* è il metodo per realizzare l'anarchia per mezzo della libertà, senza governo, cioè senza organi autoritari che con la forza, sia pure a fin di bene, impongano agli altri il proprio volere.

«Pensiero e Volontà», 1° settembre 1925

Necessità e libertà

Le osservazioni che qua e là ho scritte in questi ultimi tempi sui rapporti tra scienza e anarchia, e soprattutto il fatto di aver trattato da assurda la definizione che Kropotkin dava dell'anarchia – «l'anarchia è una concezione dell'universo basata sull'interpretazione meccanica dei fenomeni che abbraccia tutta la natura, non esclusa la vita della società» – hanno scandalizzato alcuni compagni, i quali non comprendendo, certamente per colpa mia, quel che io intendevo, mi hanno fatto dire che l'anarchismo non sapeva che farsi della scienza e della filosofia, e si sono sbizzarriti a dimostrare le grandi benemerienze della scienza e a dire che l'anarchismo è una concezione generale della vita,

cioè una filosofia, senza poi toccare per nulla il punto che veramente io avevo posto in discussione.

Cercherò di spiegarmi più chiaramente.

Lasciamo andare la filosofia, di cui si danno mille definizioni diverse e che spesso è davvero, come dice ironicamente un filosofo, che non brilla egli stesso per soverchia chiarezza, l'arte di rendere oscuro ciò che è chiaro. Io sono un profano e, così, empiricamente, per mio uso personale, divido ciò che dicono «i filosofi» in due parti: quello che capisco e quello che non capisco. Nella parte che capisco trovo verità, errori, dubbi, ipotesi, problemi, tutte cose altamente interessanti, ma che infine rientrano tutte nel campo dell'indagine scientifica, se fra le scienze s'includono la logica e la psicologia. Nella parte che non capisco mi par di vedere fantasticherie, tautologie, logomachie... ma poiché non capisco, sarà più prudente astenermi dal giudicare.

Restiamo sul terreno solido della scienza.

Scopo della ricerca scientifica è di studiare la natura, di scoprire il fatto e le «leggi» che la governano, cioè le condizioni nelle quali il fatto *necessariamente* avviene e *necessariamente* si riproduce. Una scienza è costituita quando può prevedere ciò che avverrà, non importa se sappia o no dirne il perché; se la previsione non si avvera, vuol dire che vi era errore e non c'è che da procedere a più ampia e più profonda indagine. Il caso, l'arbitrio, il capriccio, sono concetti estranei alla scienza, la quale ricerca ciò che è fatale, ciò che non può essere diversamente, ciò che è necessario.

Questa necessità che collega tra loro nel tempo e nello spazio tutti i fatti naturali e che è compito della scienza ricercare e scoprire, abbraccia essa tutto ciò che avviene nell'universo compresi i fatti psichici e sociali?

I meccanicisti dicono di sì, e pensano che tutto è sottoposto alla stessa legge meccanica, tutto è predeterminato dagli antecedenti fisico-chimici: così il corso degli astri, come lo sbocciare di

un fiore, come il palpito di un'amante, come lo svolgersi della storia umana. Ed il sistema, ne convengo volentieri, appare bello e grandioso, meno assurdo, meno incomprensibile dei sistemi metafisici e, se potesse esser dimostrato vero, soddisferebbe completamente lo spirito.

Ma allora, malgrado tutti gli sforzi pseudo-logici dei deterministi per conciliare il sistema con la vita e con il sentimento morale, non vi resta posto, né piccolo né grande, né condizionato né incondizionato, per la volontà e per la libertà.

La vita nostra e quella delle società umane sarebbe tutta predestinata e prevedibile, *ab eterno* e per l'eternità, in tutti i minimi particolari al pari di ogni fatto meccanico, e la nostra volontà sarebbe una semplice illusione come quella della pietra di cui parla Spinoza, che cadendo avesse coscienza della sua caduta e credesse che cade perché vuol cadere.

AmMESSO questo, che meccanicisti e deterministi non possono non ammettere senza contraddirsi, diventa assurdo il voler regolare la propria vita, il voler educarsi ed educare, il voler riformare in un senso o nell'altro l'organizzazione sociale.

Tutto questo affaccendarsi degli uomini per preparare un miglior avvenire non sarebbe che l'inutile frutto di una illusione, e non potrebbe durare dopo che si è scoperto che è una illusione.

È vero che anche l'illusione, anche l'assurdo sarebbero prodotti fatali delle funzioni meccaniche del cervello e come tali rientrerebbero nel sistema. Ma, ancora una volta, quale posto resta alla volontà, alla libertà, all'efficacia dell'opera umana sulla vita e sui destini dell'uomo? Perché gli uomini abbiano la fiducia, o almeno la speranza, di poter fare opera utile, bisogna ammettere una forza creativa, una causa prima, o delle cause prime, indipendenti dal mondo fisico e dalle leggi meccaniche, e questa forza è quella che chiamiamo volontà.

Certamente, ammettere questa forza significa negare l'applicazione generale del principio di causalità e di ragion sufficiente, e la nostra logica si trova imbarazzata. Ma non è sempre

così, quando vogliamo rimontare alla origine delle cose? Noi non sappiamo che cosa è la volontà; ma sappiamo forse che cosa è la materia, che cosa è l'energia? Noi conosciamo i fatti, ma non la ragione dei fatti e, comunque ci sforziamo, arriviamo sempre ad un effetto senza causa, a una causa prima – e se per spiegarci i fatti abbiamo bisogno di cause prime sempre presenti e sempre attive, ne accetteremo l'esistenza come una ipotesi necessaria, o almeno comoda.

Considerate così le cose, compito della scienza è quello di scoprire ciò che è fatale (leggi naturali) e stabilire i limiti dove finisce la necessità e comincia la libertà; e la grande sua utilità consiste nel liberare l'uomo dall'illusione di poter fare tutto quello che vuole ed allargare sempre più la sua libertà effettiva.

Quando non si conosceva la fatalità che sottopone tutti i corpi alle leggi di gravitazione, l'uomo poteva credere di poter volare a suo piacere, ma restava a terra; quando la scienza ha scoperto le condizioni necessarie per sostenersi e muoversi nell'aria, l'uomo ha acquistato la libertà di volare realmente.

In conclusione, tutto ciò che sostengo è che l'esistenza di una volontà capace di produrre effetti nuovi, indipendenti dalle leggi meccaniche della natura, è *un presupposto necessario* per chi sostiene la possibilità di riformare la società.

È sulla necessità o meno di questo presupposto che possono discutere, se vogliono, P. Garalino ed altri miei contraddittori. Gli inni alla bellezza della scienza non colgono nel segno.

«Pensiero e Volontà», 1° febbraio 1925

Medicina e anarchismo

Riceviamo degli inviti a far la propaganda a favore di questo o quel sistema curativo, fregiato degli aggettivi «razionale», «naturale», ecc., accompagnati da critiche, giuste o ingiuste, contro

«la scienza ufficiale». Noi non ne faremo nulla, perché non crediamo che l'essere anarchici dia a noi o ad altri il dono soprannaturale di sapere quello che non si è studiato.

Comprendiamo tutto il male che l'attuale organizzazione sociale, fondata sull'egoismo e sul contrasto degli interessi, fa allo sviluppo della scienza ed alla sincerità degli scienziati.

Sappiamo che molti medici, spinti dall'avidità e spesso forzati dal bisogno, prostituiscono quella che dovrebbe essere una delle più nobili missioni umane, e ne fanno un vile mercimonio. Ma tutto questo non ci impedisce di comprendere che la medicina è una scienza ed un'arte difficilissima che richiede lungo ed arduo tirocinio e non si apprende per intuizione – e per conto nostro, quando fosse il caso, preferiremmo ancora affidare la nostra salute ad un medico disonesto, piuttosto che ad un'onestissimo ignorante il quale credesse che il fegato si trova nella punta dei piedi.

Secondo noi hanno torto quei compagni che prendon partito per un dato sistema terapeutico solo perché l'inventore professa, più o meno sinceramente, idee anarchiche e si dà l'aria del ribelle e tuona contro «la scienza ufficiale». Noi, al contrario, ci mettiamo subito in guardia se vediamo che uno vuole avvalersi delle sue idee politiche per far accettare le sue idee scientifiche e ne fa una questione di partito.

Del resto, conosciamo qualcuno che, trovando comodo di guadagnarsi la vita facendo il medico senza esserlo, ha inventato un qualsiasi sistema di medicina «naturale» ed ha molto sbraitato contro i medici; ma poi, quando si è indotto a studiare ed ha potuto ottenere i diplomi, si è messo a fare il medico come gli altri. [...]

Medicina e... anarchismo

Sotto questo titolo nella posta redazionale del nostro n. 5 pubblicammo una nota con la quale rifiutavamo l'invito di

alcuni compagni a far propaganda a favore di certi sistemi curativi contrastanti con la scienza e con la pratica medica generalmente accettata.

Questo è dispiaciuto al compagno N. Cuneo di Nuova York, il quale pur riconoscendo che «Pensiero e Volontà» non è luogo adatto per discussioni mediche (ed infatti egli non è tra coloro che ci avevano sollecitati a quella propaganda) sorge, in «Libero Accordo» del 15 aprile, a difesa della «cura naturale», cioè senza droghe, che pare faccia grandi progressi e sia stata già riconosciuta e legalizzata in molti Stati dell'Unione americana.

Si vede che non riuscimmo a farci comprendere.

Noi non intendevamo «mettere all'indice» metodo alcuno; ma volevamo solamente dichiarare la nostra incompetenza, la nostra ignoranza... ed anche un po' richiamare certi compagni alla coscienza dell'ignoranza loro.

Vi è tra noi la tendenza a trovare vero, bello e buono tutto ciò che si presenta sotto il simpatico manto della rivolta contro «le verità» ammesse, specie se è sostenuto da chi è, o si dice, anarchico. Il che dimostra una deficienza di quello spirito di esame e di critica che dovrebbe essere sviluppatissimo negli anarchici.

Sta bene il non considerare come definitiva nessuna delle conquiste dell'intelligenza umana ed aspirare sempre a nuove scoperte, a nuovi progressi, ma bisogna badare che non sempre il nuovo è migliore del vecchio, e che la qualità di anarchico non porta con sé il dono della scienza infusa.

La medicina è scienza eminentemente sperimentale, ed è scienza giovane che, si può dire, sta ancora ai suoi inizi. Quindi è bene che si guardi con simpatia ogni tentativo, onesto ed illuminante di aprirle vie novelle. Ma non ci pare troppo il pretendere che chi vuole criticare e combattere i metodi vecchi sappia quali essi sono e quali sono i fatti accertati in favore o contro di essi. In altri termini, noi domandiamo semplicemente che chi vuole parlare di una cosa si prenda prima la briga di studiarla. Se vi sono dunque dei compagni che si sentono la competenza di

discutere di materie sanitarie lo facciano pure, ma non domandino a noi di parlare di quello che noi non sappiamo.

Del resto, noi conosciamo dei valenti medici che professano le idee anarchiche; ma essi non parlano di anarchia quando fanno della scienza, o ne parlano solo quando la questione scientifica diventa questione sociale, cioè quando constatano che l'attuale organizzazione sociale inceppa i progressi della medicina ed impedisce che essi siano applicati a beneficio di tutta l'umanità.

«Pensiero e Volontà»,
1° marzo 1924 e 1° maggio 1924, posta redazionale

Al centro della teoria dell'azione malatestiana vi è il problema della rivoluzione, considerata un passaggio pressoché obbligato per giungere ad una condizione generale di libertà per tutti, anche se non ancora all'anarchia. La rivoluzione è giudicata obbligatoria per il rapporto di forza esistente nella società. Le classi privilegiate non permetteranno di farsi spodestare dai loro privilegi, se non con un'azione violenta da parte dei subalterni. Da questo punto di vista la rivoluzione non può essere l'espressione politica e ideologica di nessuna scuola o partito. Essa deve essere popolare, nel significato più ampio e generale possibile. Quindi non è opera specifica della classe operaia, o dei ceti piccolo borghesi, o delle plebi contadine, o degli emarginati sociali, ma di tutta la massa eterogenea dei subordinati. Questo coinvolgimento di popolo è necessario proprio perché l'obbligatorio passaggio rivoluzionario dimostra già di per sé la mancanza di autonomia storica delle masse, che se sono disponibili al salto rivoluzionario, non sono però in grado di suscitarlo e di gestirlo. Ecco perché tanto più esse saranno direttamente e attivamente impegnate nella rivoluzione, tanto meno sarà dimostrata

la necessità pedagogica di indirizzarle politicamente dopo la rivoluzione. In altri termini, solo la più ampia partecipazione popolare può arginare il rapporto già squilibrato tra gli sfruttati e le élite. Ne deriva, però, una specie di cortocircuito teorico: la rivoluzione è necessaria per liberare le masse, ma queste saranno veramente libere nella misura in cui dimostreranno di esserlo già prima e durante la rivoluzione.

Dunque, prima di tutto la rivoluzione, la quale deve sbarazzare il campo dagli ostacoli materiali oggettivi che impediscono il libero dispiegarsi della volontà popolare emancipatrice. La rivoluzione è sempre produttrice di due forze contraddittorie: la prima è quella creatrice della distruzione del vecchio potere, la seconda è quella restauratrice del nuovo dominio. L'anarchismo può solo legarsi alla prima di queste due fasi.

Poiché anarchia significa non-violenza, non-imposizione dell'uomo sull'uomo, la rivoluzione, che è atto pur sempre coercitivo, non può essere direttamente costitutiva della società libertaria: essa ha il compito di sbarazzare il terreno dalle istituzioni che perpetuano il dominio dell'uomo sull'uomo (lo Stato e il capitale) e di permettere quel libero sviluppo della società grazie al quale gli anarchici potranno sperimentare le loro forme organizzative conquistandosi gradatamente, in virtù della superiorità morale del proprio ideale e della bontà dei loro metodi, l'adesione e il coinvolgimento delle masse popolari. Questa seconda fase di gradualismo riformatore renderà possibile l'approssimazione della società liberata all'anarchia.

Riformismo, gradualismo, rivoluzione

Tanto peggio, tanto meglio

Nelle polemiche è una cosa molto comoda e perciò stesso molto in uso, quando si vuole aver l'aria di aver ragione, attribuire all'avversario uno sproposito e poi confutarlo trionfalmente.

Certamente se la cosa è comoda, non è per questo onesta; ma gli scrupoli non disturbano certi giornalisti e certi oratori.

Così mi è accaduto varie volte di sentirmi attribuire la teoria del *tanto peggio, tanto meglio*, ed ora mi capita sotto gli occhi il «Lavoro» di Genova (20.6.1920) dove, riproducendo un mio articolo, troncato ad arte per cavarne delle conseguenze opposte alle mie intenzioni, si afferma che il *tanto peggio, tanto meglio* è teoria «nettamente anarchica».

Ora la verità è che quella teoria è, se mai, di origine marxista, e che se degli anarchici hanno potuto qualche volta affermarla, è perché si erano lasciati influenzare dalle idee marxiste e non già perché essa avesse nulla da fare con l'anarchismo propriamente detto.

I marxisti, che concepiscono, o almeno concepivano, l'evoluzione sociale come governata da leggi fatali ed ineluttabili, essi che aspettavano la trasformazione sociale dalla supposta automatica concentrazione del capitale in mano ad un numero sempre minore di capitalisti, essi che avevano proclamato come una verità generale ed inevitabile la *miseria crescente*, potevano perfettamente rallegrarsi se le condizioni del proletariato peggioravano.

Noi no: perché per noi il fattore principale che determina il senso dell'evoluzione sociale è la volontà umana; e quindi appoggiamo tutto ciò che sviluppa e fortifica la volontà e deprimiamo tutto ciò che la deprime.

Se volessimo, cosa pericolosa, compendiare in una formula le nostre idee sulla questione dell'influenza che le condizioni materiali hanno sullo sviluppo morale degli individui e quindi sulla loro volontà, noi anziché *tanto peggio, tanto meglio* diremmo piuttosto *l'appetito vien mangiando*.

La miseria deprime ed abbrutisce e per miseria non si fanno rivoluzioni: tutto al più si fanno sommosse senza domani. Ed è perciò che noi spingiamo i lavoratori a pretendere ed imporre tutti i miglioramenti possibili ed impossibili, e non vorremmo che essi si rassegnassero a star male oggi aspettando il paradiso futuro. E se siamo contro il riformismo non è già perché siamo incuranti dei miglioramenti parziali, ma perché crediamo che il riformismo è ostacolo non solo alla rivoluzione ma anche alle stesse riforme.

A prova il fatto che, normalmente, le regioni più povere e le categorie più misere del proletariato sono anche le meno rivoluzionarie.

Una recrudescenza di miseria, una grande crisi industriale e commerciale, può determinare un movimento insurrezionale ed essere il punto di partenza di una trasformazione sociale, perché viene a colpire della gente che si è abituata ad un relativo benessere e che mal sopporta un peggioramento. Ché, se il movimento non avvenisse subito e si lasciasse passare il tempo necessario per-

ché il popolo si abitui gradatamente ad un tenore inferiore di vita, la sopravvenuta miseria perderebbe il suo valore rivoluzionario e resterebbe come causa di depressione e di abbruttimento.

E la situazione in Italia è oggi così eminentemente rivoluzionaria appunto perché le condizioni del proletariato sono migliorate, le sue pretese sono cresciute in conseguenza, ed invece lo stato attuale dell'economia nazionale è tale che, perdurando il presente ordinamento statale e capitalistico, un grande imminente peggioramento è inevitabile.

Oggi, o la rivoluzione e con essa il riordinamento della produzione a vantaggio di tutti, o la miseria abietta. Ed il proletariato trova che di miseria ce n'è già troppa così.

«Umanità Nova», 26 giugno 1920

Riforme e rivoluzione

Un *A. Ca.* che scrive nel settimanale socialista «Brescia Nuova» si occupa di me e degli anarchici (v. «Brescia Nuova» del 4 settembre); ma lo fa in un modo tanto sconclusionato che io non tenterò nemmeno una confutazione diretta.

Ritornerò nullameno sulle questioni che hanno confuso la mente di *A. Ca.*, perché la ripetizione può essere utile alla propaganda, ed anche perché ho la speranza che *A. Ca.* possa, non già convincersi, ma almeno comprendere e poi discutere, se gli pare, in modo razionale.

Nel corso della storia umana avviene generalmente che i malcontenti, gli oppressi, i ribelli prima di concepire e desiderare un cambiamento radicale delle istituzioni politiche e sociali, si limitano a domandare delle trasformazioni parziali, delle concessioni da parte dei dominatori, dei miglioramenti.

La speranza nella possibilità e nell'efficacia delle riforme precede la convinzione che per abbattere il dominio di un governo

o di una classe è necessario negare le ragioni di quel dominio e cioè fare una rivoluzione.

Nell'ordine dei fatti le riforme poi si attuano o non si attuano, e, attuate, consolidano il regime esistente o lo minano, aiutano l'avvento della rivoluzione o l'ostacolano, giovano o nuocciono al progresso generale secondo la loro natura specifica, secondo lo spirito con cui sono concesse, e soprattutto secondo lo spirito con cui sono domandate, reclamate, strappate.

Naturalmente i governi e le classi privilegiate sono sempre guidati dall'istinto di conservazione, di consolidamento, di accrescimento della loro potenza e dei loro privilegi; e quando consentono delle riforme gli è o perché giudicano che quelle riforme giovano ai loro fini o perché non si sentono abbastanza forti per resistere e cedono per paura del peggio.

Gli oppressi, d'altra parte, o domandano ed accolgono i miglioramenti come un beneficio graziosamente concesso riconoscendo la legittimità del potere che sta su di loro, ed allora essi fanno più danno che bene e servono a rallentare la marcia verso l'emancipazione od anche ad arrestarla e sviarla. O invece gli oppressi reclamano ed impongono i miglioramenti con la loro azione e li accolgono come delle vittorie parziali riportate sulla classe nemica e se ne servono quale stimolo, incoraggiamento, mezzo per conquiste maggiori, ed allora essi sono valido aiuto e preparazione per l'abbattimento totale del privilegio, cioè per la rivoluzione. Poiché arriva sempre il momento in cui, aumentando le pretese della classe dominata e non potendo i dominatori ormai cedere di più senza compromettere il loro dominio, scoppia necessariamente il conflitto violento.

Non è vero dunque che i rivoluzionari siano sistematicamente contrari ai miglioramenti, alle riforme. Essi sono in contrasto coi riformisti, da una parte perché il metodo di questi è il meno efficace a strappare riforme ai governi ed ai proprietari, i quali non cedono se non per paura, e dall'altra perché spesso le riforme che essi preferiscono sono quelle che, mentre apportano ai lavoratori

un discutibile vantaggio immediato, servono poi a consolidare il regime vigente e ad interessare i lavoratori stessi alla durata di esso regime. Così le pensioni, le assicurazioni statali, la compartecipazione agli utili delle aziende agricole e industriali, ecc.

A parte i riformisti borghesi che riconoscono la legittimità del capitalismo e dei quali non mi occuperò qui perché estranei a questa polemica; a parte i riformisti di Stato, che in sostanza non farebbero che trasmettere il privilegio e la direzione delle società dai proprietari privati ad una classe di burocrati, i quali penserebbero poi essi a consolidare il potere nelle loro mani e magari a diventare proprietari essi stessi, vi è una categoria di riformisti, che potrebbero chiamarsi rivoluzionari riformisti dai quali non siamo divisi che da un differente apprezzamento della situazione. Ma sono questi riformisti, intenzionalmente più affini a noi, che sono in pratica, nelle attuali condizioni d'Italia, i più dannosi ed i più pericolosi: meno dannosi e meno pericolosi nullameno di coloro che si dicono rivoluzionari ed alla rivoluzione si oppongono ogni volta che si presenta l'occasione di farla.

Oggi un po' in tutto il mondo, ma forse in Italia più che in altri Paesi, proporre e cercare di attuare delle riforme è un vero anacronismo. Oggi la borghesia non sa e non può più reggere le sorti della società, non può risolvere i problemi che essa stessa ha creati e che ha insensatamente aggravati con la guerra, non può e non vuole soddisfare i bisogni crescenti dei lavoratori – ed i lavoratori non vogliono più essere diretti dai padroni, non vogliono più lavorare per degli sfruttatori, non vogliono più ubbidire, e non ubbidiscono più né ai padroni né al governo.

Il conflitto è imminente, il conflitto è in atto. Il ritardarne la soluzione non giova a nessuno.

O tutti gli uomini di libertà e di progresso si uniranno per fare la rivoluzione, cioè per aiutare al trapasso della gestione della produzione e dello scambio dalle mani dei capitalisti in quelle di lavoratori, e la nuova società nascerà relativamente nell'ordine e nella calma.

O invece coloro che più potrebbero portare a conclusione il movimento di espropriazione già in embrione vorranno tergiversare, transigere e rimandare, e la rivoluzione avverrà lo stesso un po' più tardi, ma fra maggiori difficoltà, con più dolori, fra il disordine ed il sangue.

A chi può la scelta.

«Umanità Nova», 10 settembre 1920

Le due vie: riforme o rivoluzione? Libertà o dittatura?

[...]

Riconosciuto che tutte le riforme, le quali lascian sussistere la divisione degli uomini in proprietari e proletari e quindi il diritto di alcuni di vivere sul lavoro degli altri, non potrebbero, se ottenute ed accettate come benefiche concessioni dello Stato e dei padroni, che attenuare la ribellione degli oppressi contro gli oppressori, e condurre alla costituzione di uno stato servile in cui l'umanità sarebbe definitivamente divisa in classi dominanti e classi soggette, non resta altra soluzione che la rivoluzione: una rivoluzione radicale che abbatta tutto l'organismo statale, che espropri i detentori della ricchezza sociale e metta tutti quanti gli uomini sullo stesso piede di uguaglianza economica e politica.

Questa rivoluzione deve essere necessariamente violenta, quantunque la violenza sia per se stessa un male. Deve essere violenta perché sarebbe una follia sperare che i privilegiati riconoscessero il danno e l'ingiustizia dei loro privilegi e si decidessero a rinunciarvi volontariamente. Deve essere violenta perché la transitoria violenza rivoluzionaria è il solo mezzo per metter fine alla maggiore e perpetua violenza che tiene schiava la grande massa degli uomini.

Vengano pure le riforme se possono venire. Esse possono essere di beneficio momentaneo e servire a stimolare nelle masse

sempre maggiori desideri e maggiori pretese, se i proletari serbano vivo il sentimento che i padroni ed i governanti sono i nemici, che tutto ciò che cedono è strappato loro dalla forza o dalla paura della forza e sarebbe presto ritirato se la paura cessasse. Ché se invece le riforme fossero raggiunte per accordi e collaborazione tra dominati e dominatori, non servirebbero che a ribadire le catene che legano i lavoratori al carro dei parassiti.

Del resto oggi il pericolo che le riforme addormentino le masse e riescano a consolidare e perpetuare l'organizzazione borghese pare superato. Non vi sarebbe che il tradimento cosciente di coloro che con la predicazione socialista sono riusciti ad acquistare la fiducia dei lavoratori che potrebbe dar loro valore.

La cecità della classe dirigente e l'evoluzione naturale del sistema capitalista accelerata dalla guerra hanno fatto sì che qualsiasi riforma accettabile dai proprietari è impotente a risolvere la crisi che travaglia il Paese.

Dunque la rivoluzione s'impone, la rivoluzione viene.

Ma come si deve fare, come si deve svolgere questa rivoluzione?

Naturalmente bisogna principiare con l'atto insurrezionale, che spazzi via l'ostacolo materiale, le forze armate del governo, che si oppone a qualunque trasformazione sociale.

Per l'insurrezione è desiderabile, e può essere indispensabile, che si trovino unite, poiché qui siamo in monarchia, tutte le forze anti-monarchiche. È necessario prepararvisi al meglio che si può, moralmente e materialmente; ed è necessario soprattutto di profittare di tutti i moti spontanei di popolo e cercare di generalizzarli e trasformarli in movimenti risolutivi, per evitare il pericolo che, mentre i partiti si preparano, la forza popolare si esaurisca in fatti isolati.

Ma dopo l'insurrezione vittoriosa, dopo che il governo è caduto, che cosa bisogna fare?

Noi, gli anarchici, vorremmo che in ciascuna località i lavoratori, o più propriamente quella parte dei lavoratori che ha maggiore coscienza e maggiore spirito d'iniziativa, pigliasse possesso

di tutti gli strumenti di lavoro, di tutta la ricchezza, terra, materie prime, case, macchine, generi alimentari, ecc., ed abbozzasse al meglio possibile la nuova forma di vita sociale. Vorremmo che i lavoratori della terra che oggi lavorano per dei padroni non riconoscessero più alcun diritto ai proprietari e continuassero ed intensificassero il lavoro per conto loro, entrando in rapporti diretti con gli operai delle industrie e dei trasporti per lo scambio dei prodotti; che gli operai delle industrie, ingegneri e tecnici compresi, pigliassero possesso delle fabbriche e continuassero ed intensificassero il lavoro per conto proprio e della collettività, trasformando subito tutte quelle fabbriche che oggi producono cose inutili o dannose in produttrici delle cose che più urgono per soddisfare i bisogni del pubblico; che i ferrovieri continuassero ad esercire le ferrovie ma per il servizio della collettività; che comitati di volontari o di eletti dalla popolazione pigliassero possesso, sotto il controllo diretto della massa, di tutte le abitazioni disponibili per alloggiare il meglio che per il momento si potesse tutti i più bisognosi; che altri comitati, sempre sotto il controllo diretto delle masse, provvedessero all'approvvigionamento ed alla distribuzione dei generi di consumo; che tutti gli attuali borghesi siano messi nella necessità di confondersi nella folla di coloro che furono proletari e lavorare come gli altri per godere gli stessi benefici degli altri. E tutto questo, subito, nel giorno stesso o nell'indomani immediato dell'insurrezione vittoriosa, senza aspettare ordini di comitati centrali o di qualsivoglia altra autorità.

Questo è quel che vogliono gli anarchici, ed è poi quello che naturalmente avverrebbe se la rivoluzione deve essere davvero una rivoluzione sociale e non ridursi ad un semplice cambiamento politico, che dopo qualche convulsione riporterebbe le cose allo stato di prima.

Poiché, o si leva subito alla borghesia il potere economico o questa ripiglierebbe in breve anche il potere politico che l'insurrezione le avrebbe strappato. E per poter levare alla borghe-

sia il potere economico, bisogna organizzare immediatamente un nuovo assetto economico basato sulla giustizia e sull'uguaglianza. I bisogni economici, almeno i più essenziali, non ammettono interruzioni e bisogna soddisfarli subito. I «comitati centrali» o non fanno nulla o fanno quando non c'è più bisogno dell'opera loro.

«Umanità Nova», 12 agosto 1920

La vanità delle riforme

I sindacalisti svizzeri, e con essi qualche giornale socialista italiano, sono rimasti dolorosamente sorpresi perché in Svizzera al Consiglio nazionale – che è il parlamento della repubblica federale – la conquista delle otto ore è stata praticamente annullata, su proposta del governo, con la decisione di sospenderne l'applicazione per tre anni e tornare alla giornata di nove ore.

È la vittoria del pescecianismo industriale, il quale premeva appunto sul governo da tempo perché fosse anche nelle forme legali tolto questo vantaggio ai lavoratori. E l'ironia delle cose ha voluto che fossero i conservatori cattolici del Consiglio ad indorare l'amara pillola con la «provvisorietà» della sospensione, che il governo voleva invece far passare senza alcuna limitazione.

Ma si vedrà fra tre anni come anche questa provvisorietà sia irrisoria. Fra tre anni si ritornerà alla legge delle otto ore soltanto se il proletariato svizzero avrà una forza sua sufficiente per imporsi; ed anche prima dei tre anni potrebbe riprendere ciò che ora ha perduto non appena avesse forza ed energia. Né la deliberazione governativa odierna impedirebbe in tal caso un nuovo voto parlamentare che annullasse il voto recente del Consiglio nazionale. Viceversa se fra tre anni il proletariato svizzero sarà tanto debole quanto oggi, la sospensione della legge delle otto ore sarà prorogata; o, peggio ancora, si scoprirà che nove ore di lavoro sono ancora troppo poche e che gli operai debbono lavorarne dieci.

Il che dimostra due cose: primo, che legalizzare una conquista operaia è cosa perfettamente inutile ed illusoria; secondo, che qualsiasi conquista operaia fatta in regime borghese ha sempre carattere aleatorio, di provvisorietà, e può sempre essere annullata o dal prevalere della forza capitalistica su quella operaia o da fatti più generali, com'è la crisi economica attualmente traversata dall'Europa in conseguenza della guerra.

A questo punto i filosofi dell'economia capitalistica ci dicono: «Ma la crisi c'è, e per riparare alla crisi che danneggia tutti, anche gli operai, perché questi non possono sacrificare un'ora di lavoro al giorno?». Noi rispondiamo che se i lavoratori fossero essi gli arbitri di se stessi, del proprio lavoro e di tutto il frutto delle proprie fatiche, se non ci fossero i padroni a prelevare gran parte di questo frutto del lavoro di tutti, potrebbero certamente decidere di lavorare di più, qualora ne riconoscessero la necessità.

Noi siamo convinti che questo sacrificio di lavorare di più per un certo periodo di tempo i proletari saranno costretti per necessità a farlo in tempo di rivoluzione, e siamo certi che lo faranno volentieri, senza che nessuna legge o polizia ve li obblighi poiché allora sapranno di lavorare per se stessi, per il bene di tutti e che nessun egoistico interesse particolare trarrà vantaggio dal loro sacrificio.

Ma ora è altra cosa. Si chiede agli operai di lavorare di più e consumare di meno, non per il bene di tutti, ma per riuscire a conservare il regime di sfruttamento di cui tanto soffrono i lavoratori stessi. E gli operai hanno tutto il diritto di rifiutarsi a fare questo sacrificio (e fan bene a tentare tutte le vie per sottrarsi in tutto o in parte) poiché sarebbe sacrificio volto a ricostruire soltanto i portafogli che lor signori hanno smunto più del previsto con la loro «bella guerra», direttamente nei Paesi belligeranti, indirettamente nei Paesi neutrali.

Ma per tornare al caso speciale della sospensione delle otto ore in Svizzera, è evidente che il fatto che la giornata lavorativa desiderata dagli operai fosse legale o no non aveva nessuna

importanza. La borghesia ed il governo fanno una legge «favorevole agli operai» o quando la cosa torna comoda anche a loro, oppure quando non saprebbero altrimenti resistere alla pressione diretta dei lavoratori; ed anche in tal caso la classe dominante vi guadagna la possibilità di accomodare una legge il meno dannosa per essa. Ma non appena la riforma diventa troppo incomoda ai padroni ed i proletari diventano troppo deboli, la classe padronale trova subito un pretesto qualunque per fare una legge nuova che annulli, più o meno provvisoriamente non importa, la legge vecchia.

Talvolta la borghesia non si prende neppure la briga di abolire la legge vecchia; se ne infischia, semplicemente. Del resto vediamo ora in pratica in Italia come la borghesia «se ne frega» di tutte le sue leggi, quando ciò le fa comodo, e come sa «fregarle» allegramente per sé e tragicamente per il popolo lavoratore.

Ricordiamo come poco prima del 1900 fosse diventata legale in alcuni degli Stati Uniti d'America la giornata di otto ore di lavoro. Parve una grande conquista. Ma poi all'atto pratico i capitalisti con un ostruzionismo ben organizzato non applicavano la legge e costringevano i loro operai a lavorare più di otto ore. La conseguenza fu che le organizzazioni proletarie dovettero ricorrere allo sciopero, vale a dire all'azione diretta, per far applicare la legge.

Anche una riforma importante come quella delle otto ore, benché ottenuta nel modo più efficace, per azione e pressione diretta, resta sempre allo stato provvisorio, e può sempre essere riperduta per le circostanze più varie, finché dura il regime capitalistico e statale.

Perciò la conclusione è questa: che ogni riforma o conquista parziale, finché siamo in regime capitalistico, vale per i lavoratori solo in quanto essi hanno la forza di strapparla e difenderla con le proprie forze.

«Umanità Nova», 6 luglio 1922

Ideale e realtà

Trascuriamo le definizioni «filosofiche», cioè difficili, confuse... e inconcludenti. Ideale significa: ciò che si desidera. Realtà significa: ciò che è.

È carattere specificamente umano l'essere malcontento di ciò che è, il desiderare sempre qualche cosa di meglio, l'aspirare a maggiore libertà, a maggiore potenza, a maggiore bellezza. L'uomo che trovasse tutto buono, che pensasse che tutto ciò che è dev'essere così e non si deve né si può cambiare, e si adattasse tranquillamente, senza lotta, senza protesta, senza moto di ribellione, alla posizione che le circostanze gli fanno, sarebbe meno che uomo: sarebbe... un vegetale, se pure è lecito dir così senza calunniare i vegetali.

Ma d'altra parte l'uomo non può essere e non può fare tutto ciò che vuole, perché è determinato, costretto, oltre che dalla brutta natura esteriore, anche dall'azione di tutti gli altri uomini, dalla solidarietà sociale che, volente o nolente, lo lega alla sorte di tutto il genere umano.

Bisogna dunque tendere a ciò che si vuole, facendo quel che si può.

Chi si adattasse a tutto sarebbe un povero essere paragonabile, come dicevo, a un vegetale. Chi invece credesse poter fare tutto quello che vuole senza tener conto della volontà degli altri, dei mezzi necessari per raggiungere un fine, delle circostanze in mezzo alle quali si trova, sarebbe un semplice acchiappanuvole, destinato ad essere perpetuamente vittima, senza far avanzare d'un passo la causa che gli è cara.

Il problema dunque per noi anarchici – poiché lo scopo di questa nostra pubblicazione è quello di giovare come possiamo al movimento anarchico – il problema per noi anarchici che consideriamo l'anarchia non già come un bel sogno da vagheggiare al chiaro di luna, ma come un modo di vita individuale e sociale da realizzare per il maggior bene di tutti, il problema,

diciamo, è di regolare la nostra azione in modo da ottenere il massimo effetto utile nelle varie circostanze che la storia ci crea attorno.

Non bisogna ignorare la realtà; ma se essa è cattiva bisogna combatterla, servendosi di tutti i mezzi che la realtà stessa ci offre.

Allo scoppiare della guerra mondiale, di cui sono ancora evidenti le malefiche conseguenze, vi fu in certi ambienti, che si dicevano e forse erano stati sovversivi, un gran parlare di «realtà». Tutte le mezze coscienze, tutti coloro che cercavano un pretesto onorevole per fare ammenda dei loro trascorsi giovanili e attaccarsi ad una greppia qualsiasi, tutti gli stanchi a cui mancava l'onesto coraggio di dichiararsi tali e ritirarsi a vita privata – e ve ne furono molti tra i socialisti e parecchi anche fra gli anarchici – accettarono e predicarono la guerra «perché era un fatto», facendosi forti dell'adesione di alcuni generosi i quali, in buona fede, travciati da una erronea concezione della storia e da tutta una propaganda di menzogne, credettero si trattasse davvero di una guerra liberatrice e vi parteciparono pagando di persona.

Ed oggi non mancano di quelli che fanno adesione al fascismo «perché è un fatto» e nascondono, e credono giustificare, la loro dedizione ed il loro tradimento dicendo del fascismo, come già della guerra, che il suo scopo è rivoluzionario.

Sì, la guerra mondiale e «la pace» che ne è risultata sono una realtà, come furono una realtà tutte le guerre passate, tutti i massacri e tutti i mercati di popolo. È una realtà il manganello fascista, come fu una realtà il bastone tedesco, «che l'Italia non doma!».

Sono purtroppo una realtà tutte le oppressioni, tutte le miserie, tutti gli odi, tutti i delitti che affliggono, dividono e degradano gli uomini.

Bisognerà dunque tutto accettare, sottomettersi a tutto, perché tale è la situazione che la storia ci ha fatto?

Tutto il progresso umano è fatto di lotte contro realtà naturali e realtà sociali. E noi che vogliamo il progresso massimo, la più

grande felicità possibile per tutti quanti gli esseri umani, siamo assediati e battuti da tutte le parti da realtà ostili, e contro queste realtà dobbiamo combattere. Ma per combatterle dobbiamo conoscerle e tenerne conto.

L'anarchia per trionfare, o anche semplicemente per marciare verso il suo trionfo, deve essere concepita, oltre che come faro luminoso che illumina ed attrae, come una cosa possibile, realizzabile non con la consumazione dei secoli, ma in un tempo relativamente breve e senza bisogno di miracoli.

Ora, noi anarchici ci siamo molto occupati dell'ideale; abbiamo fatto la critica di tutte le menzogne morali e di tutte le istituzioni sociali che corrompono ed opprimono l'umanità, abbiamo descritto, con quel tanto di poesia e di eloquenza che ciascun di noi poteva possedere, un'auspicata società armonica, fondata sulla bontà e sull'amore; ma, bisogna confessarlo, ci siamo occupati poco delle vie e dei mezzi per realizzare i nostri ideali.

Riconosciuta la necessità del moto rivoluzionario, o piuttosto insurrezionale, che deve abbattere gli ostacoli materiali, potere politico e accaparramento dei mezzi di lavoro, che si oppongono alla propaganda ed alla sperimentazione dei nostri ideali, noi abbiamo pensato, o fatto come se pensassimo, che tutto si sarebbe accomodato da sé, senza piano preconcelto, naturalmente, spontaneamente – ed abbiamo risposto alle difficoltà prospettateci con delle formule astratte e con un ottimismo che è contraddetto dai fatti attuali e da quelli prevedibili. Abbiamo insomma risolto tutto supponendo che la gente vorrà proprio quello che vogliamo noi e le cose si accomoderanno esattamente secondo i nostri desideri.

I governi sono tutti malefici! Ebbene «li aboliremo tutti ed impediremo che se ne costituiscano dei nuovi». Ma come? con quali forze? «Il popolo o il proletariato ci penserà». E se non ci pensa?

«Ciascuno farà come vorrà». Ma se questi ciascuno, che uniti formano la folla, volessero il contrario di quello che vogliamo

noi e si sottomettessero ad un tiranno e si lasciassero adoperare come strumenti contro di noi?

Se i contadini si rifiuteranno di approvvigionare le città? «I contadini non sono degli sciocchi e si affretteranno a portare in città i generi alimentari per ricevere prodotti industriali... o promesse di prodotti di là da fabbricare».

Se la gente non vorrà lavorare? «Il lavoro è un piacere e nessuno vorrà privarsene».

Se vi saranno dei delinquenti che attenteranno alla vita od alla libertà degli altri? «Non vi saranno più delinquenti».

E così di seguito, rispondendo a tutto con affermazioni e negazioni gratuite, negando tutte le cose brutte, supponendo realizzate tutte le cose belle.

V'è stato perfino chi, nella foga dell'entusiasmo, anticipando forse di secoli i risultati sperabili della educazione e della eugenetica (scienza ed arte di ben procreare), ha intravisto per l'indomani stesso dell'insurrezione vittoriosa un'umanità composta tutta di gente buona, intelligente, sana, forte e bella!

La verità è che ci siamo aggirati sempre in un circolo vizioso. Mentre da una parte abbiamo sostenuto che la massa non può emanciparsi moralmente fino a quando durano le attuali condizioni di soggezione politica ed economica, dall'altra parte abbiamo supposto che gli avvenimenti si svolgerebbero come se essa massa fosse già composta tutta quanta, o in grande maggioranza, di individui coscienti ed evoluti, gelosi della libertà propria e rispettosi di quella degli altri. Mentre abbiamo sostenuto che l'anarchia, che è tutta materia di libertà, non può imporsi con la forza «per la contraddizione che nol consente», non abbiamo pensato a prepararci perché altri non potesse imporsi a noi.

Ci è mancato insomma un programma pratico, attuabile l'indomani stesso della insurrezione vittoriosa, tale che senza violare la libertà di nessuno permettesse a noi di attuare o cominciare l'attuazione delle nostre idee, ed attirasse a noi le masse con l'esempio e con la prova della superiorità dei nostri metodi.

E perciò quella frazione di popolo che aspira all'emancipazione e che farà la storia novella, non ci ha compresi ed ha in gran parte accettato o il comunismo autoritario ed oppressore, o l'ibrido sindacalismo.

E noi ci siamo trovati impotenti quando le circostanze sembravano le più favorevoli.

È tempo di rimediare a queste nostre deficienze per trovarci pronti nelle future occasioni che non mancheranno.

Ed è a quest'opera di elaborazione di un programma pratico di realizzazioni immediate che noi convochiamo tutti i nostri amici.

«Pensiero e Volontà», 1° febbraio 1924

Anarchismo e riforme

La rivista comunista «Prometeo», che si pubblica a Napoli, in una breve recensione, firmata *a.b.*, del nostro primo numero ed in specie dell'articolo di Merlino ivi apparso dice, con la incomprendimento costituzionale di tutti coloro che credono di comprendere tutto e di non sbagliarsi mai, che «esiste indubbiamente la categoria di anarchici riformisti sebbene la denominazione appaia strana».

«Prometeo» crede di fare una scoperta.

A parte l'odiosità della parola che è stata abusata e discreditata dai politicanti, l'anarchismo è stato sempre e non potrà mai essere altro che riformista. Noi preferiamo dire *riformatore* per evitare ogni possibile confusione con coloro che sono ufficialmente classificati come «riformisti» e vogliono con piccoli e spesso illusori miglioramenti rendere più sopportabile e quindi consolidare il regime attuale, oppure s'illudono in buona fede di potere eliminare i lamentati mali sociali riconoscendo e rispettando, in pratica se non in teoria, le fondamentali istituzioni politiche ed economiche che di quei mali sono la causa ed

il sostegno. Ma insomma è sempre di riforme che si tratta, e la differenza essenziale sta nel genere di riforma che si vuole e nel modo come si crede di poter raggiungere la *nuova forma* a cui si aspira.

Rivoluzione significa, nel senso storico della parola, riforma radicale delle istituzioni, conquistata rapidamente per mezzo dell'insurrezione violenta del popolo contro il potere ed i privilegi costituiti; e noi siamo rivoluzionari ed insurrezionisti perché vogliamo non già migliorare le istituzioni attuali ma distruggerle completamente, abolendo ogni dominio dell'uomo sull'uomo ed ogni parassitismo sul lavoro umano; perché vogliamo far questo il più presto possibile e perché siamo convinti che le istituzioni nate dalla violenza si sostengono con la violenza e non cederanno che ad una violenza sufficiente.

Ma la rivoluzione non si può fare quando si vuole. Dovremo noi restare inerti, aspettando che i tempi maturino da loro?

E anche dopo un'insurrezione vittoriosa, potremo noi di punto in bianco realizzare tutti i nostri desideri e passare come per miracolo dall'inferno governativo e capitalistico al paradiso del comunismo libertario, che è la completa libertà dell'individuo nella voluta solidarietà di interessi con gli altri uomini?

Queste sono illusioni che possono allignare in mezzo agli autoritari i quali considerano la massa come materia brutta alla quale chi possiede il potere può dare, a forza di decreti e con l'aiuto dei fucili e delle manette, l'impronta che vuole.

Ma non hanno presa in mezzo agli anarchici. Noi abbiamo bisogno del consenso della gente, e quindi dobbiamo persuadere con la propaganda e con l'esempio, dobbiamo educare e cercare di modificare l'ambiente in modo che l'educazione possa raggiungere un numero sempre più grande di persone.

Tutto è graduale nella storia come nella natura. Come la diga cede d'un tratto (cioè rapidissimamente, ma sempre condizionata dal tempo) o perché l'acqua si è andata accumulando fino a superare con la sua pressione la resistenza oppo-

stagli, oppure per il disgregarsi progressivo delle molecole che ne compongono il materiale, così le rivoluzioni scoppiano per il crescere delle forze che aspirano alla trasformazione sociale fino al punto sufficiente per abbattere il governo esistente e per l'indebolimento crescente, per ragioni interne, delle forze di conservazione.

Siamo riformatori oggi in quanto cerchiamo di creare le condizioni più favorevoli ed il personale più cosciente e più numeroso che si può per menare a bene un'insurrezione di popolo; saremo riformatori domani, ad insurrezione trionfante e a libertà conquistata, in quanto cercheremo, con tutti i mezzi che la libertà consente, cioè con la propaganda, con l'esempio, con la resistenza anche violenta contro chiunque volesse coartare la nostra libertà, cercheremo, dico, di conquistare alle nostre idee un numero sempre più grande di adesioni.

Ma non riconosceremo mai, ed in questo il nostro «riformismo» si distingue da certo «rivoluzionarismo» che va ad affogarsi nelle urne elettorali di Mussolini o di altri, non riconosceremo mai le istituzioni, prenderemo o conquisteremo le riforme possibili con lo spirito con cui si va strappando al nemico il terreno occupato per procedere sempre più avanti, e resteremo sempre nemici di qualsiasi governo, sia quello monarchico di oggi, sia quello repubblicano o bolscevico di domani.

«Pensiero e Volontà», 1° marzo 1924)

Il terrore rivoluzionario

Il mio articolo del numero scorso, *Contro le intemperanze di linguaggio*, ha provocato qualche critica che, sorpassando l'episodio origine della polemica, solleva un problema generale di tattica rivoluzionaria, che occorre sempre discutere e ridiscutere, perché dalla sua soluzione può dipendere la sorte della rivoluzione che verrà.

Io non parlerò del modo come può essere combattuta ed abbattuta la tirannia che oggi opprime il popolo italiano. Qui noi ci proponiamo di fare semplicemente opera di chiarificazione delle idee e di preparazione morale in vista di un avvenire, prossimo o lontano, perché non ci è possibile far altro. E del resto, quando credessimo giunto il momento di una più fattiva azione... ne parleremmo anche meno.

Mi occuperò dunque solo, e ipoteticamente, dell'indomani di un'insurrezione trionfante e dei metodi di violenza che alcuni vorrebbero adoperare per «fare giustizia», ed altri credono necessari per difendere la Rivoluzione contro le insidie dei nemici.

Mettiamo da parte «la giustizia», concetto troppo relativo che è servito sempre di pretesto a tutte le oppressioni, a tutte le ingiustizie e che spesso non significa altro che vendetta. L'odio ed il desiderio di vendetta sono sentimenti irrefrenabili che l'oppressione naturalmente risveglia ed alimenta; ma se essi possono rappresentare una forza utile a scuotere il giogo, sono poi una forza negativa quando si tratta di sostituire all'oppressione non un'oppressione novella, ma la libertà e la fratellanza fra gli uomini. E perciò noi dobbiamo sforzarci di suscitare quei sentimenti superiori che attingono l'energia nel fervido amore del bene, pur guardandoci dallo spezzare l'impeto, fatto di fattori buoni e cattivi, necessario a vincere. Lasciamo che la massa agisca come la passione la spinge, se per meglio indirizzarla occorresse metterle un freno che si tradurrebbe in una nuova tirannia – ma ricordiamoci sempre che noi anarchici non possiamo essere né dei vendicatori, né dei «giustizieri». Noi vogliamo essere dei liberatori e dobbiamo agire come tali per mezzo della predicazione e dell'esempio.

Occupiamoci della questione più importante, che è poi la sola cosa seria messa innanzi, in quest'argomento, dai miei critici: la difesa della rivoluzione.

Vi sono ancora molti che sono affascinati dall'idea del «terrore». Ad essi sembra che ghigliottina, fucilazioni, massacri, deportazioni, galera («forca e galera» mi diceva recentemente un comu-

nista dei più noti) siano armi potenti ed indispensabili della rivoluzione, e trovano che se tante rivoluzioni sono state sconfitte o non hanno dato il risultato che se ne aspettava è stato a causa della bontà, della «debolezza» dei rivoluzionari, che non hanno perseguitato, represso, ammazzato abbastanza.

È un pregiudizio corrente in certi ambienti rivoluzionari, che ha origine dalla retorica e dalle falsificazioni storiche degli apologeti della Grande Rivoluzione francese e che è stato rinvigorito in questi ultimi anni dalla propaganda dei bolscevichi. Ma la verità è proprio l'opposto; il terrore è sempre stato strumento di tirannia. In Francia servì alla bieca tirannia di Robespierre e spianò la via a Napoleone ed alla susseguente reazione. In Russia ha perseguitato ed ucciso anarchici e socialisti, ha massacrato operai e contadini ribelli, ed ha stroncato insomma lo slancio di una rivoluzione che poteva davvero aprire alla civiltà un'era novella.

Coloro che credono nella efficacia rivoluzionaria, liberatrice, della repressione e della ferocia hanno la stessa mentalità arretrata dei *giuristi*, i quali credono che si possa evitare il delitto e moralizzare il mondo per mezzo di pene severe.

Il terrore, come la guerra, risveglia i sentimenti atavici beluini ancora mal coperti da una vernice di civiltà, e porta ai primi posti gli elementi peggiori che sono nella popolazione. E piuttosto che servire a difendere la rivoluzione serve a discreditarla, a renderla odiosa alle masse e, dopo un periodo di lotte feroci, mette capo necessariamente a quello che oggi chiamerebbero «normalizzazione», cioè alla legalizzazione e perpetuazione della tirannia. Vinca una parte o l'altra, si arriva sempre alla costituzione di un governo forte, il quale assicura agli uni la pace a spese della libertà ed agli altri il dominio senza troppi pericoli.

So bene che gli anarchici terroristi (quei pochi che vi sono) respingono ogni terrore organizzato, fatto per ordine di un governo da agenti prezzolati, e vorrebbero che fosse la massa che direttamente mettesse a morte i suoi nemici. Ma questo non farebbe che peggiorare la situazione. Il terrore può piacere ai fana-

tici, ma conviene soprattutto ai veri malvagi avidi di denaro e di sangue. E non bisogna idealizzare la massa e figurarsela tutta composta di uomini semplici, che possono bensì commettere degli eccessi, ma sono sempre animati da buone intenzioni. Gli sbirri ed i fascisti servono i borghesi, ma escono dal seno della massa!

Il fascismo ha accolto molti delinquenti e così ha, fino ad un certo punto, purificato preventivamente l'ambiente in cui si svolgerà la rivoluzione; ma non bisogna credere che tutti i Dumini e tutti i Cesarino Rossi siano fascisti. Vi sono di quelli che per una ragione qualsiasi non hanno voluto o non hanno potuto diventare fascisti; ma sono disposti a fare in nome della «rivoluzione» quello che i fascisti fanno in nome della «patria». E d'altronde, come gli scherani di tutti i regimi sono stati sempre pronti a mettersi al servizio dei nuovi regimi e diventarne i più zelanti strumenti, così i fascisti di oggi si affretteranno domani a dichiararsi anarchici, o comunisti, o quel che si voglia, pur di continuare a fare i prepotenti e sfogare i loro istinti malvagi. E se non potranno nei loro Paesi perché conosciuti e compromessi, andranno a fare i rivoluzionari altrove e cercheranno di emergere mostrandosi più violenti, più «energici» degli altri e trattando da moderati, da codini, da «pompiers», da contro-rivoluzionari quelli che la rivoluzione concepiscono come una grande opera di bontà e di amore.

Certamente la rivoluzione va difesa e sviluppata con logica inesorabile; ma non si deve e non si può difenderla con mezzi che contraddicono ai suoi fini.

Il grande mezzo di difesa della rivoluzione resta sempre quello di togliere ai borghesi i mezzi economici del dominio, di armare tutti (fino a quando non si possa indurre tutti a gettare le armi come giocattoli inutili e pericolosi) e di interessare alla vittoria tutta la grande massa della popolazione.

Se per vincere si dovesse elevare la forza nelle piazze, io preferirei perdere.

«Pensiero e Volontà», 1° ottobre 1924

Gli anarchici e la legge

Ad un compagno detenuto per reato politico, il quale reclamava per la mancata applicazione dell'amnistia (che poi finalmente gli è stata applicata col ritardo di un mese) un magistrato diceva, ironico: «Come mai voi che siete anarchico e quindi non riconoscete la legge, venite poi a reclamare l'applicazione di una legge?!». A me pare – e sia detto col rispetto che educazione e... prefetto c'impongono – che quel magistrato di anarchismo non ha capito nulla, a meno che non faccia apposta a non voler capire. Il che sarebbe poco male, se poi non capitasse proprio a lui di dover giudicare gli anarchici.

Gli anarchici, i quali vogliono una società fondata sul libero accordo, che soddisfi i bisogni e le opinioni di tutti e di ciascuno, ripudiano la legge, che è costrizione e tende a perpetuare usi e costumi condannati dall'evoluzione morale e non più corrispondenti ai nuovi bisogni. Ma essi sono obbligati a subirla, e quindi debbono cercare di trarre dalle circostanze, che a loro sono fatte, il maggior profitto che si può in vista della maggiore libertà possibile oggi e della libertà completa da conquistare domani.

La legge esistente, in ogni dato momento, è il risultato di un numero indefinito di fattori vari e spesso contraddittori. Essa è certamente fatta soprattutto per difendere la permanenza al potere ed i privilegi dei dominatori dell'ora, ma deve pure, per farsi accettare dalla massa dei sudditi, consacrare certe massime morali divenute retaggio comune dell'umanità e rispettare certe libertà e certe garanzie conquistate a forza di lotte, spesso cruenti, dalle generazioni passate.

Quindi, se respingiamo la legge, e quando possiamo ci ribelliamo contro di essa, lo facciamo per raggiungere qualche cosa di meglio e non già per lasciar mano libera al più sfrenato dispotismo e ritornare alle epoche selvagge, in cui la forza brutale dominava senza limite alcuno.

Sarebbe assurdo il pensare che noi, perché non riconosciamo la legge, troviamo buono tutto quello che la legge proibisce.

La legge, per esempio, proibisce l'omicidio, lo stupro, la frode. Noi pensiamo che i mezzi che la legge adopera per impedire quei reati sono selvaggi ed inefficaci, pensiamo che la stessa legge crea per altro verso le circostanze che generano e favoriscono i mali che poi vorrebbe distruggere a forza di sanzioni penali; ma ciò non vuol dire che noi vorremmo che si sia liberi di assassinare, stuprare, ingannare.

Noi deploriamo l'esistenza della polizia e dei gendarmi di tutte le specie. Vorremmo che gli interessati, cioè i cittadini tutti, si sforzassero di eliminare il delitto sopprimendone le cause, e che in tutti i casi provvedessero da loro stessi alla necessaria difesa contro la residua delinquenza. Ma poiché il governo ci vieta di associarci e di portar armi, poiché ci leva in nome della legge ogni possibilità di difesa e dà alle forze di polizia il monopolio della difesa dell'ordine, noi, illegalitari fino a che si vuole, abbiamo il diritto di pretendere che la polizia faccia il suo dovere con tutti; e troviamo... strano che, quando dei facinorosi, inquadrati in un partito e bene armati, molestano, attaccano, bastonano e peggio dei cittadini pacifici ed inermi, i carabinieri restino spettatori indifferenti, e magari, a cose fatte, intervengano per arrestare i bastonati.

Noi vorremmo che la stampa fosse assolutamente libera; ma poiché ci si impongono delle restrizioni e delle formalità alle quali non possiamo sottrarci, noi abbiamo il diritto di volere che il capriccio, o l'incomprensione degli esecutori della legge, non ci levi anche quelle ristrette possibilità di esprimere il nostro pensiero che la legge ci riconosce.

Ma veniamo all'amnistia, alla cui applicazione quell'egregio magistrato vorrebbe vederci indifferenti.

Vi è stato in Italia un periodo di guerra civile, che purtroppo vorremmo poter dire finito. Vi sono stati fatti atroci, difese

disperate, condanne severe pronunziate contro rei ed innocenti in circostanze in cui era impossibile un'indagine illuminata ed un giudizio sereno.

Viene un'amnistia, che dovrebbe, e pare ne avesse l'intenzione, sanare, almeno in quei fatti dove non vi è stato morte d'uomo, gli errori commessi, smorzare gli odi, lenire i dolori di tante madri e spose e figli aspettanti.

Escluso l'omicidio, l'amnistia sembra abbastanza larga per tutto il resto: sono amnistiati tutti i reati determinati da movente politico o che abbiano *comunque* connessione con fini politici.

Perché dunque non si applica, o si applica a rilento, e quando si applica si cerca di menomarne la portata, come è il caso di quei condannati che, messi fuori del carcere, si vedono ancora sottoposti alla pena, noiosa, umiliante e provocante della sorveglianza speciale?

E non dovremmo noi attirare l'attenzione del pubblico, ed anche delle autorità che avrebbero interesse a salvare il prestigio della legge, su questi casi di denegata giustizia?

Un caso, fra tanti altri su cui non abbiamo dati precisi, che preghiamo i compagni di fornirci, è quello di coloro che furono condannati nello stesso processo fatto contro gli autori, veri o presunti, dell'esplosione del «Diana».

Io fui abbastanza severo contro quell'attentato; contro il fatto, s'intende, e non contro gli autori che furono spinti ed accecati da una passione generosa e scontano amaramente uno sbaglio fatale, che ebbe terribili conseguenze da essi certamente non volute e non previste. Perciò posso dire altamente, senza paura di essere male interpretato, che quell'attentato fu pure un fatto eminentemente politico; ogni fine personale esulava dall'atto; era puro sacrificio affrontato per devozione ad un'idea. Quindi se l'amnistia non avesse specificamente esclusi gli omicidi, anche gli autori dell'esplosione avrebbero dovuti essere liberati.

Ma questo riguarda i tre condannati per l'esplosione, e non gli altri che furono condannati insieme a loro per reati, veri o no, completamente diversi.

Le passioni del momento e le pressioni di un partito, che speculava sulla pubblica commozione, fecero sì che si conglobassero nello stesso processo con gli autori dell'esplosione altri che con l'esplosione non avevano nulla a che vedere. Dal pubblico dibattito risultò evidente che i cosiddetti condannati minori non erano nullamente connessi, né per partecipazione, né per complicità, né per semplice consapevolezza, con l'esplosione o con la preparazione. Furono condannati, a ragione o a torto, per altri reati, come detenzione di armi, atti di protesta innocui compiuti o progettati. Vorrà il governo, vorranno i magistrati dare a noi un argomento di più contro la legge, che si applica o non si applica secondo gli interessi ed i capricci dei dominatori?

Noi pensiamo a quelli che gemono nelle galere, pensiamo alle madri, alle spose, ai fanciulli che piangono e soffrono forse la fame, e rinunziamo volentieri al nuovo argomento. Speriamo che ci si voglia dar torto mostrando che anche oggi è possibile un po' di giustizia, un po' di umanità.

«Pensiero e Volontà», 16 settembre 1925

Gradualismo

Nelle polemiche che sorgono tra gli anarchici sulla tattica migliore per giungere o avvicinarsi alla realizzazione dell'anarchia – e sono polemiche utili, anzi necessarie, quando sono ispirate alla mutua tolleranza ed alla mutua fiducia e non trascendono in odiose questioni personali – avviene sovente che gli uni in tono di rimprovero chiamano gli altri *gradualisti* e questi respingono la qualifica come se fosse un'ingiuria.

Ed intanto il fatto è che, nel senso proprio della parola, gra-

dualisti siamo tutti, e tutti, sia pure in modi diversi, dobbiamo esserlo per la logica stessa dei nostri principi.

È vero che certe parole, specialmente in politica, cambiano continuamente di significato e spesso ne assumono uno contrario a quello originale, logico e naturale.

Così la parola *possibilista*. Qual è l'uomo sano di mente che affermerebbe sul serio di volere l'impossibile? Eppure *possibilista* divenne in Francia l'appellativo speciale di una certa sezione del partito socialista, quella che seguiva il già anarchico Paul Brousse, che era più delle altre incline a rinunciare al socialismo per correr dietro ad un'impossibile cooperazione con la democrazia borghese.

Così la parola *opportunist*. Chi vorrebbe essere inopportuno e rinunciare alle opportunità che si presentano? Eppure *opportunist* finì in Francia col prendere il significato speciale di partigiano di Gambetta, e si prende ancora generalmente in senso cattivo come indicante persona o partito senza principi e senza ideali, che si lascia guidare da interessi bassi e temporanei.

Così la parola *trasformista*. Chi negherebbe che al mondo e nella vita tutto evolve, tutto si trasforma? Chi oggi non è trasformista? E nullameno la parola servì ad indicare quella politica corruttrice e senza ideali che ebbe per antesignano l'italiano Depretis.

Gioverebbe mettere un freno a questo sistema di usare le parole in un senso diverso dal loro proprio, che è fonte di tante confusioni e tanti malintesi. Ma chi potrebbe riuscirvi, specie quando il cambiamento è prodotto dall'interesse che hanno i politicanti a coprire con buone parole i loro fini malvagi?

Potrebbe darsi dunque che la parola *gradualista* applicata agli anarchici, finisse con l'indicare davvero quelli che con la scusa di fare le cose gradualmente, a misura che diventano possibili, finiscono col non muoversi più o col muoversi in una direzione opposta a quella che conduce all'anarchia. E allora bisognerebbe respingere il nome; ma la cosa resterebbe vera lo stesso, cioè che

tutto nella natura e nella vita procede a gradi e che, applicando al caso nostro, l'anarchia non può venire che poco a poco.

L'anarchismo, dicevo, deve essere necessariamente gradualista.

Si può concepire l'anarchia come la perfezione assoluta, ed è bene che quella concezione resti sempre presente alla nostra mente, quale faro ideale che guida i nostri passi. Ma è evidente che quell'ideale non può raggiungersi d'un salto, passando di botto dall'inferno attuale al paradiso agognato.

I partiti autoritari, quelli cioè che credono morale ed espediente imporre con la forza una data costituzione sociale, possono sperare (vana speranza del resto!) che, quando si saranno impossessati del potere, potranno a forza di leggi, decreti... e gendarmi sottoporre tutti e durevolmente al loro volere.

Ma una tale speranza ed un tale volere non sono concepibili negli anarchici, i quali non vogliono nulla imporre salvo il rispetto della libertà e contano per la realizzazione dei loro ideali sulla persuasione e sui vantaggi sperimentati della libera cooperazione.

Ciò non significa che io creda (come a scopo polemico mi ha fatto dire un giornale riformista poco informato o poco scrupoloso) che per fare l'anarchia bisogna aspettare che *tutti* siano anarchici. Io credo al contrario – e perciò sono rivoluzionario – che nelle condizioni attuali solo una piccola minoranza favorita da circostanze speciali possa arrivare a concepire l'anarchia, e che sarebbe una chimera lo sperare nella conversione generale se prima non si cambia l'ambiente, nel quale prosperano l'autorità ed il privilegio. Ed appunto per questo credo che bisogna, appena è possibile, cioè appena si sia conquistata la libertà sufficiente e vi sia in un dato luogo un nucleo di anarchici abbastanza forte per numero e capacità da bastare a se stesso ed irradiare intorno a sé la propria influenza, bisogna, dico, organizzarsi per applicare l'anarchia o quel tanto di anarchia che diventa mano a mano possibile.

Poiché non si può convertire la gente tutta in una volta e non si può isolarsi per necessità di vita e per l'interesse della propaganda, bisogna cercare il modo di realizzare quanto più di anarchia è possibile in mezzo a gente che non è anarchica o lo è in gradi diversi.

Il problema dunque non è se bisogna o no procedere gradualmente, ma quello di cercare qual è la via che più rapidamente e più sinceramente conduce all'attuazione dei nostri ideali.

Oggi in tutti i Paesi del mondo la via è preclusa dai privilegi conquistati, attraverso una lunga storia di violenze e di errori, da certe classi, che oltre la supremazia intellettuale e tecnica che deriva loro da quei privilegi, dispongono per difendere la loro posizione della forza bruta assoldata nelle classi soggette e ne usano, quando occorre, senza scrupoli e senza limite. Perciò è necessaria una rivoluzione, la quale distrugga lo stato di violenza nel quale oggi si vive e renda possibile la pacifica evoluzione verso sempre maggiore libertà, maggiore giustizia, maggiore solidarietà.

Quale dovrebbe essere la tattica degli anarchici prima, durante e dopo la rivoluzione?

Quello che sarebbe necessario fare prima della rivoluzione per prepararla ed attuarla la censura forse non lo lascerebbe dire; ed in ogni modo è sempre un argomento che si tratta male in presenza del nemico. Ci sarà però lecito il dire che bisogna restare sempre se stessi, propagare ed educare il più possibile, fuggire ogni transazione col nemico e tenersi pronti, almeno spiritualmente, per afferrare tutte le occasioni che si possono presentare.

Durante la rivoluzione?

Incominciamo col dire che la rivoluzione non la possiamo fare noi soli; e non sarebbe, a parte la questione della forza mate-

riale, nemmeno desiderabile il farla da soli; perché se non si mettono in movimento tutte le forze spirituali del Paese e con esse tutti gli interessi e tutte le aspirazioni palesi o latenti che stanno nel popolo, la rivoluzione sarebbe un aborto. E nel caso, poco probabile, che vincessimo da soli, ci troveremmo nell'assurda posizione o di imporsi, comandare, costringere gli altri e quindi cessare di essere anarchici ed uccidere la rivoluzione stessa col nostro autoritarismo, oppure di «fare per viltade il gran rifiuto», cioè ritrarci indietro e lasciare che altri profitti dell'opera nostra per scopi opposti ai nostri.

Bisognerebbe dunque agire di conserva con tutte le forze progressive esistenti, con tutti i partiti d'avanguardia ed attirare nel movimento, sommuovere, interessare le grandi masse, lasciando che la rivoluzione, della quale noi saremmo un fattore fra gli altri, produca quello che può produrre.

Ma non per questo dovremmo rinunciare al nostro scopo specifico; al contrario dovremmo tenerci ben uniti tra noi e ben distinti dagli altri per combattere in favore del nostro programma: abolizione del potere politico ed espropriazione dei capitalisti. E se, nonostante i nostri sforzi, riuscissero a costituirsi nuovi poteri che vogliano ostacolare l'iniziativa popolare ed imporre il loro volere, noi dovremmo non parteciparvi, non riconoscerli mai, cercare che il popolo rifiuti loro i mezzi per governare, cioè i soldati e le contribuzioni, fare in modo ch'essi restino deboli... fino al giorno in cui si potrà abatterli del tutto. In tutti i casi reclamare ed esigere, magari con la forza, la nostra piena autonomia ed il diritto ed i mezzi per organizzarci a modo nostro e sperimentare i metodi nostri.

E dopo la rivoluzione, cioè dopo la caduta del potere esistente ed il trionfo definitivo delle forze insorte?

Qui entra veramente in campo il gradualismo.

Bisogna studiare tutti i problemi pratici della vita: produzione, scambio, mezzi di comunicazione, relazioni fra gli

aggruppamenti anarchici e quelli che vivono sotto un'autorità, tra collettività comunistiche e quelli che vivono in regime individualistico, rapporti tra città e campagna, utilizzazione a vantaggio di tutti delle forze naturali e delle materie prime, distribuzione delle industrie e delle colture secondo le condizioni naturali dei vari Paesi, istruzione pubblica, cura dei fanciulli e degli impotenti, servizi igienici e medici, difesa contro i delinquenti comuni e quelli più pericolosi, che tentassero ancora di sopprimere la libertà degli altri a vantaggio di individui o di partiti, ecc. ecc.

E di ogni problema preferire quelle soluzioni che non solo sono economicamente più convenienti, ma che rispondono meglio al bisogno di giustizia e di libertà e lasciano più aperta la via ai futuri miglioramenti. Nel caso, anteporre la giustizia, la libertà, la solidarietà ai vantaggi economici.

Non bisogna proporsi di tutto distruggere credendo che poi le cose si agghusteranno da loro. La civiltà attuale è frutto di una evoluzione millenaria ed ha risolto in qualche modo il problema della convivenza di milioni e milioni di uomini, spesso affollati sopra territori ristretti, e quello della soddisfazione di bisogni sempre crescenti e sempre più complicati. I suoi benefici sono diminuiti – e per la gran massa quasi annullati – dal fatto che l'evoluzione si è compiuta sotto la pressione dell'autorità e nell'interesse dei dominatori; ma se si toglie l'autorità ed il privilegio, restano sempre i vantaggi acquisiti, i trionfi dell'uomo sulle forze avverse della natura, l'esperienza accumulata dalle generazioni estinte, le abitudini di socievolezza contratte nella lunga convivenza e negli sperimentati benefici del mutuo appoggio; e sarebbe stolto, e del resto impossibile, rinunciare a tutto questo.

Noi dobbiamo dunque combattere l'autorità ed il privilegio, ma profittare di tutti i benefici della civiltà; e nulla distruggere di quanto soddisfatti, sia pur malamente, ad un bisogno umano se non quando abbiamo qualche cosa di meglio da sostituirvi.

Intransigenti contro ogni imposizione ed ogni sfruttamento capitalistico, noi dovremo essere tolleranti con tutte le concezioni sociali che prevalgono nei vari aggruppamenti umani, purché non ledano la libertà ed il diritto uguale degli altri; e contentarci di progredire gradualmente a misura che si eleva il livello morale degli uomini e crescono i mezzi materiali ed intellettuali di cui dispone l'umanità – facendo, questo s'intende, il più che possiamo – con lo studio, il lavoro, la propaganda, per affrettare l'evoluzione verso ideali sempre più alti.

Io ho qui sopra prospettato dei problemi più che delle soluzioni; ma credo di avere esposto succintamente i criteri che debbono guidarci nella ricerca e nell'applicazione delle soluzioni, le quali saranno certamente varie e variabili a seconda delle circostanze, ma dovranno sempre uniformarsi, per quanto dipende da noi, ai principi basilari dell'anarchismo: nessun comando dell'uomo sull'uomo, nessuno sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

Ai compagni tutti il compito di pensare, studiare, prepararsi – e farlo sollecitamente ed intensamente, perché i tempi sono «dinamici» ed occorre tenersi pronti per ciò che può accadere.

«Pensiero e Volontà», 1° ottobre 1925

Questioni di tattica

La presente, incerta, tormentata, instabile situazione politico-sociale dell'Europa e del mondo, che dà luogo a tutte le speranze ed a tutti i timori, rende più che mai urgente il bisogno di tenersi pronti per i più o meno prossimi, ma immancabili rivolgimenti. E perciò si ravviva la discussione, del resto sempre attuale, del modo come adattare le nostre aspirazioni ideali alla realtà contingente dei vari Paesi, e passare dalla predicazione ideale alla pratica realizzazione.

E, come è naturale in un movimento qual è il nostro, che non riconosce autorità di uomini e di testi ed è tutto fondato sulla libera critica, varie sono le opinioni e varia la tattica seguita.

Così, alcuni dedicano tutta la loro attività a perfezionare e predicare l'ideale, senza poi troppo guardare se sono compresi e seguiti e se quell'ideale sia o no applicabile nello stato attuale della mentalità popolare e delle esistenti risorse materiali. Essi, più o meno esplicitamente ed in gradi che variano da persona a persona, restringono il compito degli anarchici, oggi alla demolizione degli attuali istituti oppressivi e repressivi, domani alla vigile sorveglianza contro il costituirsi di nuovi governi e nuovi privilegi, trascurando tutto il resto, che è poi il grave, ineluttabile ed improrogabile problema della riorganizzazione sociale sopra basi libertarie. Essi credono, per quel che riguarda i problemi di ricostruzione, che tutto si accomodi da sé, spontaneamente, senza preparazione precedente e senza piani prestabiliti, grazie ad una mitica capacità creativa della massa, o in forza di una pretesa legge naturale per la quale, non appena eliminata la violenza statale ed il privilegio capitalistico, gli uomini diventerebbero tutti buoni ed intelligenti, sparirebbero subito gli antagonismi di interessi, e l'abbondanza, la pace, l'armonia regnerebbero sovrane nel mondo.

Altri invece, animati soprattutto dal desiderio di essere, o sembrare pratici, preoccupati dalle prevedibili difficoltà della situazione all'indomani della rivoluzione, consci della necessità di conquistare l'adesione del grosso pubblico, o almeno di vincere le ostili prevenzioni causate dall'ignoranza dei nostri propositi, vorrebbero formulare un programma, un piano completo di riorganizzazione sociale, che rispondesse a tutte le difficoltà e potesse soddisfare quelli che, con frase tradotta dall'inglese, hanno preso a chiamare «l'uomo della strada», cioè l'uomo qualunque che non ha partito preso, non ha idee determinate, giudica a volta a volta secondo che è ispirato dalle passioni e dagli interessi del momento.

Da parte mia, credo che gli uni e gli altri hanno la loro parte di ragione e la loro parte di torto; e che, se non fosse la malaugurata tendenza all'esagerazione ed all'esclusivismo, le due opinioni potrebbero contemperarsi e completarsi l'una con l'altra per adeguare la nostra condotta alle esigenze dell'ideale ed alle necessità della situazione, e raggiungere così la massima efficienza pratica, pur restando strettamente fedeli al nostro programma di libertà e giustizia integrali.

Negligere tutti i problemi di ricostruzione, o prestabilire piani completi ed uniformi sono due errori, due eccessi, che per vie diverse menerebbero alla nostra sconfitta in quanto anarchici ed al trionfo di nuovi o vecchi regimi autoritari. La verità sta nel mezzo.

È assurdo il credere che, abbattuti i governi ed espropriati i capitalisti, «le cose si accomoderanno da sé», senza l'azione di uomini che abbiano un'idea preconcepita sul da farsi e si mettano subito all'opera per farlo. Forse ciò potrebbe accadere – e magari sarebbe preferibile che così accadesse – se si avesse il tempo di aspettare che la gente, tutta la gente, trovasse modo, provando e riprovando, di soddisfare nel miglior modo i propri bisogni e i propri gusti, d'accordo con i bisogni e con i gusti degli altri. Ma la vita della società, come la vita degli individui, non ammette interruzioni. L'indomani immediato della rivoluzione, anzi il giorno stesso dell'insurrezione, bisogna provvedere all'alimentazione ed agli altri bisogni urgenti della popolazione, e quindi occorre assicurare la continuazione della produzione necessaria (pane, ecc.), il funzionamento dei principali servizi pubblici (acqua, trasporti, elettricità, ecc.) e lo scambio ininterrotto tra le città e le campagne.

Più tardi le maggiori difficoltà spariranno: il lavoro organizzato direttamente da coloro che realmente lavorano diventerà facile ed attraente, l'abbondanza della produzione renderà inutile ogni calcolo sul rapporto tra prodotti fatti e prodotti consumati e ciascuno potrà davvero «prendere dal mucchio» quello

che gli piace; le mostruose agglomerazioni cittadine si dissolveranno, la popolazione si distribuirà razionalmente su tutto il territorio abitabile, ed ogni località, ogni raggruppamento, pur conservando ed aumentando a beneficio di tutti tutte le comodità fornite dalle grandi imprese industriali e pur restando legato a tutta l'umanità per sentimento di simpatia e di solidarietà umane, potrà in generale bastare a se stesso e non essere afflitto dalle opprimenti e dispendiose complicazioni della vita economica attuale. Ma queste, e mille altre belle cose che si possono immaginare, riguardano l'avvenire, mentre ora urge pensare al modo di vivere oggi, nella situazione che la storia ci ha tramandata e che la rivoluzione, cioè un atto di forza, non potrà cambiare radicalmente, da un giorno all'altro, come con un colpo di bacchetta magica. E poiché, bene o male, bisogna vivere, se noi non sapremo o non potremo fare il necessario, lo faranno altri con scopi e risultati opposti a quelli a cui miriamo noi.

Non bisogna trascurare «l'uomo della strada», che è poi in tutti i Paesi la grande maggioranza della popolazione, e senza il cui concorso non v'è emancipazione possibile; ma non bisogna neppure fare troppo affidamento sulla sua intelligenza e sulla sua capacità d'iniziativa.

L'uomo ordinario, «l'uomo della strada», ha molte ottime qualità, ha immense potenzialità che danno sicura speranza ch'esso potrà un giorno formare l'umanità ideale che noi vagheggiamo; ma esso ha intanto un grave difetto che spiega in gran parte il sorgere ed il persistere delle tirannie: esso non ama pensare, ed anche nei suoi conati di emancipazione segue sempre più volentieri chi gli risparmia la fatica di pensare e prende su di sé la responsabilità di organizzare, dirigere... e comandare. Esso, purché non lo si disturbi troppo nelle sue abitudini, è soddisfatto se altri pensa per lui e gli dice quello che deve fare, anche se a lui non resta che il dovere di lavorare e di ubbidire.

Questa debolezza, questa tendenza della folla ad aspettare e seguire gli ordini di chi si mette alla sua testa, ha mandato a male

tante rivoluzioni e continua ad essere il pericolo che minaccia le rivoluzioni prossime future.

Se la folla non fa da sé e subito, bisogna bene che provvedano al necessario gli uomini di buona volontà, capaci di iniziativa e di decisione. Ed è in questo, cioè nel modo di provvedere alle necessità urgenti, che dobbiamo distinguerci nettamente dai partiti autoritari.

Gli autoritari intendono risolvere la questione costituendosi in governo ed imponendo con la forza il loro programma. Essi possono anche essere in buona fede e credere sinceramente di fare il bene di tutti, ma in realtà, ostacolando la libera azione popolare, non riuscirebbero ad altro che a creare una nuova classe privilegiata interessata a sostenere il nuovo governo, ed in sostanza a sostituire una tirannia con un'altra.

Gli anarchici devono bensì sforzarsi di rendere il meno faticoso possibile il passaggio dallo stato di servitù a quello di libertà, fornendo al pubblico il più possibile di idee pratiche ed immediatamente applicabili, ma debbono guardarsi bene dall'incoraggiare quell'inerzia intellettuale e quella tendenza a lasciare fare agli altri ed ubbidire, che abbiamo lamentate.

La rivoluzione, per riuscire veramente emancipatrice, dovrà svolgersi liberamente in mille modi diversi, corrispondenti alle mille diverse condizioni morali e materiali degli uomini d'oggi, per la libera iniziativa di tutti e di ciascuno. E noi dovremo suggerire e realizzare il più possibile quei modi di vita che meglio corrispondono ai nostri ideali, ma soprattutto dobbiamo sforzarci di suscitare nelle masse lo spirito d'iniziativa e l'abitudine di fare da sé.

Noi dobbiamo evitare anche le apparenze del comando, ed agire con la parola e con l'esempio come compagni tra compagni; e ricordarci che a voler troppo forzare le cose nel senso nostro e far trionfare i nostri piani, correremmo il rischio di tarpare le ali alla rivoluzione ed assumere noi stessi, più o meno inconsciamente, quella funzione di governo che tanto deprechiamo negli altri.

E come governo noi non varremmo certamente meglio degli altri. Forse anche saremmo più pericolosi per la libertà, perché convinti fortemente di aver ragione e di fare il bene, saremmo inclinati, da veri fanatici, a considerare quali contro-rivoluzionari e nemici del bene tutti quelli che non pensassero ed agissero come noi.

Ché se poi quello che gli altri fanno non fosse quello che vorremmo noi, la cosa non avrebbe importanza, sempre che fosse salvaguardata la libertà di tutti.

Ciò che veramente importa è che la gente faccia come vuole, perché non vi sono conquiste assicurate se non quelle che il popolo fa coi propri sforzi, non vi sono riforme definitive se non quelle reclamate ed imposte dalla coscienza popolare.

«Almanacco Libertario», Ginevra, 1921

La risultante delle forze

[...]

Tu ci domandi «come si svolgerà la storia». Niente di meno! Noi non siamo profeti. Possiamo dirti solamente che bisogna fare tutto quello che si può perché «la storia si svolga» secondo i propri desideri. Gli avvenimenti seguono la risultante delle forze in azione; perciò ciascuno deve impiegare nella lotta quanta più forza può ed applicarla nel modo più vantaggioso.

«Pensiero e Volontà», 15 gennaio 1924, *Piccola posta*

A giudizio di Malatesta una teoria dell'azione anarchica deve rispondere sia ad un'esigenza razionale, sia ad un'istanza etica, senza che le due dimensioni entrino in conflitto tra loro. Si tratta di evitare il più possibile il «paradosso delle conseguenze» o, a dir meglio, gli effetti inintenzionali delle azioni intenzionali. Ciò è possibile creando una necessaria armonia tra i fini e i mezzi, nel senso che questi devono dipendere da quelli. Per conseguenza, la lotta per la libertà e l'uguaglianza deve essere condotta con strumenti libertari ed egualitari perché altrimenti si vanificherebbero materialmente e moralmente gli scopi stessi dell'azione, giungendo ad un esito opposto a quello desiderato. Se si tiene conto che la storia, non avendo finalità morali intrinseche, risponde innanzi tutto alla logica della forza, ne deriva ovviamente la necessità di un'azione di forza. Il problema dell'uso della forza è, in ultima analisi, il problema dell'uso della violenza. La sua necessità diventa il passaggio obbligato dell'azione anarchica, al tempo stesso costretta però a non trascendere gli ambiti della legittima difesa perché deve rispettare i criteri metodologici della coerenza tra i fini e i mezzi. Si

apre così una serie di questioni latentemente contraddittorie. Infatti, se l'anarchia vuol dire per principio non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, come va usato il mezzo della violenza senza farsi sopraffare dalla sua logica? Dove inizia e dove finisce la sua necessità? E chi ha il diritto di usarlo? Per Malatesta la forza, in questo caso la violenza, non può superare gli ambiti della sua funzione negativa, che le deriva dall'essere uno strumento dell'anarchismo, non certo un elemento costitutivo dell'anarchia.

Date queste premesse, la violenza rivoluzionaria deve essere concepita come una dura necessità per evitare, appunto, di scambiare il mezzo con il fine. L'azione anarchica contempla la violenza come necessità di liberazione dalla violenza dei governi e dei padroni, non però per edificare l'anarchia. Per l'anarchismo essa è un mezzo che non va rifiutato a priori perché, se la non-violenza è un valore costitutivo dell'anarchia, questa, tuttavia, ha altri valori più grandi da anteporre, quali la libertà, l'uguaglianza e la stessa dignità dell'uomo. La necessità della violenza, pertanto, si giustifica come extrema ratio, quasi come riluttante considerazione dell'impossibilità di fare altrimenti. Addirittura, la violenza diventa un imperativo morale, quando si è posti nella situazione di poter agire attivamente per impedire l'ulteriore propagarsi della sopraffazione.

Il problema etico e politico della violenza

La base fondamentale dell'anarchismo

Ci accade spesso di dire: l'anarchismo è *l'abolizione del gendarme*, intendendo per gendarme qualunque forza armata, qualunque forza materiale al servizio di un uomo o di una classe per costringere gli altri a fare quello che non vogliono fare volontariamente.

Certo quella formula non dà un'idea nemmeno approssimativa di quello che s'intende per anarchia, che è società fondata sul libero accordo, in cui ciascun individuo possa raggiungere il massimo possibile sviluppo, materiale, morale ed intellettuale, e trovi nella solidarietà sociale la garanzia della sua libertà e del suo benessere. La soppressione della costrizione fisica non basta perché uno assurga a dignità di uomo libero, impari ad amare i suoi simili, a rispettare in loro quei diritti che vuole rispettati per sé e si rifiuti tanto a comandare quanto ad esser comandato. Si può essere schiavo volontario per deficienza morale e per mancanza di fiducia in se stesso, come si può essere tiranno per mal-

vagità o per incoscienza quando non si trova resistenza adeguata. Ma ciò non impedisce che *l'abolizione del gendarme*, cioè l'abolizione della violenza nei rapporti sociali sia la base, la condizione indispensabile senza la quale l'anarchia non può fiorire, anzi non può nemmeno concepirsi.

È come quando si dice: *il socialismo è il pane per tutti* – «è una questione di ventre» dicono gli avversari con intenzione denigratoria.

Certamente, il socialismo è cosa ben più vasta, ben più alta che la semplice questione alimentare, che la sola questione economica. E si può avere largamente soddisfatti tutti i bisogni materiali senza diventare per questo un socialista, come si può essere socialista pur dibattendosi nelle strettezze della miseria. Ma ciò non impedisce che non può esistere, non si può concepire, una società socialista se la questione economica non sia risolta in modo che non sia più possibile lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e non sia assicurata a tutti una decente vita materiale.

Anarchia e socialismo sono due concezioni sublimi (per noi si confondono in una sola) che abbracciano tutta la vita umana e la spingono verso le più alte idealità, ma esse sono condizionate da due necessità fondamentali: l'abolizione della sciabola e l'abolizione della fame.

È un errore, e più spesso è una ipocrisia di soddisfatti, il disprezzare i bisogni materiali in nome dei bisogni ideali. I bisogni materiali sono senza dubbio bisogni inferiori, ma la loro soddisfazione è necessaria al sorgere ed allo svilupparsi dei bisogni superiori: morali, estetici, intellettuali.

Per servirci di un esempio: un quadro di Tiziano è una cosa eccelsa, ben superiore nel concetto umano alle terre colorate che han servito a farlo; ma senza quelle umili terre Tiziano non avrebbe potuto fare i suoi quadri. Una bella statua vale per il piacere estetico infinitamente più di una rozza pietra; ma senza pietre non si fanno statue.

Dunque prima di tutto bisogna abolire il gendarme, poiché è solo quando è esclusa la possibilità della violenza che gli uomini arrivano ad accordarsi col minimo d'ingiustizia e col massimo possibile di soddisfazione per ciascuno.

I bisogni, i gusti, gli interessi, le aspirazioni degli uomini non sono uguali e naturalmente armonici: spesso sono opposti ed antagonistici. E d'altra parte la vita di ciascuno è talmente condizionata dalla vita degli altri che sarebbe impossibile, anche se fosse conveniente, il separarsi da tutti gli altri e vivere completamente a modo proprio. La solidarietà sociale è un fatto a cui nessuno può sottrarsi: essa può essere cosciente e liberamente accettata e quindi agire a vantaggio di ciascuno, oppure subito per forza, con o senza consapevolezza, ed allora si esplica con la sottomissione dell'uno all'altro, con lo sfruttamento degli uni da parte degli altri.

Mille problemi pratici si presentano ogni giorno nella vita sociale che possono essere risolti in modi diversi, ma non in più modi nello stesso tempo: eppure ciascun uomo può preferire una soluzione ad un'altra. Se uno, individuo o gruppo, ha la forza d'imporre agli altri la propria volontà, egli sceglie la soluzione che meglio conviene ai suoi interessi ed ai suoi gusti e gli altri subiscono e restano sacrificati. Ma se nessuno ha la possibilità di obbligare gli altri a fare ciò che non vogliono, allora, sempre che non è possibile o non giudicato conveniente adottare più soluzioni diverse, si arriva necessariamente, per mutue concessioni, a quell'accordo che meglio conviene a tutti e meno offende gli interessi, i gusti, i desideri di ciascuno. Ce lo insegna la storia, ce lo insegna l'osservazione quotidiana dei fatti contemporanei: dove la violenza non ha funzione tutto s'accomoda nel miglior modo possibile, a maggior soddisfazione di tutti; dove interviene la violenza trionfa l'ingiustizia, l'oppressione, lo sfruttamento.

[...] È da supporre che, fatta la rivoluzione nel senso distruttivo della parola, ciascuno rispetterà i diritti degli altri ed impa-

rerà subito a considerare la violenza, fatta o subita, come cosa immorale e vergognosa? Non è piuttosto da temere che ben presto i più forti, i più furbi, i più fortunati, che possono essere anche i più cattivi, i più affetti da tendenze anti-sociali, abbiano da imporre la volontà propria a mezzo della forza, facendo rinasce-
re il gendarme sotto una forma o un'altra?

Noi non supponiamo, non speriamo che il solo fatto di avere con la rivoluzione abbattuto le autorità presenti basti a trasformare gli uomini, tutti gli uomini, in esseri veramente sociali e a distruggere ogni germe di autoritarismo.

Certamente vi saranno ancora per lungo tempo delle violenze e quindi delle ingiustizie e delle sopraffazioni; ma se i violenti non potranno contare che sulle loro proprie forze, presto saranno ridotti a miglior consiglio dalla resistenza degli altri e dal loro proprio interesse. Il pericolo grande, che potrebbe annullare tutti i benefici della rivoluzione e respingere indietro l'umanità, è quando i violenti riescono ad utilizzare la forza degli altri, la forza sociale a proprio vantaggio, a strumento della propria volontà, quando cioè riescono a costituirsi in governo, a organizzare lo Stato. Il gendarme non è propriamente il violento, ma è lo strumento cieco a servizio del violento.

Gli anarchici che lottano oggi per distruggere tutti gli organi di violenza, avranno missione domani d'impedire che essi rinascano per opera e per conto di vecchi o di nuovi dominatori.

«Umanità Nova», 25 luglio 1920

Popolo e proletariato

Io dissi ai giurati di Milano qualche cosa sulla lotta di classe e sul proletariato che ha suscitato critiche e meraviglia. È bene tornarci sopra.

Io protestai indignato contro l'accusa di aver provocato all'odio; dissi come io avevo sempre nella mia propaganda cercato di dimostrare che i mali sociali non dipendono dalla malvagità di questo o quel padrone, di questo o quel governante, ma dalla istituzione stessa del padronato e del governo, e che quindi non vi si può rimediare col cambiare le persone dei dominatori, ma bisogna abbattere il principio stesso della dominazione dell'uomo sull'uomo; e dissi pure che avevo sempre insistito sul fatto che i proletari non sono personalmente migliori dei borghesi, a prova il fatto che quando un operaio arriva per un caso qualunque ad una posizione di ricchezza e di comando, si conduce generalmente come un borghese ordinario, e spesso anche peggio.

Queste dichiarazioni sono state alterate, contraffatte, messe in cattiva luce dalla stampa borghese, e si capisce. La stampa pagata per difendere gli interessi della polizia e dei pescecani deve, per dovere d'ufficio, nascondere al pubblico la vera natura dell'anarchismo e cercare di dar credito alla leggenda dell'anarchico odiatore e distruggitore; deve far questo per dovere d'ufficio, ma dobbiamo convenire che spesso lo fa in buona fede per pura e semplice ignoranza. Da quando il giornalismo, che fu sacerdozio, è decaduto al grado di industria e di mestiere, i giornalisti non solo hanno perduto il senso morale, ma anche quell'onestà intellettuale che consiste nel non parlare di quello che non si sa.

Lasciamo dunque i pennivendoli nel loro brago e parliamo di quelli che, anche differendo da noi nelle idee e spesso solo nel modo di esprimere le idee, sono pur sempre amici nostri perché mirano sinceramente allo stesso scopo a cui miriamo noi.

In costoro la meraviglia è completamente ingiustificata, al punto che sarei indotto a crederla affettata. Essi non possono ignorare che quelle cose le vado dicendo e scrivendo da oltre cinquant'anni e che con me e prima di me le hanno dette e ripetute centinaia e migliaia di anarchici.

Parliamo piuttosto del dissenso.

Vi sono gli «operaisti», coloro che credono che il fatto di avere

i calli alle mani sia come una divina infusione di tutti i meriti e di tutte le virtù, e che protestano se osate parlare di popolo e di umanità e trascurate di giurare sul sacro nome del proletariato.

Ora, è una verità che la storia ha fatto del proletariato lo strumento principale della prossima trasformazione sociale, e che coloro i quali lottano per la costituzione di una società in cui *tutti* gli esseri umani siano liberi e forniti dei mezzi per esercitare la libertà debbono appoggiarsi principalmente sul proletariato.

Poiché l'accaparramento delle ricchezze naturali e del capitale costituitosi col lavoro delle generazioni passate e presenti è oggi la causa prima della soggezione delle masse e di tutti i mali sociali, è naturale che coloro che non hanno nulla e sono quindi più direttamente e più evidentemente interessati alla messa in comune dei mezzi di produzione siano gli agenti principali della necessaria espropriazione. E perciò noi dirigiamo la nostra propaganda più specialmente ai proletari, i quali d'altra parte sono, per le condizioni in cui si trovano, molto spesso nell'impossibilità di assurgere da loro stessi, per mezzo della riflessione e dello studio, alla concezione di un ideale superiore. Ma non bisogna perciò farsi un feticcio del povero solo perché è povero, né incoraggiare in lui la credenza che egli è di un'essenza superiore, e che per una condizione che non è certo frutto né del suo merito, né della sua volontà, egli abbia acquistato il diritto di fare agli altri il male che gli altri hanno fatto a lui. La tirannia delle mani incalpite (che poi in pratica è sempre la tirannia di pochi che, se pure i calli li hanno avuti una volta, non li hanno più) non sarebbe meno dura, meno malvagia, meno feconda di mali duraturi di quello che sia la tirannia delle mani inguantate. Forse sarebbe meno illuminata e più brutale: ecco tutto.

La miseria non sarebbe l'orribile cosa che è se, oltre i mali materiali e la degradazione fisica, essa non producesse, quando è prolungata di generazione in generazione, anche l'abbruttimento morale. Ed i poveri hanno vizi diversi, ma non migliori di quelli che producono nelle classi privilegiate la ricchezza ed il potere.

Se la borghesia produce i Giolitti, i Graziani e tutta la lunga teoria dei torturatori dell'umanità, dai grandi conquistatori ai piccoli padroni avidi e strozzini, essa produce pure i Cafiero, i Reclus, i Kropotkin ed i tanti che in tutte le epoche hanno sacrificato i loro privilegi di classe in omaggio ad un ideale. Se il proletariato ha dato e dà tanti eroi e tanti martiri alla causa della redenzione umana, esso dà pure le guardie bianche, i carnefici, i traditori dei propri fratelli, senza dei quali la tirannide borghese non potrebbe durare un giorno solo.

Come mai si può elevare l'odio a principio di giustizia, a sentimento illuminato di rivendicazione, quando è evidente che il male sta dappertutto e dipende da cause che trascendono la volontà e la responsabilità individuale?

Lotta di classe fino a che volete, se per lotta di classe s'intende la lotta degli sfruttati contro gli sfruttatori per l'abolizione dello sfruttamento. Essa è mezzo di elevazione morale e materiale ed è la principale forza rivoluzionaria su cui oggi si possa contare.

Ma odio no, poiché dall'odio non può sorgere l'amore e la giustizia. Dall'odio nasce la vendetta, il desiderio di sovrapporsi al nemico, il bisogno di consolidare la propria superiorità. Con l'odio, se si vince, si possono fondare nuovi governi, ma non si può fondare l'anarchia.

Purtroppo l'odio si comprende in tanti disgraziati che la società tormenta e strazia nei loro corpi e nei loro affetti: ma non appena l'inferno in cui vivono è illuminato dall'ideale l'odio sparisce e resta ardente il desiderio di lottare per il bene di tutti.

E perciò tra i nostri, veri odiatori non ve ne sono, quantunque vi sono molti retori dell'odio. Essi fanno come il poeta che, pur essendo un buono e pacifico padre di famiglia, canta l'odio e la strage perché vi trova il modo di fare dei bei versi... o dei brutti. Essi parlano di odio, ma il loro odio è fatto di amore.

E perciò io li amo, anche se mi dicono le male parole.

«Umanità Nova», 20 settembre 1921

Morale e violenza

«Non esiste un diritto puro, non esistono principi di morale superiore agli interessi particolari delle classi antagoniste come degli Stati avversari», dice Enrico Meledandri in un articolo pubblicato nel «Proletario» di Nuova York, che un redattore del «Libertaire» di Parigi traduce allo scopo di rispondere al nostro Luigi Fabbri*, il quale in un suo cenno necrologico non aveva mostrato abbastanza reverenza per il teorizzatore della violenza, George Sorel. Ed in conseguenza di quella sua convinzione il Meledandri si rifiuta a «considerare la violenza con un senso di meraviglia ed una mentalità democratica e pacifista» ed afferma che «i sindacalisti rivoluzionari disdegnano di considerare la lotta a fondo, che la borghesia conduce per annientare in tutti i Paesi il proletariato, come un attentato supremo ai famosi diritti della civiltà, del progresso e dell'uguaglianza». E continua così manifestando il più alto disprezzo per «i principi morali» e sostenendo che in realtà la sola cosa che conta, la sola cosa apprezzabile è «la forza e la violenza, termini che spesso si fondono e si completano».

A me pare che, malgrado le pretese rivoluzionarie e contro le intenzioni del Meledandri e forse anche quelle del suo maestro Sorel, tutto questo sia un mettere la filosofia della storia al servizio delle classi dominanti, le quali, possedendo la forza e potendo esercitare con maggior efficacia la violenza, sono le sole che vengono avvantaggiate dalla liberazione da ogni condanna morale.

* Luigi Fabbri (1877-1935) è considerato uno dei pensatori più originali dell'anarchismo italiano. Nel 1903 fondò con Pietro Gori la rivista «Il Pensiero» alla quale collaborarono i nomi di maggior rilievo dell'anarchismo internazionale. Nel 1921 pubblicò *Dittatura e Rivoluzione*, prima opera critica sul bolscevismo, e nel 1922 *La controrivoluzione preventiva*, una delle analisi più complete del fenomeno fascista. Duramente perseguitato, espatriò clandestinamente nel 1926, morendo esule a Montevideo [N.d.C.].

Ma per fortuna la verità non è quale se la dipingono «i sindacalisti rivoluzionari» alla Meledandri; e la violenza non è il solo, né il principale fattore dell'evoluzione umana.

Certamente la storia è tutta piena di lotte e di stragi, tra popoli, tra classi, tra famiglie, tra individui. E lotte e stragi vediamo intorno a noi dovunque volgiamo lo sguardo. Ma è anche vero che se non vi fossero state che lotte e stragi, se l'odio, la concorrenza, la guerra fossero stati i caratteri esclusivi o solamente dominanti nei rapporti tra gli uomini, l'umanità non avrebbe potuto svilupparsi e progredire, anzi non vi potrebbe essere umanità propriamente detta, anche se vi fossero degli animali a sembianza umana di poco superiori o di poco inferiori ai mammiferi selvatici.

Malgrado i fiumi di sangue sparso, malgrado le inenarrabili sofferenze ed umiliazioni inflitte, malgrado lo sfruttamento e la tirannia a danno dei più deboli per inferiorità personale o per posizione sociale, malgrado insomma la lotta e tutte le sue conseguenze, quello che realmente predomina nella convivenza umana, o che almeno ne forma l'elemento vitale e progressivo, è il sentimento di simpatia, il senso di comune umanità che, nelle condizioni normali, mette alla lotta un limite oltre il quale non si può andare senza eccitare una ripugnanza profonda ed una generale riprovazione. È la morale che diviene.

Lo storico professionista della vecchia maniera può preferire come argomento delle sue ricerche e dei suoi racconti i fatti clamorosi, i grandi conflitti tra popoli e tra classi, le guerre, le rivoluzioni, le trame di diplomatici e di cospiratori; ma quello che realmente importa di più sono gli innumeri rapporti quotidiani tra individui e tra gruppi che costituiscono la sostanza vera della vita sociale. Ed a bene esaminare quello che avviene nella vita profonda, intima, costante delle masse umane, si trova bensì la lotta per l'accaparramento delle migliori condizioni di esistenza, la sete di dominio, la rivalità, l'invidia e tutte le male passioni che mettono l'uomo contro l'uomo, ma si trova pure il

lavoro fecondo, il mutuo appoggio, lo scambio continuo di servizi gratuiti, l'affetto, l'amicizia, l'amore e tutto ciò che avvicina ed affratella. E le collettività umane progrediscono o decadono, vivono o muoiono secondo che predominano, o meno, i fatti di solidarietà e di amore su quelli di odio e di lotta: anzi l'esistenza stessa di una qualsiasi collettività non sarebbe possibile se gli istinti sociali, che io chiamerò le buone passioni, non predominassero sulle passioni cattive, sugli istinti bassamente egoistici.

L'esistenza dei sentimenti d'affetto e di simpatia tra gli uomini, e l'esperienza e la coscienza dei vantaggi individuali e sociali che derivano dalla soddisfazione di quei sentimenti, hanno prodotto e vanno producendo delle idee di «giustizia», di «diritto», di «morale», che pur tra mille contraddizioni, ipocrisie e menzogne interessate, costituiscono una meta, un ideale verso cui l'umanità cammina.

Questa «morale» è mutevole e relativa; essa varia da epoca a epoca, da popolo a popolo, da classe a classe, da individuo a individuo, ed è da ciascuno adoperata per i propri interessi e quelli della sua famiglia, della sua classe, del suo Paese. Ma respinto tutto ciò che nella «morale» ufficiale serve a difendere i privilegi e la violenza dei dominatori, si trova sempre un residuo, che risponde agli interessi generali ed è conquista comune di tutta quanta l'umanità senza distinzione di classe o di razza.

Il solo fatto che i privilegiati sentono il bisogno di giustificare la loro posizione, che è il risultato della forza brutale, con una specie qualunque di «morale» è già un passo importante verso una morale superiore; è già una prova che il privilegio non si sente sicuro di sé e che è destinato a sparire.

E se la parte migliore del proletariato combatte contro le istituzioni borghesi e si sacrifica per la causa e si espone ad ogni specie di pericoli, è appunto perché è animato da un ideale superiore di giustizia umana. Levate dall'animo dei proletari il sentimento della giustizia, incitatelo ad usare la violenza senza limite e senza scrupoli, «perché così fanno i borghesi ed i

governi», e voi potrete fare dei briganti, ma non farete dei rivoluzionari: potrete, se circostanze straordinarie verranno a vostro favore, sostituire una classe ad un'altra, una nuova tirannia e nuovi privilegi a quelli che esistono oggi, ma non ci avvieremo verso l'emancipazione integrale dell'umanità, verso la società di liberi e di fratelli per la quale noi combattiamo.

La violenza è purtroppo necessaria per resistere alla violenza avversaria, e noi dobbiamo predicarla e prepararla, se non vogliamo che l'attuale condizione di schiavitù larvata, in cui si trova la grande maggioranza dell'umanità, perduri e peggiori. Ma essa contiene in sé il pericolo di trasformare la rivoluzione in una mischia brutale senza luce d'ideale e senza possibilità di risultati benefici; e perciò bisogna insistere sugli scopi morali del movimento e sulla necessità, sul dovere di contenere la violenza nei limiti della stretta necessità.

Noi non diciamo la violenza è buona quando l'adoperiamo noi ed è cattiva quando l'adoperano gli altri contro di noi. Noi diciamo che la violenza è giustificabile, è buona, è «morale», è doverosa, quando è adoperata per la difesa di se stesso e degli altri contro le pretese dei violenti; è cattiva, è «immorale», se serve a violare la libertà altrui.

Purtroppo molti rivoluzionari nel fervore della lotta, irritati dalle infamie sanguinose dei governanti, nell'uso dei mezzi necessari alla lotta, o nella predicazione del loro uso, hanno perduto la visione netta dello scopo per il quale combattono; ed invece di fare dei rivoluzionari coscienti hanno fatto dei violenti.

E questa non è l'ultima tra le cause che hanno reso possibile il fascismo.

I fascisti hanno commesso violenze ed infamie senza nome: hanno mostrato tale una ferocia, tale una mancanza di senso morale che, in epoche normali, li avrebbero fatti mettere al bando della società civile.

Ogni galantuomo, indipendentemente dalle sue opinioni e dalla sua posizione sociale, sente ripugnanza per certi delitti e certi delinquenti; rifugge, per esempio, da ogni contatto con un violatore di fanciulli, con un omicida per brutale malvagità, con un bastonatore di donne e di invalidi, con una spia che per denaro tradisce i propri compagni... salvo che non li accosti con l'animo di un medico il quale li considera come poveri matti, come ammalati meritevoli delle cure che si debbono a dei grandi disgraziati.

I fascisti hanno in cento contro uno ucciso, bastonato, tormentato, insultato donne, ragazzi, uomini invalidi ed inermi, hanno incendiato, distrutto ricchezze che erano il frutto di lunghi sacrifici dei lavoratori, hanno ridotto in vera schiavitù intere popolazioni; molti di essi hanno tradito i partiti a cui appartenevano ed imperversano contro i loro antichi compagni – e malgrado tutto questo e peggio, sono considerati come uomini politici, come combattenti per una causa confessabile, e molta gente onorata, che certamente quei delitti non commetterebbe, non ripugna dallo stringer loro la mano e mantenere con loro rapporti di buon vicinato.

Si è predicato molto la violenza e poco la morale; ed il risultato naturale è stato che, quando si sono presentati dei violenti forniti di forza adeguata o di audacia sufficiente, non hanno trovato né resistenza fisica, né condanna morale.

È di comune esperienza che il violento è sempre il più facile a sottoporsi alla violenza, se trova il più forte di lui. E chi è capace di commettere una cattiva azione non si meraviglia e non s'indigna se la commette un altro; piuttosto cerca se è possibile associarsi al beneficio.

O non si sentono dei «sovversivi» dire che non c'è da condannare i fascisti, perché, se potessero, essi farebbero contro i borghesi peggio di quello che i fascisti fanno contro i proletari?

Se questi fossero i sentimenti generali, se borghesi e proletari, se fascisti e sovversivi fossero egualmente privi di ogni ritegno

morale, ci sarebbe da disperare dell'umanità, o piuttosto bisognerebbe riporre ogni speranza nella buona donnetta, che non sa di politica e di lotta di classe, ma soffre e piange quando vede soffrire.

Noi non siamo «pacifisti», perché la pace non è possibile se non la si vuole dalle due parti.

Noi consideriamo la violenza necessaria e doverosa per la difesa, ma solo per la difesa. E, s'intende, non solo per la difesa contro l'attacco fisico, diretto, immediato, ma contro tutte quelle istituzioni che per mezzo della violenza tengono la gente in schiavitù.

Noi siamo contro il fascismo e vorremmo che lo si debellasse opponendo alla sua violenza una violenza maggiore. E siamo soprattutto contro il governo che è la violenza permanente.

Ma la nostra violenza deve essere resistenza di uomini contro bruti, e non lotta feroce di bestie contro bestie.

Tutta la violenza necessaria per vincere; ma niente di più o di peggio.

«Umanità Nova», 21 ottobre 1922

Il futuro come arma di guerra

In tutti i tempi gli eserciti belligeranti ed i partiti rivoluzionari hanno considerato di buona guerra l'impossessarsi a danno del nemico di tutto ciò che può facilitare la vittoria e quindi anche del denaro, che si suol dire essere il nerbo della guerra.

È permesso agli anarchici, che stanno sempre, almeno intenzionalmente, in guerra guerreggiata con la classe capitalistica, è permesso agli anarchici, in coerenza coi loro principi, togliere ai ricchi della roba (denaro e oggetti preziosi) per servirsene per la propaganda, per l'armamento e per tutti i bisogni della lotta?

E non potendo requisire il denaro apertamente, in guerra dichiarata, è permesso impadronirsene di nascosto, adoperando quelle che possono chiamarsi astuzie di guerra, in una parola rubando?

Teoricamente non pare che vi possa esser dubbio sul diritto di adoperare, in una guerra giusta, tutti i mezzi atti a facilitare ed assicurare la vittoria senza ledere il sentimento di umanità. Ma bisogna vedere se un mezzo è poi realmente utile, se ciò che è moralmente permesso è praticamente consigliabile.

Il metodo (il furto per la propaganda) è stato in vari Paesi ed in varie epoche predicato e praticato da speciali gruppi anarchici; ma ha dato sempre frutti disastrosi.

E potrei dire lo stesso di altri partiti e di epoche gloriose nella storia d'Italia, ma preferisco non occuparmi qui che delle cose nostre.

Il denaro corrompe e corrompe pure la necessità di nascondere il proprio essere, di fingere, di ingannare, di adoperare quelle arti necessarie al ladro se non vuole andare in prigione come un imbecille.

Quanti giovani generosi, quante belle nature si sono sciupate per questa fisima del rubare per la propaganda!

S'incomincia col ricercare la compagnia dei ladri di mestiere, perché anche il rubare è un mestiere che bisogna imparare. Si perde l'abitudine e poi la voglia di lavorare, e quindi sul prodotto del furto bisogna prelevare la quota per alimentare il ladro: alla propaganda va quel che resta, se ce ne resta. E con l'abitudine del non lavorare viene il gusto del lusso e dell'orgia, e si finisce col dimenticare le idee, la propaganda, i principi, e si diventa un ladro volgare.

Peggio ancora: s'incomincia a trattare i propri compagni come vigliacchi perché si lasciano sfruttare lavorando, la massa come disprezzabile gregge, e si finisce col dire: «chi vuole emanciparsi faccia come me, rubi», «io la mia rivoluzione l'ho fatta, faccian gli altri la loro», e si diventa dei borghesi come e peggio degli altri.

E questo solo per quei pochi che hanno fortuna e riescono a fare il colpo grosso. Gli altri consumano la vita in piccole truffe, furtarelli meschini fatti preferibilmente a danno dei poveri, perché rubare ai poveri è più facile e meno pericoloso, o a danno dei compagni perché i compagni non denunciano alla polizia.

I migliori, quelli che riescono a salvarsi dalla peggiore decadenza morale sono quelli che si fan cogliere all'inizio della carriera e vanno in galera prima di essersi completamente corrotti.

Vi possono essere delle eccezioni individuali: io stesso ne potrei citare se l'argomento non fosse così delicato.

Ma il certo è che in tutti gli ambienti in cui è stato ammesso il furto per la propaganda è entrata la corruzione, la sfiducia tra compagni, la maldicenza, il sospetto e quindi l'inerzia e la dissoluzione. E le spie hanno avuto buon gioco, perché non si è più avuto il modo di controllare quali sono i mezzi di vita di ciascuno.

No, meglio la penuria di mezzi, meglio il soldino versato e raccolto con fatica che dà al lavoratore l'orgoglio di concorrere col proprio sforzo all'opera comune, anziché, per la speranza quasi sempre illusoria della grossa somma, correre il rischio di veder corrompersi e sparire alcuni tra i compagni più energici e più intraprendenti.

«Umanità Nova», 13 luglio 1922

Anarchia e violenza

Anarchia vuol dire non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, non-imposizione per forza della volontà di uno o di più su quella di altri.

È solo mediante l'armonizzazione degli interessi, mediante la cooperazione volontaria, con l'amore, il rispetto, la reciproca tolleranza, è solo con la persuasione, l'esempio, il contagio ed il

vantaggio mutuo della benevolenza che può e deve trionfare l'*a-narchia*, cioè una società di fratelli liberamente solidali, che assicurino a tutti la massima libertà, il massimo sviluppo, il massimo benessere possibili.

Vi sono certamente altri uomini, altri partiti, altre scuole tanto sinceramente devoti al bene generale quanto possono esserlo i migliori tra noi. Ma ciò che distingue gli anarchici da tutti gli altri è appunto l'orrore della violenza, il desiderio ed il proposito di eliminare la violenza, cioè la forza materiale, dalle competenze tra gli uomini.

Si potrebbe dire perciò che l'idea specifica che distingue gli anarchici è l'abolizione del gendarme, l'esclusione dai fattori sociali della regola imposta mediante la forza brutale, legale o illegale che sia.

Ma allora, si potrà domandare, perché nella lotta attuale contro le istituzioni politico-sociali, che giudicano oppressive, gli anarchici hanno predicato e praticato, e predicano e praticano, quando possono, l'uso dei mezzi violenti che pur sono in evidente contraddizione coi fini loro? E questo al punto che, in certi momenti, molti avversari in buona fede hanno creduto, e tutti quelli in mala fede hanno finto di credere, che il carattere specifico dell'anarchismo fosse proprio la violenza?

La domanda può sembrare imbarazzante, ma vi si può rispondere in poche parole. Gli è che perché due vivano in pace bisogna che tutti e due vogliano la pace; che se uno dei due si ostina a volere con la forza obbligare l'altro a lavorare per lui ed a servirlo, l'altro se vuol conservare dignità di uomo e non essere ridotto alla più abietta schiavitù, malgrado tutto il suo amore per la pace ed il buon accordo, sarà ben obbligato a resistere alla forza con mezzi adeguati.

Supponete, per esempio, che vi accada di venire a conflitto con un qualsiasi Dumini e che egli sia armato e voi inerme, egli spalleggiato da una banda numerosa e voi solo o in pochi, egli sicuro dell'impunità e voi preoccupato dal pericolo che soprav-

vengano i carabinieri che vi arrestano e vi maltrattano e vi fan restare in prigione chi sa quanto tempo... e poi ditemi se sarebbe il caso di pensare ad uscire dal mal passo persuadendo il vostro Dumini con le buone ragioni ad essere giusto, buono e dolce!

L'origine prima dei mali che hanno travagliato e travagliano l'umanità, a parte s'intende quelli che dipendono dalle forze avverse della natura, è il fatto che gli uomini non hanno compreso che l'accordo e la cooperazione fraterna sarebbero il mezzo migliore per assicurare a tutti il massimo bene possibile, ed i più forti ed i più furbi hanno voluto sottomettere e sfruttare gli altri, e quando sono riusciti a conquistare una posizione vantaggiosa hanno voluto assicurarsene e perpetuarne il possesso creando in loro difesa ogni specie di organi permanenti di coercizione.

Da ciò è venuto che tutta la storia è piena di lotte cruenti: prepotenze, ingiustizie, oppressioni feroci da una parte, ribellioni dall'altra.

Non v'è da fare distinzioni di partiti: chiunque ha voluto emanciparsi, o tentare di emanciparsi, ha dovuto opporre la forza alla forza, le armi alle armi.

Però ciascuno, mentre ha trovato necessario e giusto adoperare la forza per difendere la propria libertà, i propri interessi, la propria classe, il proprio Paese, ha poi, in nome di una morale sua speciale, condannata la violenza quando questa si rivolgeva contro di lui per la libertà, per gli interessi, per la classe, per il Paese degli altri.

Così quegli stessi che, per esempio qui in Italia, glorificano a giusta ragione le guerre per l'indipendenza ed erigono marmi e bronzi in onore di Agesilao Milano, di Felice Orsini, di Guglielmo Oberdan, e quelli che hanno sciolto inni appassionati a Sof'ja Perovskaja ed altri martiri di Paesi lontani, hanno poi trattati da delinquenti gli anarchici quando questi sono sorti a reclamare la libertà integrale e la giustizia uguale per tutti gli

esseri umani ed hanno francamente dichiarato che, oggi come ieri, fino a quando l'oppressione ed il privilegio saranno difesi dalla forza bruta delle baionette, l'insurrezione popolare, la rivolta dell'individuo e della massa, resta il mezzo necessario per conseguire l'emancipazione.

Ricordo che in occasione di un clamoroso attentato anarchico, uno che figurava allora nelle prime file del partito socialista e tornava fresco fresco dalla guerra turco-greca, gridava forte, con l'approvazione dei suoi compagni, che la vita umana è sacra sempre e che non bisogna attentarvi nemmeno per la causa della libertà. Pare che facesse eccezione la vita dei turchi e la causa dell'indipendenza greca!

Illogicità o ipocrisia?

Eppure la violenza anarchica è la sola che sia giustificabile, la sola che non sia criminale.

Parlo naturalmente della violenza che ha davvero i caratteri anarchici, e non di questo o quel fatto di violenza cieca ed irragionevole che è stato attribuito agli anarchici, o che magari è stato commesso da veri anarchici spinti al furore da infami persecuzioni, o accecati, per eccesso di sensibilità non temperata dalla ragione, dallo spettacolo delle ingiustizie sociali, dal dolore per il dolore altrui.

La vera violenza anarchica è quella che cessa dove cessa la necessità della difesa e della liberazione. Essa è temperata dalla coscienza che gli individui presi isolatamente sono poco o punto responsabili della posizione che ha fatto loro l'eredità e l'ambiente; essa non è ispirata dall'odio ma dall'amore; ed è santa perché mira alla liberazione di tutti e non alla sostituzione del proprio dominio a quello degli altri.

Vi è stato in Italia un partito che, con fini di alta civiltà, si è adoperato a spegnere nelle masse ogni fiducia nella violenza... ed è riuscito a renderle incapaci ad ogni resistenza quando è venuto il fascismo. Mi è parso che lo stesso Turati ha più o meno

chiaramente riconosciuto e lamentato il fatto nel suo discorso di Parigi per la commemorazione di Jaurès.

Gli anarchici non hanno ipocrisia. La forza bisogna respingerla con la forza: oggi contro le oppressioni di oggi; domani contro le oppressioni che potrebbero tentare di sostituirsi a quelle di oggi.

Noi vogliamo la libertà per tutti, per noi e per i nostri amici come per i nostri avversari e nemici. Libertà di pensare e di propagare il proprio pensiero, libertà di lavorare e di organizzare la propria vita nel modo che piace; non libertà, s'intende – e si prega i comunisti di non equivocare – non libertà di sopprimere la libertà e di sfruttare il lavoro degli altri.

«Pensiero e Volontà», 1° settembre 1924

Contro le intemperanze di linguaggio

È apparso tempo fa su pubblicazioni anarchiche stampate all'estero un articolo truculento che sembrava scritto... da Farinacci.

In esso articolo si preconizzava e si minacciava contro i fascisti, per quando saremo noi i vincitori, la più brutale violenza, la vendetta più implacabile e più raffinata: nuovi modi di torture, sevizie inaudite da far rabbrivire i famuli dell'inquisizione ed i manganellatori delle caserme fasciste. E come per aver maggior esca alle sadiche voglie, si giungeva perfino ad augurarsi, stando all'estero con la pelle al sicuro, che i fascisti «continuino, ripetano, intensifichino, esasperino le loro sanguinarie macabre gesta pazzesche».

Un tale linguaggio ha provocato la giusta protesta del compagno Luigi Bertoni, il quale su «Il Risveglio» di Ginevra trovava *molto oscuro il perché di certa prosa veemente*.

Veramente per chi conosce certi nostri compagni che si danno l'aria di *super-anarchici*, non vi è nulla di oscuro. Sono discorsi

da *guappi* elevati ad onore di espressioni letterarie da giovanotti che, essendo in realtà buoni, dolci e magari un po' timidi, amano darsi l'aria di uomini terribili.

Purtroppo far «la faccia feroce» e dire spacconate non è una specialità di Mussolini, ma è una nostra deplorabile caratteristica nazionale!

Insomma retorica, niente altro che brutta retorica. Ma retorica perniciosa, perché dà l'arma in mano al nemico, ci leva il prestigio della superiorità morale, che è la nostra forza maggiore, ed allontana da noi la massa la quale oggi si va schierando contro il fascismo soprattutto perché è stanca e disgustata di violenze, e sarebbe anche contro di noi se dovesse pensare che il nostro sopravvento apporterebbe un nuovo periodo di stragi.

Ché se poi non si trattasse di retorica bolsa, e quella prosa, pazzesca quanto quella dei fascisti, rappresentasse davvero i sentimenti ed i propositi di chi la scrive e di chi l'applaude, allora bisognerebbe subito dire che quei tali non possono essere anarchici né dal punto di vista morale, né dal punto di vista politico.

Moralmente, è evidente che lo spirito di odio e di vendetta, che sta a base di tutta l'organizzazione autoritaria della società, non saprebbe generare l'amore e l'armonia e quindi non può essere anarchico.

Politicamente, è chiaro che non è possibile abolire il governo, abolire il gendarme, se la pacifica convivenza non diventa regola generale. Violenze e vendette ne avverranno certamente visto l'odio intenso che i fascisti hanno suscitato contro di loro; ma se esse dovessero durare troppo, andare oltre deplorabili ma inevitabili casi isolati e diventare cosa sistematica voluta ed incoraggiata dai rivoluzionari, la massa del popolo, che ha bisogno innanzi tutto di vivere e lavorare in pace, domanderebbe subito un governo forte ed appoggerebbe il primo soldatuccio che saprebbe dare la pace togliendo la libertà.

E d'altra parte, noi stessi, se volessimo mettere in pratica quei

truci propositi e non pigliarne invece di darne, saremmo costretti ad organizzarci militarmente, vale a dire creare un governo.

Per questo ci permettiamo di pregare quei nostri amici di non farsi più cattivi di quel che sono, e di non compromettere la causa che sta loro a cuore.

Energia ci vuole, decisione a respingere la forza con la forza, volontà di liberarsi con i mezzi che le circostanze richiedono; ma non bisogna confondere l'energia con la brutalità.

«Pensiero e Volontà», 15 settembre 1924

Cristiano?

Nel numero del 10 aprile di «Iconoclasta» (che io non ho ricevuto e vedo solo grazie alla cortesia di un amico) il compagno Virgilio Gozzoli, ripigliando una vecchia polemica intorno all'odio ed al terrore rivoluzionario, mi tratta da «comunista cristiano». Ed io non so se debbo considerare l'inaspettata qualifica come un elogio immeritato, o come una gratuita ingiuria.

A parte la credenza religiosa, che non penso mi si voglia attribuire, e considerando il cristianesimo quale ispiratore di sentimenti etici e regola di condotta pratica, molti e vari sono i modi d'intendere la qualità di cristiano. Io conosco nella storia passata e nella vita contemporanea tanti animi nobili e dolci che si dicono cristiani, come so di fieri ribelli che sotto il labaro del Cristo combatterono per la libertà e la giustizia. Ma so pure che si dissero cristiani Simone di Monforte, Ignazio di Lojola, Torquemada, Lutero, Calvino; come cristiani si dicono la più gran parte dei moderni oppressori e mi domando se, riferendomi a costoro ed a tutte le persecuzioni e le stragi perpetrate in nome di Cristo, non potrei a mia volta e con maggior ragione dar del cristiano ai truci predicatori di odio, vendetta e terrore.

Ma perché richiamarsi a Cristo ed alla storia dei suoi setta-

tori, quando sarebbe così semplice, e ben più sicuro, il giudicare le idee ed i propositi di un uomo da quello che egli stesso dice e fa?... almeno quando si tratta di uno che dice chiaramente quello che pensa ed ha sempre agito in conformità di quello che dice!

Io penso, e l'ho ripetuto le mille volte, che il non resistere al male «attivamente», cioè in tutti i modi possibili ed adeguati, in teoria è assurdo, perché in contraddizione con lo scopo di evitare e distruggere il male, ed in pratica è immorale perché rinnega la solidarietà umana ed il dovere che ne consegue di difendere i deboli e gli oppressi. Io penso che un regime nato dalla violenza e che con la violenza si sostiene non può essere abbattuto che da una violenza corrispondente e proporzionata, e che perciò è una sciocchezza o un inganno il fidare nella legalità che gli oppressori stessi foggiano a loro difesa. Ma penso che per noi che miriamo alla pace fra gli uomini, alla giustizia ed alla libertà di tutti, la violenza è una dura necessità che deve cessare, a liberazione conseguita, là dove cessa la necessità della difesa e della sicurezza, sotto pena di diventare un delitto contro l'umanità e di menare a nuove oppressioni ed a nuove ingiustizie. Comprendo gli scoppi irrefrenabili della vendetta popolare e la loro funzione storica; ma non dobbiamo, noi, incoraggiare i sentimenti cattivi che l'oppressione suscita nell'animo degli oppressi. Pur lasciando che il torrente straripi e spazzi via il triste passato, noi dobbiamo sforzarci di conservare alla lotta il carattere di lotta per l'intera redenzione umana, ispirandoci sempre all'amore per gli uomini, per tutti gli uomini, e respingendo dall'animo nostro, e per quanto è possibile da quello degli altri, i torbidi propositi che la tirannia ispira ed il desiderio di vendetta alimenta.

È cristianesimo questo? A me pare semplicemente sentimento anarchico, sentimento umano.

E dopo di aver detto questo, tanto per respingere da me quella qualifica di cristiano, che mi offende nelle mie convinzioni filo-

sofiche e morali, e che par lanciata ad arte per creare l'equivoco intorno alle mie idee, io torno ad esprimere la mia vecchia opinione che tra me e certi compagni dal linguaggio feroce vero dissenso non c'è, o è dissenso del tutto letterario.

Io ho la disgrazia – o la fortuna – di non essere un letterato. Io non so e non curo le belle frasi, non amo le amplificazioni retoriche, intendo sempre alla lettera quello che dico, ed ho perciò la tendenza a prendere alla lettera quello che dicono gli altri.

Da questo si può comprendere l'effetto orripilante che fa su di me certa letteratura.

«Pensiero e Volontà», 16 aprile-16 maggio 1925

Posto per principio che gli anarchici non possono che essere avversari di ogni dittatura, è ovvio che nessuna giustificazione storica può emendare i danni morali e materiali dell'uso dittatoriale della forza e della violenza perché non si può ammazzare la rivoluzione con il pretesto di difenderla. Questa non ha soltanto un nemico esterno (il vecchio potere), ma anche un nemico interno (il nuovo potere in formazione). Il problema, quindi, non è quello della scelta tra due poteri, ma tra due forme opposte di intendere l'esito del processo rivoluzionario: la forma della libertà o la forma dell'autorità. Da questo punto di vista – ma è un punto di vista decisivo – la difesa della rivoluzione passa attraverso la difesa prioritaria della libertà, qualunque sia il prezzo che questa impone ai rivoluzionari. Il che significa, in altri termini, che se la rivoluzione è il mezzo per raggiungere la libertà, questa, essendo il fine, non può essere sacrificata per alcun motivo perché essa vive di una propria vita e di un proprio principio. La rivoluzione ha solo il compito di sbarazzare il campo dagli ostacoli materiali che impediscono il dispiegamento della libertà per dar vita a quel terreno

neutro della libera evoluzione quale premessa per l'ulteriore passaggio ad una fase anarchica più avanzata, non però ancora all'anarchia.

Date tali premesse di principio e di metodo, è logico che Malatesta sia radicalmente contrario alla dittatura rivoluzionaria. Poiché vuole essere il risultato riassuntivo della rivoluzione, e perciò rappresentare la somma di tutti i poteri storicamente dati in quel momento, essa esprime un potere totalitario, la cui mistificazione ideologica suprema è data dalla formula marxista della «dittatura del proletariato». È da far risalire infatti a Marx ed Engels l'idea, del tutto peregrina, che sia possibile scindere la logica del comando in due parti, l'una «amministrativa» e l'altra «politica». Credere, in altri termini, alla possibilità di un'autorità neutra, il cui compito sia soltanto quello di razionalizzare per un breve periodo la vittoria politica e la trasformazione sociale. La «dittatura del proletariato» discende da questa credenza semplicistica, che vede nella conquista del potere unicamente il momento transitorio di un processo rivoluzionario avente come scopo supremo l'assenza di ogni dominio, per cui qualunque sia la forma assunta da tale potere essa non cambierebbe l'esito ultimo della trasformazione sociale. Questo ragionamento, secondo Malatesta, è completamente illogico e nella sostanza falso.

La critica della «dittatura del proletariato» è dunque in Malatesta, come in ogni anarchico, una critica al tempo stesso razionale ed etica. Anche condotta con le migliori intenzioni, la dittatura porterebbe comunque, per la fatalità delle situazioni, al «paradosso delle conseguenze», cioè ad ottenere il contrario di quanto si va perseguendo: si lotta per la libertà, ma si realizza la tirannia. La sua formula, profondamente mistificante, nasconde di fatto una situazione ben diversa che consiste nel dominio di pochi su molti.

La dittatura rivoluzionaria

Anarchismo e dittatura

In risposta ad uno scritto firmato Maxim, invitante gli anarchici a formare un solo partito coi comunisti.

L'autore di questo scritto è persona conosciuta e stimata che ha vissuto lungamente in Russia, ha preso parte al movimento rivoluzionario di quel Paese, ed è in relazioni intime coi personaggi più importanti di quel movimento. Egli sembra dunque autorizzato a parlare della «Terza Internazionale» (o piuttosto delle idee di coloro che preconizzano la «Terza Internazionale» poiché come organizzazione reale non ci pare che questa esista ancora) – e noi pubblichiamo con piacere il suo scritto che dà della cosa una versione diversa, ci pare, da quella che altri vorrebbe accreditare.

È bene sentire tutte le campane.

Noi restiamo nella nostra posizione di aspettativa.

L'amico *Maxim*, che è animato dal sacro fuoco rivoluzionario, è naturalmente molto tollerante con noi. Si duole che al nostro

Congresso non vi sarà posto per i comunisti non anarchici e aspetta, quasi a scorno nostro, che i comunisti convochino un Congresso nel quale gli anarchici abbiano libero accesso e libertà assoluta di esporre le loro idee. E noi profitteremo certamente dell'occasione per fare la nostra propaganda e per cercare un terreno, se possibile, di azione comune, ma... che ne dice Bordiga?

Maxim vorrebbe in fondo che gli anarchici facessero adesione al partito comunista. Ma se non c'è, come pare credere *Maxim*, differenza sufficiente per star divisi, perché non dovrebbero essere i comunisti a fondersi nel movimento anarchico?

Però la differenza c'è, e radicale, e *Maxim* stesso la mette in evidenza; ed è il modo diverso di concepire la rivoluzione ed il suo attuarsi. Essa differenza non dovrebbe impedire un accordo tra comunisti ed anarchici per un'azione comune contro il nemico comune, ma si oppone certamente ad una fusione delle due tendenze.

Teoricamente noi siamo per la libertà contro l'autorità; praticamente siamo per la libera azione popolare contro ogni dittatura.

Non vogliamo in questa nota esporre di nuovo il programma nostro in opposizione al programma autoritario. Faremo solo qualche osservazione per diradare dei possibili equivoci.

Quando noi parliamo di bene o di *interesse generale*, intendiamo il bene di *tutti*, cioè di *ciascun individuo* e non già quel supposto interesse sociale che è stato sempre la menzogna con cui si sono giustificate tutte le tirannie. E questo bene di tutti non può raggiungersi che garantendo a ciascuno la più completa libertà individuale. L'interesse generale non sovrasta, come ci fa dire *Maxim*, quello del «singolo» ma deve essere la somma degli interessi dei singoli; e quando questi si trovano in contrasto bisogna che s'armonizzino per mutue libere concessioni. Se invece è un governo che deve dirimere autoritariamente i contrasti, la pretesa armonizzazione sarà in pratica il sacrificio degli interessi della generalità per il trionfo degli interessi dei governanti e degli amici dei governanti.

Maxim dice che le libere comunità dovranno difendersi dai ritorni offensivi della reazione. Evidentemente; ma la prima reazione che noi temiamo non è tanto quella della borghesia, cui noi toglieremmo ogni mezzo d'offesa togliendole la proprietà, quanto quella degli aspiranti alla dittatura. E poiché *Maxim* parla dei vari Verbicaro d'Italia, noi gli facciamo notare che è sempre nelle parti più arretrate di un Paese che le dittature cercano la forza per assoggettare le parti più avanzate.

Un ultimo rilievo.

Maxim dà alla dittatura (cioè ai dittatori) una ragione specifica di esistenza, quella della difesa sociale; e non si accorge che così si ristabilirebbe tutto quell'ordine borghese e militare che la rivoluzione avrebbe dovuto distruggere.

Gli uni lavorano e gli altri li difendono. È così che si sono sempre spiegati e giustificati l'esercito, la polizia, la magistratura e tutte le istituzioni oppressive e parassitarie.

Uno maneggia la vanga e l'altro la spada; e naturalmente l'uomo con la spada bastona e sfrutta quello con la vanga.

Alla larga da questo comunismo!

Noi pensiamo che chi lavora debba e possa difendersi; che se ha bisogno di assoldare un protettore, il lavoratore resterà schiavo... e meriterà la sua sorte.

«Umanità Nova», 19 giugno 1920

Le due vie: riforme o rivoluzione? Libertà o dittatura?

[...]

Al contrario degli anarchici vi sono molti rivoluzionari i quali non hanno fiducia nell'istinto costruttivo delle masse, credono di avere essi la ricetta infallibile per assicurare la felicità universale, temono la possibile reazione, temono forse più la concorrenza di altri partiti ed altre scuole di riformatori sociali, e

vogliono perciò impossessarsi del potere e sostituire al governo «democratico» di oggi un governo dittatoriale.

Dittatura dunque: ma chi sarebbero i dittatori? Naturalmente, pensano essi, i capi del loro partito. Dicono ancora, per abitudine contratta o per desiderio cosciente di evitare le spiegazioni chiare, *dittatura del proletariato*, ma questa è una burletta oramai sfatata.

Ecco come si spiega Lenin, o chi per lui (vedi «Avanti!» del 20 luglio 1920): «*La dittatura significa l'abbattimento della borghesia per opera di un'avanguardia rivoluzionaria* (questa è la rivoluzione e non già la dittatura), *in contrasto con la concezione che sia anzitutto necessario ottenere una maggioranza nelle elezioni. Per mezzo della dittatura si ottiene la maggioranza, non già per mezzo della maggioranza la dittatura*». (E sta bene; ma se è una minoranza che, impossessatasi del potere, deve poi conquistare la maggioranza, è una menzogna il parlare di dittatura del proletariato. Il proletariato è evidentemente la maggioranza).

«*La dittatura significa l'impiego della violenza e del terrore*». (Per opera di chi e contro chi? Poiché si suppone la maggioranza ostile e non può trattarsi, nel concetto dittatoriale, di folla scatenata che prende nelle sue mani la cosa pubblica, evidentemente *la violenza ed il terrore* dovranno essere praticati contro tutti coloro che non si piegano ai voleri dei dittatori per mezzo di scherani al servizio di essi dittatori).

«*La libertà di stampa e di riunione equivarrebbe ad autorizzare la borghesia ad avvelenare l'opinione pubblica*». (Dunque dopo l'avvento della dittatura del «proletariato», che dovrebbe essere la totalità dei lavoratori, vi sarà ancora una borghesia che invece di lavorare avrà i mezzi di avvelenare «l'opinione pubblica» ed un'opinione pubblica da avvelenare estranea a quei proletari che dovrebbero costituire la dittatura? Vi saranno dei censori onnipotenti che giudicheranno di quello che si può o non si può stampare e dei questori a cui bisognerà domandare il permesso per tenere un comizio? Inutile dire quale sarebbe la libertà lasciata a chi non è legio ai dominatori del momento).

«Soltanto dopo l'espropriazione degli espropriatori, dopo la vittoria, il proletariato attirerà a sé le masse della popolazione che prima seguiva la borghesia». (Ma ancora una volta, che cosa è questo proletariato che non è la massa che lavora? Proletario non significa dunque chi non ha proprietà, ma chi ha certe date idee ed appartiene ad un dato partito?).

Lasciamo dunque questa falsa espressione di dittatura del proletariato atta a produrre tanti equivoci e discutiamo della dittatura quale essa è veramente, cioè il governo assoluto di uno o più individui i quali, appoggiandosi su di un partito o su di un esercito, s'impadroniscono della forza sociale ed impongono «con la violenza e col terrore» la loro volontà.

Quale sarà questa volontà dipende dalla specie di persone che all'atto pratico riusciranno ad impossessarsi del potere. Nel caso nostro si suppone che sarà la volontà dei comunisti e quindi una volontà ispirata al desiderio del bene di tutti.

È già una cosa molto dubbia, poiché generalmente gli uomini meglio dotati delle qualità necessarie per arraffare il potere non sono i più sinceri ed i più devoti alla causa pubblica; e se si predica alle masse la necessità di sottomettersi ad un nuovo governo non si fa che spianare la via agli intriganti ed agli ambiziosi.

Ma supponiamo pure che i nuovi governanti, i dittatori che dovrebbero realizzare gli scopi della rivoluzione, siano dei veri comunisti, pieni di zelo, convinti che dall'opera loro, dall'energia loro, dipende la felicità del genere umano. Sarebbero degli uomini sul tipo dei Torquemada e dei Robespierre che, a fin di bene, in nome della salute privata o pubblica, soffocherebbero ogni voce discorde, distruggerebbero ogni alito di vita libera e spontanea: e poi, impotenti a risolvere i problemi pratici da loro sottratti alla competenza degli interessati, dovrebbero per amore e per forza lasciare il posto ai restauratori del passato.

La grande giustificazione della dittatura sarebbe l'incapacità delle masse e la necessità di difendere la rivoluzione dai tentativi reazionari.

Se davvero le masse fossero armento bruto incapace di vivere senza il bastone del pastore, se non vi fosse già una minoranza sufficientemente numerosa e cosciente capace di trascinare le masse con la predicazione e con l'esempio, allora comprenderemmo meglio i riformisti, i quali temono la sollevazione popolare e s'illudono di potere poco a poco, a forza di piccole riforme, che sono poi piccoli rammendi, minare lo Stato borghese e preparare le vie al socialismo; comprenderemmo meglio gli *educazionisti* che non valutando abbastanza l'influenza dell'ambiente sperano di poter cambiare la società cambiando prima tutti gli individui; non potremmo comprendere affatto i partigiani della dittatura, che vogliono educare ed elevare le masse «con la violenza e col terrore» e dovrebbero elevare a primi fattori di educazione i gendarmi ed i censori.

In realtà nessuno potrebbe istituire la dittatura rivoluzionaria se prima il popolo non avesse fatta la rivoluzione, mostrando così a fatti la sua capacità di farla; ed allora la dittatura non farebbe che sovrapporsi alla rivoluzione, sviarla, soffocarla ed ucciderla.

In una rivoluzione politica in cui si mira solo a buttar giù il governo lasciando in piedi tutta l'organizzazione sociale esistente, può una dittatura impossessarsi del potere, mettere i suoi uomini al posto dei funzionari scacciati ed organizzare dall'alto il nuovo regime.

Ma in una rivoluzione sociale, dove sono rovesciate tutte le basi della convivenza sociale, dove la produzione indispensabile deve essere ripresa subito per conto e vantaggio dei lavoratori, dove la distribuzione deve essere immediatamente regolata secondo giustizia, la dittatura non potrebbe far nulla. O il popolo provvederebbe da sé nei diversi comuni e nelle diverse industrie, o la rivoluzione sarebbe fallita.

Forse in fondo i partigiani della dittatura (e già alcuni lo dicono apertamente) non desiderano subito che una rivoluzione politica, vale a dire che vorrebbero senz'altro impossessarsi del

potere e poi gradualmente trasformare la società per mezzo di leggi e di decreti. In tal caso essi avrebbero probabilmente la sorpresa di vedere al potere ben altri che loro stessi; e in tutti i casi dovrebbero prima di ogni altra cosa pensare a organizzare la forza armata (i poliziotti) necessaria ad imporre il rispetto delle loro leggi. Intanto la borghesia che sarebbe restata sostanzialmente la detentrica della ricchezza, superato il momento critico dell'ira popolare, preparerebbe la reazione, riempirebbe la polizia di propri agenti, sfrutterebbe il disagio e la disillusione di coloro che si aspettavano l'immediata realizzazione del paradiso terrestre... e ripiglierebbe il potere o attirando a sé i dittatori, o sostituendoli con uomini suoi.

Quella paura della reazione, addotta a giustificazione del regime dittatoriale, dipende appunto dal fatto che si pretende fare la rivoluzione lasciando sussistere ancora una classe privilegiata in condizione di poter riprendere il potere.

Se invece s'incomincia con l'espropriazione completa, allora borghesia non ve ne sarà più; e tutte le forze vive del proletariato, tutte le capacità esistenti, saranno impiegate nell'opera di ricostruzione sociale.

Del resto, in un Paese come l'Italia (per applicare il già detto al Paese in cui svolgiamo la nostra attività), in un Paese come l'Italia, dove le masse sono pervase da istinti libertari e ribelli, dove gli anarchici rappresentano una forza considerevole, più che per le loro organizzazioni, per l'influenza che possono esercitare, un tentativo di dittatura non potrebbe essere fatto senza scatenare la guerra civile tra lavoratori e lavoratori e non potrebbe trionfare se non per mezzo della più feroce tirannia.

Allora, addio comunismo!

Non v'è che una via possibile di salvezza: *la Libertà*.

«Umanità Nova», 15 agosto 1920

Insurrezione, libertà e dittatura

Con questo titolo Andrea Viglongo mi dedicava una settimana fa, nell'«Avanti!» di Torino, due colonne di prosa, che avrebbero dovuto essere una risposta ad un mio articolo precedente sulla preparazione insurrezionale.

Ed io ho esitato a rispondergli, perché mi pare inutile discutere quando un mio contraddittore salta di palo in frasca e rende impossibile una discussione qualsiasi.

Lo faccio ora, perché alcuni miei amici, persuasi che il pubblico dà ragione a chi parla per ultimo, mi mostrano che sarebbero dolenti del mio silenzio.

La questione in fondo non era che questa: se io ammettevo o no che per fare la rivoluzione fosse necessaria una preparazione tecnica dell'insurrezione.

Viglongo aveva creduto che no; io gli rispondevo che sì.

Che la colpa dell'equivoco fosse mia o sua, Viglongo non aveva che da prendere atto della mia dichiarazione, per vedere poi, in una sede più adatta che non sia il giornale, se quella preparazione poteva farsi d'accordo tra comunisti ed anarchici, o ciascun partito doveva farlo separatamente per conto proprio e coi criteri propri.

Viglongo invece rimanda a più tardi la discussione sulla preparazione tecnica insurrezionale, che io del resto lascerei anche cadere poiché di certe cose, quando si è decisi a farle, è meglio farle senza più parlarne – ed intanto parla di altre cose.

Dice che è inopportuno, «puerile», prematuro, imprudente, insistere sui fatti di Ancona, e poi ne parla per mezza colonna. Io potrei rispondere molte cose e dimostrargli che l'articolo di «Volontà» fatto affrettatamente e subito dopo gli avvenimenti non poteva – e non doveva – contenere tutta la verità; ma poiché son d'accordo con Viglongo che è meglio non parlarne per ora lascio andare.

Farò invece qualche osservazione su quello che Viglongo dice in difesa della «dittatura del proletariato».

Non dirò forse cose nuove; io non posso che rispondere con vecchi argomenti ad argomenti già mille volte ripetuti. Ma questo è inevitabile, poiché la propaganda, come l'insegnamento, non può e non deve essere che ripetizione, fino a quando la gente si è convinta, e quindi la propaganda di una data idea diventa superflua.

L'argomento principale con cui i comunisti autoritari difendono la dittatura è la necessità di difendere la rivoluzione contro le forze reazionarie che tenteranno di soffocarla.

Prima di tutto ripeto, per l'ennesima volta, che per la chiarezza della discussione bisognerebbe smetterla con questa menzogna di «dittatura del proletariato», e parlare francamente di dittatura del proprio partito, di dittatura dei capi del partito comunista, poiché è questo realmente che i comunisti vogliono. E allora si presenterebbe immediatamente la questione di persone. Chi sarebbero, in Italia, gli uomini ai quali si potrebbe con confidenza affidare le sorti della rivoluzione? E trovati, per ipotesi, gli uomini che darebbero affidamento di sincerità e di capacità, quale garanzia abbiamo che la somma del potere resterebbe davvero nelle mani di coloro che oggi, nei conciliaboli di partito, sarebbero designati?

Sarebbe una discussione scottante, pericolosa, imprudente, quella sulle personalità che in Italia emergono nel campo rivoluzionario o che stanno in agguato per approfittare delle circostanze. E per noi sarebbe anche una discussione inutile, poiché per noi anarchici la questione esorbita dalla questione di persone.

Dopo la vittoria insurrezionale, bisognerà attuare e difendere la rivoluzione: d'accordo.

Ma i pericoli cui va incontro una rivoluzione non vengono solo, né principalmente, dai reazionari che cospirano per la restaurazione ed invocano l'intervento straniero: vengono pure dalla possibilità di degenerazione della rivoluzione stessa, vengono dagli arrivisti, da coloro che, essendo o essendo stati rivoluzionari, conservano nullameno una mentalità ed una senti-

mentalità borghese e cercano volgere la rivoluzione versi fini tutt'altro che egualitari e libertari.

Se si crede che il proletariato sia incapace di difendersi dai reazionari, dagli ex-borghesi, senza sottoporsi ad una dittatura, che poi, con un nome o con un altro, sarebbe necessariamente una dittatura militare, bisogna anche ammettere che esso è incapace di resistere alle invadenze del potere ed alle sue conseguenze reazionarie. Ed allora, addio rivoluzione!

«Il dilemma», dice Viglongo dopo Lenin, «non è fra dittatura e libertà, ma fra dittatura del proletariato e dittatura della borghesia».

È un pregiudizio marxista, se non di Marx, il credere che il potere politico, il governo, faccia sempre e dovunque gli interessi della classe da cui deriva: esso fa soprattutto gli interessi dei governanti e crea intorno a sé ed a sua difesa una classe privilegiata. A ben guardare attraverso la storia, è sempre il potere politico che ha creato il privilegio economico, è sempre l'uomo armato che ha costretto gli altri a lavorare per lui.

Se il proletariato lascerà mettersi sul collo una dittatura con l'illusione che questa farà i suoi interessi, gli succederà quello che avvenne al cavallo della favola, il quale, per meglio correre dietro al cervo, si fece mettere sella e morso... e restò lo schiavo dell'uomo.

La dittatura comincerà col costituire un corpo armato al suo servizio, il quale potrebbe anche essere utile per la difesa contro le possibili invasioni od i possibili tentativi reazionari, ma avrà per missione essenziale quella d'imporre ai recalcitranti la volontà dei dittatori e prolungare il più possibile la loro permanenza al potere. Essa affiderà tutte le pubbliche funzioni ad uomini ligi, darà posizioni privilegiate ai propri amici, e creerà una classe di militari professionali e di burocrati che sosterrà il governo che l'ha creata o, quando occorra, lo sostituirà con persone che non abbiano nessuna macchia d'origine rivoluzionaria. Dopo, i salari elevati, le posizioni vantaggiose, la possibilità

di profittare delle cariche governative meneranno alla ricostituzione della proprietà individuale... e saremo da capo...

Io non voglio insistere su quello che avviene in Russia, perché si sa poco di veramente autentico e soprattutto perché mi ripugna spingere le critiche a fondo in un momento in cui la rivoluzione russa è fatta segno agli attacchi e alle calunnie di tutta la canea reazionaria d'Europa e d'America. Dirò solo, ad edificazione di Viglongo, ch'io non presto fede a quello che dicono i nemici, ma non accetto nemmeno alla cieca i panegirici degli amici. D'ordinario la verità sta a mezza via. Lasciamo dunque che l'esperimento russo si compia; e siccome non possiamo aspettare con le braccia incrociate che quell'esperimento dia i suoi risultati definitivi, pensiamo a quello che dobbiamo fare in Italia.

In breve.

Se i comunisti vogliono cooperare con noi o, se preferiscono, vogliono accettare la nostra cooperazione per la preparazione e per l'atto insurrezionale, noi siamo sempre pronti. Dopo l'insurrezione vittoriosa, se vorranno lasciarci la nostra libertà, potremo ancora intenderci perché ciascuno compia il proprio esperimento con il meno di attriti possibile – se no penseremo noi a farci rispettare. Se invece i comunisti mettono come condizione della cooperazione con gli anarchici l'accettazione del loro programma e la sottomissione al loro partito, quando sarà costituito, allora è meglio non parlarne più e fare ciascuno da sé.

Il Viglongo crede bene divertirsi in una piccola disquisizione filologica. Secondo lui ogni forma sociale costituisce uno Stato ed anche l'*anarchia* sarebbe un governo.

Questioni di parole che m'interessano poco... quando non servono a creare equivoci ed ingenerare confusioni.

«Umanità Nova», 27 agosto 1920

Aspettando...

Aspettando di poter ammanettarci, processarci e... fucilarci, i «comunisti» dell'«Ordine Nuovo» di Torino e del «Comunista» di Roma fanno intanto quel poco che possono: si sforzano di calunniarci.

Aspiranti al nobile mestiere di fornitori di carne umana alle galere ed ai patiboli, fanno già da ora i primi esercizi copiando i poliziotti di Russia e d'Italia che qualificano di malfattori i nemici che vogliono colpire.

Noi protestiamo contro le persecuzioni a cui sono sottoposti in Russia i compagni nostri e quanti altri non si piegano al volere del tiranno bolscevico, ed il «Comunista» di Roma spiega subito con l'evidenza del disegno che noi difendiamo la borghesia russa contro le rivendicazioni del proletariato.

Noi reclamiamo in Italia l'uguale libertà per tutti, comunisti, anarchici, fascisti, clericali, ecc., e l'«Ordine Nuovo» ci dipinge come se noi trattenessimo gli operai che si difendono contro gli attacchi proditori dei fascisti.

La verità è che noi lamentiamo il rinnovato imborghesimento della Russia, come lamentiamo la poca energia della resistenza operaia contro il fascismo.

Ma siccome noi non invochiamo i poliziotti, i «comunisti» non ci capiscono nulla.

E vadano una buona volta a fare i poliziotti sul serio. È la loro vocazione e forse ci riusciranno.

«Umanità Nova», 20 novembre 1921

Senilità e infantilismo

Un tale che firma «Un operaio comunista» sorge a difendere la dittatura bolscevica in «Bandiera Rossa» di Fano; e siccome io

chiamai barbarica tale dittatura, egli crede di dire qualche cosa dicendo che «questa sconcia espressione dimostra la senilità del Malatesta».

In ricambio, io voglio dare a quel giovanotto (al quale del resto auguro d'avere in corpo ancora tanta vitalità quanta ne ho io) una piccola lezione sull'arte del ragionare.

Forse s'accorgerà che non basta esser giovane per avere il cervello a posto.

Egli dice: «... gli anarchici dicono che la pretesa dittatura del proletariato altro non è che la dittatura di pochi uomini sulla massa dei lavoratori. E qui è il grave errore nel quale gli anarchici s'incaponiscono. Debellata la borghesia e restando vincitore il proletariato, è il proletariato stesso che provvede alla gestione della cosa pubblica mediante i propri rappresentanti eletti dai consigli degli operai e dei contadini; è il proletariato stesso che sostituisce la borghesia nella gestione del potere».

E se s'intende che il «proletariato» non sarebbe più proletariato poiché avrebbe preso possesso della terra, degli strumenti di lavoro e di tutta la ricchezza sociale, e che «il potere» sarebbe non l'imposizione forzata della volontà di alcuni su quella della massa popolare, ma la facoltà effettiva di ciascuno di concorrere mediante liberi accordi alla gestione degli interessi generali, noi potremmo ancora accettare la formula del giovanotto di «Bandiera Rossa».

In ogni modo, che noi consentissimo o no, e ciò dipenderebbe dal modo come quella formula sarebbe applicata, vi è in essa una concezione della vita sociale che non ha niente di barbarico.

Ma allora, perché poi il sullodato giovanotto salta su a parlare di un «periodo transitorio di dittatura» il quale dovrebbe provvedere alla soluzione dei problemi urgenti dell'indomani dell'atto rivoluzionario?

Se la dittatura cara ai comunisti non è, come pretendono gli anarchici, la dittatura di pochi uomini sulla massa dei lavora-

tori, ma significa realmente la gestione della cosa pubblica esercitata da tutti i lavoratori, cioè da tutti gli uomini (perché tutti dovrebbero lavorare), come mai essa dittatura non sarebbe che una cosa transitoria?

Non vede il pargoletto da Fano in quale contraddizione egli si è ingarbugliato per voler persistere a negare che, provvisoriamente o no, quel che vogliono i comunisti, e quello che avviene in Russia, non è il passaggio del «potere» nelle mani dei lavoratori, ma la dittatura dei capi del loro partito?

E giacché mi sono scomodato per dare a chi forse non la capirà una lezione di logica, voglio dargli anche una lezione di educazione.

Il dire che è «malafede» il concepire in modo diverso dal suo il passaggio dalla società borghese a quella libertaria, è cosa che si può perdonare ad un bambino irresponsabile, ma non è degna certamente di un uomo serio, sia pure molto giovane.

Se i comunisti di Fano sono contenti di certi campioni da asilo infantile, si accomodino pure. Ma perché mai questi bollenti Achilli del bolscevismo hanno tanta cura di nascondere i loro nomi? Per degli aspiranti dittatori è davvero troppa modestia!

«Umanità Nova», 4 dicembre 1921

Applicando ancora una volta la fondamentale distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, Malatesta si schiera a favore di una sostanziale divisione fra movimento politico e movimento economico. Il movimento politico persegue fini universali (la sua valenza è rivoluzionaria perché le sue motivazioni sono ideali); il movimento economico persegue fini particolari (la sua valenza è riformista perché l'interesse è settoriale). Questa divisione è a sua volta conseguenza della distinzione tra movimento operaio e dottrina sindacale. Poiché il movimento operaio è solo un fatto, si deve applicare nei suoi confronti un giudizio di fatto, che non va confuso con un giudizio di valore (in questo caso la dottrina del sindacalismo). Si tratta soltanto di constatare la sua importanza storica, senza caricarla di significati metafisici, come fanno invece i sindacalisti puri o rivoluzionari. È necessario che l'organizzazione sindacale rifletta tale giudizio di fatto, delineandosi, per l'appunto, come un semplice fatto, cioè mantenendo la sua intrinseca e naturale non-intenzionalità ideologica. E ciò perché il sindacato, essendo portatore di interessi particolari, è per sua natura «corporativo»; non si può dunque caricarlo di

un compito – la rivoluzione sociale – che non saprebbe comunque assolvere. Bisogna quindi che non subisca divisioni ideologiche al proprio interno, mantenendosi sul terreno esplicito della sua natura di parte. Naturalmente, affermando che il sindacato, in generale, è per sua natura riformista, Malatesta arriva a concludere che esso è intrinsecamente non rivoluzionario, per cui anche se lo si rinforza con l'attributo del tutto inutile di rivoluzionario, il sindacalismo è e sarà sempre un movimento legalitario proteso innanzi tutto al miglioramento economico dei suoi aderenti. Non si può perciò credere alle potenzialità sovversive del movimento operaio, che del sindacato costituisce la sua base naturale.

Il giudizio sull'intrinseco riformismo del sindacato non deriva solo dalla constatazione che il movimento economico della classe lavoratrice è per sua natura settoriale – con la conseguenza della sua strutturale e insuperabile subalternità politica – ma anche, come abbiamo visto, dalla sfiducia verso le reali possibilità rivoluzionarie delle masse operaie e popolari, che se sono capaci di insorgere e di spezzare il sistema del potere e del privilegio, non sono però in grado di preparare un'insurrezione. Questa, infatti, è sempre opera di minoranze. Sarebbe un grave errore scambiare anche l'atto supremo di questa prassi – lo sciopero generale – per un fatto rivoluzionario. Lo sciopero generale, infatti, è sempre un atto surrettizio di fronte all'esplicita azione politica dell'insurrezione armata. L'esperienza storica ha dimostrato che esso è stato un mito negativo.

In conclusione, la critica di Malatesta al sindacalismo rivoluzionario – ma anche all'anarcosindacalismo, in quanto entrambi vorrebbero attribuire potenzialità sovversive al movimento operaio – deriva dal rifiuto della teoria della lotta di classe così come è concepita dalla dottrina marxista. Questo concetto, infatti, è metafisico perché non risponde alla realtà concreta, che esprime invece una diversificazione di interessi all'interno della stessa massa popolare.

Sindacalismo e movimento operaio

Gli anarchici e il movimento operaio

I lettori avran veduto nelle *Note Romane* del nostro numero del 15 giugno una deliberazione sui rapporti tra anarchici e movimento operaio che solleverà delle critiche e che, in ogni caso, ha bisogno di essere chiarita.

Per esempio, che significano quei «fasci interni aderenti all'USI»* che gli anarchici dovrebbero impegnarsi a formare?

Noi, lo abbiamo detto tante volte, nutriamo le più vive simpatie per l'Unione sindacale italiana e sappiamo perfettamente che in certe regioni d'Italia è all'attività che i compagni nostri hanno spiegato nel suo seno che si deve il rapido propagarsi

* L'Unione sindacale italiana (USI), nata nel 1912 dalla confluenza di anarcosindacalisti e sindacalisti rivoluzionari, arrivò a contare quasi mezzo milione di aderenti. Tra le figure più rilevanti ci furono Filippo Corridoni, Alceste De Ambris, Giuseppe Di Vittorio e Armando Borghi, suo segretario dal 1914 allo scioglimento imposto dal regime fascista nel 1925 [N.d.C.].

delle nostre idee e dei nostri metodi. E la stessa simpatia estendiamo a tutte le organizzazioni operaie, come per esempio il Sindacato ferrovieri, la Federazione dei lavoratori del mare, ecc. quando fanno opera di resistenza contro i padroni ed il governo o quando affermano praticamente la solidarietà internazionale dei lavoratori di tutti i Paesi.

Ma appunto per questa nostra simpatia e per gli sforzi che noi diamo e che domandiamo ai compagni di dare al movimento operaio, occorre guardarsi bene dal pericolo di confondere il movimento anarchico con questa o quella organizzazione operaia, e l'anarchismo con il sindacalismo, checché quest'ultimo possa significare come programma a sé.

Guardiamo in fondo alla questione.

Qualunque movimento per resistere e lottare contro i padroni tende a risvegliare nei lavoratori la coscienza dell'ingiustizia di cui sono vittime, li sprona a desiderare ed a pretendere condizioni di vita sempre migliori, fa sperimentare loro la forza che viene dall'unione e dalla solidarietà, mette in evidenza ed acuisce l'antagonismo di interessi che esiste fra chi lavora e chi fa lavorare, ed è quindi avviamento e preparazione a quella totale trasformazione sociale a cui noi aspiriamo.

Ma con tutto questo il movimento operaio non è per se stesso rivoluzionario, né da se stesso potrebbe condurre alla rivoluzione. Al contrario, se manca in esso l'opera attiva di uomini e partiti che s'ispirano ad ideali superiori agli interessi attuali ed immediati e che del movimento operaio intendono servirsi come mezzo per propagare le loro idee e per trascinare le masse alla lotta radicale e definitiva contro le istituzioni vigenti, l'organizzazione operaia diventa facilmente un elemento di conservazione sociale, di conciliazione e di collaborazione fra le classi e tende a creare un'aristocrazia ed una burocrazia operaia che metterebbe capo alla formazione di una nuova classe privilegiata, lasciando la grande massa in uno stato di confermata inferiorità.

Prove abbondanti di questa degenerazione del movimento operaio si hanno in America, in Inghilterra, in Francia, in Germania ed anche in Italia con la Confederazione generale del lavoro. Ed è sempre avvenuto che le organizzazioni operaie nate per l'opera di uomini animati da una fervente aspirazione al bene di tutti e pieni di spirito di sacrificio, e quindi tendenzialmente rivoluzionarie, a misura che sono diventate forti hanno degenerato perché si è sviluppato in esse lo spirito di corpo, gli interessi specifici dell'organizzazione sono stati anteposti agli interessi generali, i piccoli vantaggi immediati facilmente ottenuti sono stati preferiti alle grandi conquiste future che domandano intanto lotte e sacrifici.

La cosa si spiega facilmente.

Un'organizzazione operaia non può essere composta solamente di operai intellettualmente e moralmente emancipati che hanno un programma ideale e lottano per il suo trionfo. In tal caso essa sarebbe semplicemente un duplicato dei vari aggruppiamenti politici e riuscirebbe inutile, sia come mezzo di lotta attuale contro i padroni sia come campo di propaganda.

Ogni organizzazione operaia fa appello alla massa e cerca di arruolare nel suo seno quanta più gente è possibile. Per questo è necessario di tenersi sopra un terreno generale e far appello soprattutto agli interessi immediati dei lavoratori; domandare quei miglioramenti possibili oggi, non sorpassare di molto il livello delle aspirazioni presenti delle varie corporazioni nelle varie località, trattare coi padroni e con le autorità, fare insomma opera di riformisti.

Ed il riformismo è una china in fondo alla quale v'è ogni specie di dedizioni e di tradimenti.

Fortunatamente vi sono uomini consci del pericolo e sempre in guardia, vi sono masse dallo spirito ribelle e generoso che disdegnano i piccoli miglioramenti e sono pronte alla lotta finale; ma il pericolo esiste e per evitarlo bisogna che in mezzo e disopra alle organizzazioni operaie vi sia il movimento politico,

l'aggruppamento idealistico per il quale la rivoluzione sociale (anarchica per ciò che riguarda noi) sia il fine e tutto il resto non sia che un mezzo.

E allora per noi i dissidi e le rivalità fra le diverse organizzazioni appaiono cose d'importanza secondaria. Favoriamo le organizzazioni che più si accostano a noi, combattiamo quelle che tradiscono, secondo noi, la causa della rivoluzione; ma poi vorremmo che i compagni cercassero di penetrare dappertutto per portarvi la nostra propaganda e lo spirito nostro.

Le masse sono presso a poco le stesse in qualunque organizzazione si trovano, e quelle che sono fuori di ogni organizzazione non sono sempre le meno avanzate.

Compito nostro è di lavorare nelle masse, in tutte le masse. E soprattutto compito nostro è di restare sempre noi stessi: anarchici e rivoluzionari.

«Umanità Nova», 17 giugno 1920

L'organizzazione operaia

L'organizzazione dei lavoratori in leghe di resistenza è un mezzo potente non solo per attenuare lo sfruttamento padronale, ma anche – ed è quello che a noi importa di più – per svegliare nel proletariato la coscienza di classe, per fomentare l'antagonismo tra padroni e lavoratori e per preparare le masse al rovesciamento totale del sistema capitalistico.

Ma perché dette organizzazioni possano produrre i loro benefici effetti morali e materiali, bisogna che siano volontarie. Poiché dove non c'è libera volontà, non può esservi coscienza, né spirito di sacrificio, né devozione alla causa per la quale si combatte.

E perciò noi deploriamo profondamente il tentativo che ora si sta facendo negli stabilimenti industriali a Milano di obbligare gli operai ad organizzarsi sotto pena di non essere ammessi a lavorare.

Se il tentativo riesce ne risulterà che l'organizzazione perderà ogni contenuto morale e ogni consistenza materiale. I lavoratori subiscono l'organizzazione come subiscono tante altre cose, l'odieranno come si odiano tutte le cose che si fanno per forza, e vi si rivolteranno e la tradiranno quando l'occasione si presenterà.

Naturalmente, se per ingrossar l'organizzazione non vi sarà più bisogno di propaganda, la propaganda non si farà più: e gli incoscienti continueranno ad essere incoscienti senza che nessuno li disturbi purché paghino le quote.

Questo per gli incoscienti. Ché poi vi sono tanti disorganizzati, che non entrano nelle organizzazioni o per negligenza o per ragioni di loro speciali convinzioni, che poi sono tra i migliori quando vi fosse da fare e rischiare qualche cosa.

Noi speriamo che i compagni anarchici e tutti quegli organizzati che vogliono conservare alla loro organizzazione un alto carattere ideale, sapranno protestare contro questo stupido tentativo di caporalismo.

«Umanità Nova», 4 aprile 1920

Sindacalismo e anarchismo

Invitato, quasi forzato da gentili insistenze, a parlare nella seduta di chiusura del recente congresso dell'Unione sindacale italiana, dissi cose che scandalizzarono i «sindacalisti puri», dispiacquero ad alcuni compagni forse perché ritenute inopportune e, quel che è peggio, riscossero gli applausi più o meno interessati di altri, estranei all'Unione sindacale, che sono molto lontani dalle mie idee e dai miei propositi.

Eppure io non feci che ripetere opinioni da me mille volte espresse e che mi sembrano far parte integrante del programma anarchico!

Gioverà ritornarci su ancora una volta.

Non bisogna confondere il «sindacalismo», che vuol essere una dottrina ed un metodo per risolvere la questione sociale, con la promozione, l'esistenza e le attività dei sindacati operai.

I sindacati operai (leghe di resistenza ed altre manifestazioni del movimento operaio) sono indubbiamente utili: sono anzi una fase necessaria dell'ascensione del proletariato. Essi tendono a dar coscienza ai lavoratori della loro vera posizione di sfruttati e di schiavi, sviluppano in essi il desiderio di cambiare stato, li abitua alla solidarietà ed alla lotta e, con la pratica della lotta, fanno comprender loro che i padroni sono i nemici e che il governo è il difensore dei padroni. I miglioramenti che per mezzo della lotta operaia si possono ottenere sono certamente piccola cosa, lasciano sussistere il principio dello sfruttamento e della oppressione di una classe da parte di un'altra e sono sempre in pericolo di essere resi illusori, o soppressi addirittura, dal gioco delle forze economiche prevalenti; ma anche incerti ed illusori, quei miglioramenti servono pure ad impedire che la massa si adatti e si abbrutisca in una miseria sempre uguale, che leva persino la concezione ed il desiderio di una vita migliore. E la rivoluzione quale la vogliamo noi, fatta dalla massa e sviluppantesi per opera della massa, senza imposizioni di dittature aperte o larvate, mai si potrebbe produrre e consolidare senza l'esistenza precedente di un largo movimento di masse.

Del resto, checché se ne possa pensare, il movimento sindacale è un fatto che s'impone e non ha bisogno del nostro riconoscimento per esistere. Esso è il frutto naturale, nelle attuali condizioni sociali, dell'incipiente ribellione degli oppressi; e sarebbe assurdo, oltre che dannoso, il pretendere che i lavoratori rinunziassero ai tentativi di ottenere miglioramenti immediati, siano anche piccoli, in attesa dell'emancipazione totale che dovrà essere il portato della completa trasformazione sociale fatta per mezzo della rivoluzione.

Perciò noi, in quanto anarchici preoccupati soprattutto della realizzazione del nostro ideale, lungi dal disinteressarci del

movimento operaio, dobbiamo prendervi parte attiva e cercare ch'esso, pur adattandosi alle necessità contingenti della piccola lotta quotidiana, si svolga nel modo meno contrastante possibile con le nostre aspirazioni e diventi sempre più un mezzo efficace di elevamento morale e di rivoluzione.

Ma tutto questo non è «il sindacalismo», che vuol essere una dottrina e una pratica a sé, e pretende che l'organizzazione operaia, fatta a scopo di resistenza e di lotta attuale per i miglioramenti attualmente conseguibili, porti naturalmente, col suo crescere ed allargarsi, alla completa trasformazione delle istituzioni sociali, e sia condizione e garanzia di una società egualitaria e libertaria.

È un fatto spiegabilissimo la tendenza di ogni uomo di dare massima importanza al lavoro che fa, al genere di attività ch'egli esercita – e se vi sono di quelli che, occupandosi di anti-alcoolismo, di neo-maltusianismo, di riforma alimentare, di lingua internazionale, ecc. ecc., han finito col vedere nella loro minuscola, frammentaria propaganda il toccasana di tutti i mali sociali, non v'è davvero da meravigliarsi se coloro che han dato tutto il loro entusiasmo, tutta la loro attività ad un così importante e vasto movimento come il movimento operaio, finiscano spesso col fare di esso una panacea, un rimedio universale e sufficiente.

Ed infatti vi furono, specialmente in Francia, degli anarchici che, entrati nel movimento operaio con i migliori propositi, per portare la parola ed i metodi nostri in mezzo alle masse, furono poi assorbiti e trasformati, innalzarono il grido «il sindacalismo basta a se stesso»... e ben tosto cessarono dall'essere anarchici. Senza parlare di coloro che tradirono coscientemente, cessarono anche di essere sindacalisti e con la scusa dell'*unione sacra* si misero al servizio del governo e dei padroni.

Ma se l'ubriacatura sindacalista è spiegabile e perdonabile, ciò non è che una ragione di più per stare in guardia e non prendere per un mezzo unico e sicuro di rivoluzione una forma di lotta

che ha in sé molta potenzialità rivoluzionaria, ma può anche, se abbandonato alle sue sole naturali tendenze, divenire uno strumento di conservazione del privilegio e di adattamento delle masse più evolute alle presenti istituzioni sociali.

Il movimento operaio, malgrado tutte le sue benemerenzze e tutte le sue potenzialità, non può essere per se stesso un movimento rivoluzionario, nel senso di negazione delle basi giuridiche e morali della società attuale.

Esso può, ciascuna nuova organizzazione può, nello spirito degli iniziatori e nella lettera degli statuti, avere le più alte aspirazioni ed i più radicali propositi, ma se vuole esercitare la funzione propria del sindacato operaio, cioè la difesa attuale degli interessi dei suoi membri, essa deve riconoscere di fatto le istituzioni che ha negato in teoria, adattarsi alle circostanze, e tentare di ottenere, volta per volta, il più che può, trattando e transigendo coi padroni e col governo.

In una parola, il sindacato operaio è, per sua natura, riformista e non già rivoluzionario. Il rivoluzionarismo vi deve essere immesso, sviluppato e mantenuto per l'opera costante dei rivoluzionari che agiscono fuori e dentro del suo seno, ma non può essere l'esplicazione naturale e normale della sua funzione. Al contrario, gli interessi attuali ed immediati degli operai associati, che il sindacato ha missione di difendere, sono molto spesso in opposizione con le aspirazioni ideali ed avveniristiche; ed il sindacato può fare opera rivoluzionaria solo se è pervaso dallo spirito di sacrificio e nella proporzione che l'ideale è messo al di sopra dell'interesse, cioè solo se e nella proporzione che cessa di essere sindacato economico e diventa gruppo politico e idealistico, il che non è possibile nelle grandi organizzazioni che per agire hanno bisogno del consentimento della massa sempre più o meno egoista, paurosa e retriva.

Né questo è il peggio.

La società capitalistica è talmente costituita che, generalmente

parlando, gli interessi di ciascuna classe, di ciascuna categoria, di ciascun individuo sono in antagonismo con quelli di tutte le altre classi, di tutte le altre categorie, di tutti gli altri individui. E nella pratica della vita si verificano i più strani intrecci di armonie e di contrasti di interessi fra classi e tra individui che dal punto di vista della giustizia sociale dovrebbero essere sempre amici o sempre nemici. Ed avviene sovente che, malgrado la conclamata solidarietà proletaria, gli interessi di una categoria di operai sono opposti a quelli degli altri operai e armonici con quelli di una categoria di padroni; come avviene che, malgrado la voluta fratellanza internazionale, gli interessi attuali degli operai di un dato Paese li leghino ai capitalisti paesani e li mettano in lotta contro i lavoratori forestieri: servano d'esempio gli atteggiamenti delle diverse organizzazioni operaie di fronte alla questione delle tariffe doganali, e la parte volontaria che le masse operaie prendono nelle guerre tra gli Stati capitalistici.

Non mi dilungherò a citare molti esempi di contrasti di interessi tra le diverse categorie di produttori e di consumatori, per ragioni di spazio ed anche perché mi secca ripetere quello che ho già detto tante altre volte: antagonismo tra occupati e disoccupati, tra uomini e donne, tra operai indigeni ed operai venuti di fuori, tra i lavoratori che usufruiscono di un servizio pubblico e i lavoratori che quel servizio eseguono, tra chi sa un mestiere e chi vuole apprenderlo, ecc. ecc.

Ricorderò qui specialmente l'interesse che hanno gli operai dei mestieri di lusso alla prosperità delle classi ricche, e quelle di molteplici categorie di lavoratori delle differenti località a che il «commercio» vada, sia pure a scapito di altre località e con danno della produzione utile alla massa. E che dire di quelli che lavorano a cose dannose alla società ed ai singoli, quando essi non hanno altro modo di guadagnarsi da vivere? Andate mo', in tempo ordinario, quando non v'è fede in una imminente rivoluzione, andate a persuadere degli arsenalotti minacciati dalla mancanza di lavoro a non invocare dal governo la costruzione

di una nuova corazzata! E risolvete, se potete, con mezzi sindacali e facendo giustizia a tutti, il conflitto tra i facchini dei porti che non hanno altro mezzo di assicurarsi la vita se non monopolizzando il lavoro a vantaggio di quelli che già da tempo esercitano il mestiere, ed i nuovi arrivati, gli *avventizi*, che accampano il loro diritto al lavoro ed alla vita!

Tutto questo e tant'altro che si potrebbe dire mostra che il movimento operaio, per se stesso, senza il fermento delle idealità rivoluzionarie contrastanti con gli interessi presenti ed immediati degli operai, senza la critica e la spinta dei rivoluzionari, lungi dal menare alla trasformazione della società a vantaggio di tutti, tende a fomentare gli egoismi di categoria ed a creare una classe di operai privilegiati sovrapposta alla grande massa dei diseredati.

E ciò spiega il fatto generale che in tutti i Paesi le organizzazioni operaie a misura che si sono ingrandite ed irrobustite, sono diventate conservatrici e reazionarie, e che coloro i quali al movimento operaio hanno dato i loro sforzi con intenzioni oneste ed avendo in mira una società di benessere e di giustizia per tutti sono condannati ad un lavoro di Sisifo e debbono periodicamente ricominciare da capo.

Non è vero quel che pretendono i sindacalisti che l'organizzazione operaia di oggi servirà di quadro alla società futura e faciliterà il passaggio dal regime borghese al regime egualitario.

È un'idea questa che trovava un favore fra i membri della Prima Internazionale; e se mal non ricordo, negli scritti di Bakunin si trova detto che la nuova società si realizzerebbe mediante l'entrata di tutti i lavoratori nelle Sezioni dell'Internazionale.

Ma a me ciò pare un errore.

I quadri dell'organizzazione operaia attuale corrispondono alle condizioni odierne della vita economica qual è risultata dall'evoluzione storica e dalla imposizione capitalistica. E la nuova società non può realizzarsi se non rompendo quei quadri

e creando organismi nuovi corrispondenti alle nuove condizioni ed ai nuovi fini sociali.

Gli operai sono aggruppati oggi secondo i mestieri che esercitano, le industrie alle quali concorrono, secondo i padroni contro cui devono lottare o i commerci ai quali sono legati. A che cosa serviranno quegli aggruppamenti quando, soppressi i padroni e sconvolti i rapporti commerciali, buona parte dei mestieri e delle industrie attuali dovranno sparire, alcuni definitivamente perché inutili e dannosi, altri temporaneamente perché, utili nell'avvenire, non avranno ragion d'essere e possibilità di vita nel periodo tormentato della crisi sociale? A che cosa serviranno, tanto per citare un esempio tra mille, le organizzazioni dei cavaatori di marmo di Carrara quando occorrerà che essi cavaatori vadano a coltivare la terra, e ad accrescere i prodotti alimentari, lasciando all'avvenire la costruzione dei monumenti e dei palazzi marmorei?

Certamente le organizzazioni operaie, specie nella loro forma cooperativistica (che d'altra parte in regime capitalistico tende a tagliar le gambe alla resistenza operaia), possono servire a sviluppare nei lavoratori le capacità tecniche ed amministrative, ma in tempo di rivoluzione e per la riorganizzazione sociale debbono sparire e fondersi nei nuovi aggruppamenti popolari che le circostanze richiederanno. Ed è compito dei rivoluzionari cercare d'impedire che in esse si sviluppi quello spirito di corpo che ne farebbe un ostacolo al soddisfacimento dei nuovi bisogni sociali.

Dunque, secondo me, il movimento operaio è un mezzo da utilizzare oggi per l'elevazione e l'educazione delle masse, domani per l'inevitabile urto rivoluzionario. Ma è un mezzo che ha i suoi inconvenienti ed i suoi pericoli. E noi anarchici dobbiamo adoperarci per neutralizzare gli inconvenienti, parare i pericoli, ed utilizzare più che si può il movimento ai fini nostri.

Ciò non vuol dire che noi vorremmo, come è stato detto, asservire il movimento operaio al nostro partito. Certo saremmo contenti che tutti gli operai, che tutti gli uomini fossero anar-

chici, il che è il limite estremo a cui tende idealmente ogni propagandista; ma allora l'anarchia sarebbe un fatto e non ci sarebbe più luogo per queste discussioni.

Nello stato attuale delle cose noi vorremmo che il movimento operaio, aperto a tutte le propagande idealistiche e prendendo parte a tutti i fatti della vita sociale, economici, politici e morali, viva e si sviluppi libero da ogni dominazione di partito, dal nostro come da quello degli altri.

Per noi non ha grande importanza che i lavoratori vogliano di più o di meno: l'importante è che quel che vogliono, cerchino di conquistarlo da loro, con le loro forze, con la loro *azione diretta* contro i capitalisti ed il governo.

Un piccolo miglioramento strappato con la forza propria, vale più per i suoi effetti morali e, alla lunga, anche per i suoi effetti materiali, che una grande riforma concessa del governo o dai capitalisti per fini subdoli o sia anche per pura e semplice benevolenza.

«Umanità Nova», 6 aprile 1921

Ancora su movimento operaio e anarchismo

Riportiamo l'articolo che Malatesta ha mandato a «El Productor» di Barcellona come risposta alle critiche provocate dall'altro suo articolo sullo stesso argomento, che riportammo in «Pensiero e Volontà» del 16 dicembre. Si tratta sempre della questione dei rapporti tra i movimenti ideologici (o partiti politici che dir si voglia) ed il movimento operaio: questione vecchia e discussa sino alla noia, ma che resta sempre di attualità.

(Nota della Redazione di «P. e V.»).

Decisamente io non riesco a farmi comprendere dai compagni di lingua spagnola, almeno in ciò che riguarda le mie idee sul movimento operaio e sull'azione che gli anarchici dovrebbero

esercitare in esso per cavarne il maggior vantaggio per i propri fini di integrale liberazione umana.

Cercai di spiegarmi in un articolo pubblicato nel «Productor» dell'8 gennaio (articolo il cui titolo *Movimento operaio e anarchismo* fu malamente tradotto *Sindacalismo e anarchismo*); ma dalle risposte che ho visto in quei numeri del «Productor» che mi sono pervenuti vedo che non ho saputo farmi comprendere. Ritorno dunque sull'argomento con la speranza di successo migliore.

La questione è questa: d'accordo coi compagni spagnoli e sud-americani sulla finalità anarchica che deve guidare tutta la nostra attività sociale, sono in contrasto con alcuni di essi sul se conviene o no imporre ai sindacati operai il programma, o piuttosto l'etichetta anarchica, e non riuscendo a far accettare dalla maggioranza detto programma, se convenga meglio restare in seno all'organizzazione generale per farvi propaganda ed esercitarvi opera di controllo e di opposizione contro le tendenze autoritarie, monopolistiche e collaborazioniste che si manifestano generalmente in ogni organizzazione operaia, oppure separarsi e formare delle organizzazioni di minoranza.

Io sostengo che, non essendo anarchica la massa degli operai, un'organizzazione operaia che s'intitola anarchica, o deve esser composta di soli anarchici e quindi non essere che un semplice ed inutile duplicato dei gruppi anarchici, oppure restare aperta agli operai di tutte le opinioni e quindi ridurre l'etichetta anarchica ad una semplice lustra, buona solo a compromettere gli anarchici nelle mille transazioni cui è costretto un sindacato che lotti nell'ambiente attuale e voglia difendere gli interessi immediati dei suoi membri.

Contro la mia tesi ho visto un articolo di Gabriel Biagiotti ed uno di D. Abad de Santillán*.

Al Biagiotti sarei disposto a non rispondere affatto, per inse-

* Diego Abad de Santillán (1897-1983), pseudonimo di Sinesio Baudilio García, fu uno dei più noti anarchici spagnoli. Redattore di numerose testate,

gnargli che quando si vuol discutere bisogna badare a non offendere gratuitamente i propri contraddittori. Egli infatti comincia col dichiarare che *non pretende mettere in dubbio la mia sincerità* (il che già significa metterla in discussione) ed arriva a dire che «se la dichiarazione di Malatesta è sincera, detto compagno non tarderà a ricredersi». Vale a dire che si è in cattiva fede se non si accettano le idee di esso Biagiotti!!!

Con uno che parla così non si discute: ma poiché quel che m'interessa è la propaganda delle mie idee e non la persona di Biagiotti, passo sopra alle sue cattive maniere e rispondo ai suoi argomenti... per quanto sia riuscito a capirli nella sua veramente non troppo limpida esposizione.

Biagiotti afferma che secondo me «gli anarchici non debbono darsi un'organizzazione propria, ispirata alle nostre idealità».

Questo è proprio il contrario di quello che realmente io penso e dico. Per me l'essenziale è che gli anarchici si intendano, si aggruppino, si organizzino tra loro per i fini propri; e siccome quasi tutti gli anarchici sono operai, ogni loro organizzazione è di fatto un'organizzazione di operai. Ma questo è cosa diversa dall'organizzazione operaia, la quale riunisce gli operai in quanto operai e non in quanto anarchici. Per me l'organizzazione operaia è un mezzo adatto per cominciare l'educazione rivoluzionaria dei lavoratori, un campo per la propaganda anarchica, una fonte a cui attingere gli elementi per le nostre lotte; ma è sempre niente altro che un mezzo, e non il solo mezzo e non sempre il migliore. Lo scopo nostro è quello di spingere gli operai sempre più verso i nostri ideali, e per questo io credo che bisogna starvi in mezzo,

tra cui «Solidaridad Obrera», fu attivo sia in Spagna che in Argentina. Durante la guerra civile spagnola partecipò in Catalogna alla creazione del Comité Central de Milicias Antifascistas, divenendo più tardi consigliere economico del governo autonomo catalano. Scappato in Francia dopo la sconfitta, riparò poi in Argentina dove visse fino agli inizi degli anni Ottanta, per tornare infine a Barcellona negli ultimi anni di vita [N.d.C.].

e che più essi sono arretrati più grande è il nostro dovere di accostarli e di educarli – senza pregiudizio, s'intende, dell'organizzazione nostra e della nostra specifica azione di anarchici.

Il Biagiotti si sforza di dimostrare la poca solidità dei «fronti unici», e crede con ciò di rispondere a me che di fronte unico non avevo parlato affatto. Il «fronte unico» può essere utile ed anche necessario in un momento determinato, per uno scopo determinato, per esempio uno sciopero, un'agitazione in favore delle vittime politiche, un movimento insurrezionale, ecc.; e noi possiamo utilmente parteciparvi purché restiamo sempre noi stessi e non perdiamo mai di vista i nostri fini ed i nostri metodi. Naturalmente poi il fronte unico si dissolve appena finisce il vantaggio comune e gli scopi delle varie frazioni diventano divergenti. Ma nell'azione che secondo me gli anarchici dovrebbero svolgere in seno alle organizzazioni operaie non è questione di fronte unico: si tratta solo di restare in mezzo alla massa e di indirizzarla il più che si può per la via che noi crediamo migliore.

Preferisce Biagiotti che gli anarchici abbandonino le organizzazioni operaie che non sono anarchiche o dirette da anarchici? Ma allora come va che si dimostra così fervido partigiano dell'Unione sindacale italiana? Ho anche io grande simpatia per quell'organizzazione in cui militano molti nostri compagni e che ha aiutato molto il movimento anarchico e ne è stata aiutata; ma sarebbe un grande errore il credere che la maggioranza dei suoi membri o dei suoi dirigenti fosse anarchica e che tutto quello che ha fatto fosse di pura marca anarchica. Avrebbe voluto Biagiotti che gli anarchici appartenenti all'Unione sindacale l'avesero abbandonata per costituire un'altra unione sindacale composta, minoranza della minoranza, di soli anarchici?

Il compagno Abad de Santillán, più sereno e più cortese di Biagiotti, non mi ha compreso di più. Sarà colpa mia, o colpa delle sue ostinate prevenzioni?

Santillán trova ch'io confondo sindacalismo e movimento operaio; mentre la verità è ch'io sono stato sempre avversario del sindacalismo e caldo partigiano del movimento operaio. Sono avversario del sindacalismo, come dottrina e come fatto, perché esso mi pare una cosa ibrida che mette capo, forse non necessariamente nel riformismo come pensa Santillán, ma sempre nell'esclusivismo classista e nell'autoritarismo. Sono invece partigiano del movimento operaio perché lo credo un mezzo efficace di elevazione morale dei lavoratori e perché d'altronde esso è un fatto grandioso ed universale che non si può ignorare senza mettersi fuori della vita reale; ma non mi nascondo che esso movimento, mirando alla difesa degli interessi immediati dei lavoratori, tende naturalmente verso il riformismo e che perciò non può e non deve essere confuso con il movimento anarchico.

Santillán si ostina a ritenere che il mio ideale è «un movimento operaio puro non infeudato a nessuna tendenza sociale e che tenga in se stesso la sua finalità». Quando ho mai detto una simile cosa? Senza rimontare, il che mi sarebbe facile, ai tempi che Santillán chiama *preistorici* della mia prima attività, ricorderò che già nel 1907 nel Congresso anarchico di Amsterdam ebbi occasione di misurarmi con i sindacalisti, quelli della «Carta di Amiens», ed espressi tutta la mia sfiducia nelle virtù miracolose del «sindacalismo che basta a se stesso».

Santillán dice che *non esiste mai, non esiste e non può esistere un movimento operaio puro*, cioè senza l'influenza di ideologie estranee, e mi sfida a dargli un solo esempio in contrario. Ma se io dico la stessa cosa?! Sempre, a cominciare dalla Prima Internazionale, e più indietro, i partiti – adopero la parola nel senso generale di gente che ha le stesse idee e gli stessi scopi – i partiti, dico, hanno sempre cercato di servirsi del movimento operaio per i loro scopi particolari. Ed io dico che è naturale ed è giusto che sia così e vorrei, come credo voglia il Santillán, che gli anarchici non trascurino quel potente mezzo di azione. Tutta la questione

è di vedere se conviene meglio ai nostri scopi di propaganda e di azione che le organizzazioni operaie restino aperte a tutti i lavoratori senza distinzione di credo filosofico e sociale, oppure che si dividano secondo le varie tendenze politico-sociali. Non è una questione di principio: è una questione di tattica che comporta soluzioni diverse secondo i luoghi ed i momenti; ma in generale mi pare meglio per gli anarchici di restare, quando possono, in seno alla più larga massa possibile.

Io avevo detto che «un'organizzazione operaia che si dicesse anarchica, e fosse e restasse veramente tale, e fosse perciò composta solo di anarchici convinti, potrebbe essere una forma, in certe circostanze utilissima, di aggruppamento anarchico, ma non sarebbe il movimento operaio e mancherebbe allo scopo di questo movimento». Questa affermazione, che a me pare semplice ed evidente, fa strabiliare il Santillán, il quale si lancia a tal proposito in considerazioni trascendentali per concludere che «se l'anarchismo è l'idea di libertà, non può mai contrariare i fini del movimento operaio, come lo contrariano tutte le altre tendenze». Restiamo in terra e non perdiamoci tra le nubi. Qual è lo scopo del movimento operaio? Per la grande massa, che non è anarchica e che, salvo in momenti eccezionali di esaltazione eroica, pensa al presente ben più che all'avvenire, il movimento operaio ha per scopo la difesa ed il miglioramento delle condizioni attuali dei lavoratori, e non riesce efficace se non raccoglie il più gran numero possibile di salariati, uniti dalla solidarietà nella lotta contro i padroni. Per noi, ed in generale per la gente di idee, lo scopo principale per cui c'interessiamo al movimento operaio è la propaganda, è la preparazione dell'avvenire – ed anche questo scopo viene a mancare se si organizzano solo quelli che già pensano come noi. Dunque...

Santillán dice: se gli anarchici italiani fossero riusciti a distruggere la Confederazione generale del lavoro, forse oggi non avrebbero il fascismo. È possibile: ma distruggerla come, se l'immensa maggioranza degli operai non è anarchica e va dove

vi è meno pericolo e più probabilità di ottenere qualche piccolo beneficio immediato? Io non voglio avventurarmi in questa specie di profezie retrospettive che consiste nel dire quel che sarebbe avvenuto se si fosse fatto questo o quell'altro, poiché in questo campo si può supporre quel che si vuole, senza nessuna possibilità di verifica sperimentale. Ma nullameno mi permetterò una domanda. Poiché non si poteva distruggere la Confederazione generale e sostituirla con un'altra organizzazione egualmente potente, non sarebbe stato meglio evitare la scissione e restarvi dentro a combattere le tendenze addormentatrici dei suoi dirigenti? Qualche cosa può insegnarci lo sforzo costante di quei dirigenti per frustrare ogni proposta di unificazione e per tener fuori i dissidenti.

Un'ultima prova del modo erroneo come certi compagni spagnoli interpretano le mie idee sul movimento operaio.

Trovo nel periodico «Acción Obrera» di Sant Feliu de Guíxols un articolo di Victor Aurelio in cui è detto:

Io credo che la mia missione è di agire nei sindacati cercando di imprimere all'organizzazione operaia un cammino sempre ascendente, senza equivoci e senza deviazioni, verso una franca realizzazione dei nostri ideali. E dal nostro lavoro, dalla nostra morale, dalla nostra condotta dipende il conseguirlo. Ma ciò deve farsi con la persuasione e non con l'imposizione. Per questo non sono d'accordo – insisto su questo punto origine della controversia – che la Confederazione nazionale del lavoro [si tratta della Spagna] si dichiari nettamente anarchica, mentre sappiamo che l'immensa maggioranza dei suoi membri, disgraziatamente, non sa quel che è, quel che significa, quel che rappresenta l'ideologia libertaria. Io mi domando: se i difensori di questa tendenza sanno che i componenti dell'organizzazione operaia non pensano né agiscono anarchicamente, perché quest'ansia di voler imporre un nome, quando ben sappiamo che il nome non fa la cosa?

Questa è precisamente la mia stessa opinione. E mi domando perché Victor Aurelio nel dir questo trova necessario dichiarare che egli non divide l'opinione di Malatesta!

Bisogna, o che il mio stile sia diventato molto oscuro, o che i miei scritti siano regolarmente traditi dai traduttori spagnoli.

«Pensiero e Volontà», 1° marzo 1926

L'unità sindacale

Si sente oggi da molti il bisogno di arrivare all'«unità sindacale», vale a dire di fondere insieme in un solo grande organismo le varie organizzazioni operaie che, pur avendo comune lo scopo della difesa e dell'attacco contro lo sfruttamento capitalistico, sono state finora divise ed in lotta tra di loro a causa di differenze nei fini ultimi che si propongono e nei mezzi di lotta preferiti, e spesso, purtroppo, per ambizioni di capi e rivalità di reclutamento. E già qualche risultato pratico sulla via dell'unione è stato raggiunto, come è la fusione dell'Unione italiana del lavoro e di qualche organizzazione bianca del cremonese e del bergamasco con la Confederazione generale del lavoro.

Io, anche se dovessi su questo punto trovarmi in disaccordo con qualche compagno particolarmente affezionato ad una speciale organizzazione benemerita del proletariato italiano e più affine alle idee ed ai metodi anarchici, mi auguro che il movimento fusionista continui e progredisca fino ad abbracciare tutti quei lavoratori che in un grado qualunque ed in un qualsiasi modo sentono l'ingiustizia di cui sono vittime nell'attuale società, che vogliono lottare contro i padroni per il miglioramento e per l'emancipazione e che, comprendendo l'impotenza in cui si trova il lavoratore isolato, cercano nella solidarietà coi loro compagni di classe la forza di cui hanno bisogno. E vorrei che i nostri compagni accettassero e magari

si facessero antesignani di questa tendenza, che rappresenta poi l'intimo desiderio di quel gran numero di lavoratori che si sentono fratelli con tutti quelli che lavorano e soffrono con loro e non comprendono le ragioni di certe divisioni e spesso, a causa di quelle divisioni, si appartano sfiduciati e disgustati – non già, s'intende, perché gli anarchici indulgano ai metodi dei dirigenti della Confederazione generale, ma perché cerchino di far trionfare con la propaganda e con l'esempio i metodi che credono migliori e soprattutto fraternizzino con le masse organizzate nella Confederazione e facciano in modo, per quel che da loro dipende, che tutti i lavoratori siano uniti e solidali nella lotta contro i padroni.

È certo che la divisione della parte eletta del proletariato tra diverse organizzazioni rivali ed ostili fa sciupare in lotte intestine quelle forze che dovrebbero essere tutte impiegate nell'educazione e nella lotta contro il nemico comune, come è certo che quella divisione fu una delle cause precipue per cui il proletariato fu sconfitto e sottoposto ad un rincrudimento di oppressione, proprio quando sembrava che fosse alla vigilia della vittoria. Quindi è urgente che tutti coloro che vogliono sinceramente e senza mire personali l'elevazione dei lavoratori e l'umana emancipazione, facciano il possibile per giungere alla desiderata unione. E naturalmente noi saremmo fieri se i compagni nostri, gli anarchici, si distinguessero per il loro zelo in quest'opera salutare.

Ma questo nostro ardente desiderio di unione potrà realizzarsi e durare? ed in che modo? a quali condizioni?

Per rispondere a queste domande occorre esaminare le cause generali che hanno determinato e possono sempre determinare la divisione nel campo operaio.

Prima ancora che le masse lavoratrici pensassero ad organizzarsi per resistere contro lo sfruttamento capitalistico degli individui e dei gruppi più evoluti, commossi dalle ingiustizie sociali, desiderosi di fare scomparire la miseria e l'ignoranza con tutta

la loro sequela di degradazioni materiali e morali e di ogni specie di dolori evitabili, escogitarono nuovi modi di convivenza sociale, vollero adoperarsi per realizzare le trasformazioni desiderate e dettero origine a scuole, movimenti, partiti, che lavoravano o lavorano in vista di un avvenire più o meno lontano che deve risultare dalle riforme e dalle rivoluzioni auspiccate. E naturalmente, siccome le aspirazioni sono diverse e spesso contrastanti, e diversi e contrastanti i mezzi con cui si crede poterle attuare, i partiti riformatori sono parecchi e, se possono in certe circostanze arrivare ad un'alleanza transitoria per scopi determinati, non potrebbero fondersi se non rinunciando alle ragioni ideali ed ai fini pratici della loro esistenza.

Ma prima dell'avvenire c'è il presente; oltre le aspirazioni ideali vi sono i bisogni immediati, che debbono soddisfarsi oggi senza aspettare le desiderate trasformazioni future e che diventano tanto più grandi ed imperiosi quanto più si eleva e si allarga il concetto che uno si fa della vita umana quale si vorrebbe che fosse. Qualche individuo, precursore e martire, può sacrificare all'ideale avvenire ogni benessere presente, ma non è possibile che lo faccia la massa; né sarebbe desiderabile che lo facesse, perché l'adattamento alle sofferenze attuali, senza ribellione e sforzi per attenuarle, anziché preparare ed avvicinare l'emancipazione futura, finirebbe col formare delle generazioni di schiavi quasi volontari, incapaci di concepire una vita migliore.

Da questa necessità di provvedere ai bisogni presenti, dal desiderio di migliorare le proprie condizioni e di difendersi contro i possibili peggioramenti, è nato il sindacato operaio, che è l'unione di coloro che, privati dei mezzi di lavoro e quindi soggetti per vivere a lasciarsi sfruttare da chi quei mezzi possiede, cercano nella solidarietà coi loro compagni di pena la forza di lottare contro gli sfruttatori. E su questo terreno della lotta economica, cioè della lotta contro lo sfruttamento capitalistico, sarebbe stato possibile e facile raggiungere l'unità della classe del proletari contro la classe dei proprietari.

Senonché i partiti politici, i quali del resto sono stati spesso gli originatori ed i primi animatori del movimento sindacale, vollero servirsi delle associazioni operaie come campo di reclutamento e come strumenti per i loro fini speciali di rivoluzione o di conservazione sociale. Quindi le divisioni tra la classe operaia organizzata in vari aggruppamenti sotto l'ispirazione dei vari partiti. Quindi il proposito di coloro che vogliono l'unità proletaria di sottrarre i sindacati alla tutela dei partiti politici.

Però in questo affermato proposito di sottrarsi all'influenza dei partiti politici, di «escludere la politica dai sindacati», si nasconde un equivoco ed una menzogna.

Se per politica s'intende ciò che riguarda l'organizzazione dei rapporti umani e più specialmente i rapporti liberi o coatti tra cittadini e l'esistenza o meno di un «governo» che assumi in sé i pubblici poteri e si serva della forza sociale per imporre la propria volontà e difendere gli interessi di se stesso e della classe da cui emana, è evidente che essa politica entra in tutte le manifestazioni della vita sociale, e che un'organizzazione operaia non può essere realmente indipendente dai partiti se non diventando essa stessa un partito. Infatti, oggi stesso che tanto si parla di unità, vediamo che la Confederazione generale, mentre si dichiara autonoma da tutti i partiti politici, tende a diventare essa stessa «partito del lavoro», cioè un partito politico con i suoi scopi ed i suoi metodi particolari, che nel suo caso sarebbero metodi principalmente parlamentari. Come del resto, a parte le questioni di parole, fu in realtà sempre un partito l'Unione sindacale italiana, come partiti o appendici, «masse di manovra», di partiti sono l'Unione italiana del lavoro e le Organizzazioni bianche. Non parlo dei comunisti perché essi affermano chiaramente che vogliono l'assoluta soggezione del movimento operaio al loro partito. E non parlo delle Corporazioni fasciste perché sono aggruppamenti coatti che non hanno nulla da fare con le vere organizzazioni di resistenza proletaria e sono destinate a disfarsi non appena cadrà il regime che oggi opprime il Paese.

È vano dunque sperare, e per me sarebbe male il desiderare, che la politica sia esclusa dai sindacati, poiché ogni questione economica di qualche importanza diventa automaticamente una questione politica, ed è sul terreno politico, cioè con la lotta tra governati e governanti che si dovrà risolvere in definitiva la questione dell'emancipazione dei lavoratori e della libertà umana.

Ed è naturale, è chiaro, che debba essere così.

Le classi privilegiate che hanno accaparrato tutti i mezzi di produzione e se ne servono per sfruttare il lavoro altrui, non avrebbero potuto conquistare i loro privilegi e non potrebbero continuare a tener soggette le masse se non avessero costituito un governo che organizza in loro difesa una forza materiale atta a soffocare brutalmente ogni tentativo di ribellione. «Non si leva il pane a uno se prima non gli si è levata col bastone la possibilità di resistere».

I capitalisti possono mantenere la lotta sul terreno economico fino a che gli operai domandano piccoli e generalmente illusori miglioramenti; ma non appena vedono diminuito seriamente il loro profitto e minacciata l'esistenza stessa dei loro privilegi, fanno appello al governo e se questo non è abbastanza sollecito ed abbastanza forte per difenderli, come nei recenti casi d'Italia e di Spagna, impiegano la loro ricchezza per assoldare nuove forze repressive e costituire un nuovo governo che possa meglio servirli.

Quindi necessariamente le organizzazioni operaie debbono proporsi una linea di condotta di fronte all'azione attuale o potenziale dei governi.

Si può accettare l'ordine costituito, riconoscere la legittimità del privilegio economico e del governo che lo difende, e contentarsi di manovrare fra le varie frazioni borghesi per ottenere qualche miglioramento, come avviene nelle grandi organizzazioni non animate da un alto ideale, quali la Federazione americana del lavoro e buona parte delle Unioni inglesi – e allora si diventa in pratica strumento dei propri oppressori e si rinuncia alla propria liberazione dal servaggio.

Ma se si aspira all'emancipazione integrale, o anche se si vogliono solamente dei miglioramenti definitivi che non dipendano dalla volontà dei padroni e dalle vicende del mercato, non vi sono che due vie per liberarsi dalla minaccia governativa. O impossessarsi del governo e volgere i poteri pubblici, la forza della collettività carpita e coartata dai governanti, alla soppressione del sistema capitalistico; o indebolire e distruggere il governo per lasciare agli interessati, ai lavoratori, a tutti coloro che in un modo qualunque, col lavoro manuale ed intellettuale, concorrono al mantenimento della vita sociale, la libertà di provvedere ai bisogni individuali e sociali nel modo che credono migliore, esclusi il diritto e la possibilità di imporre con la violenza la volontà degli uni a quella degli altri.

Ora, come fare a mantenere l'unità quando vi sono quelli che vogliono servirsi della forza dell'associazione per andare al governo, e quelli che credono che ogni governo è necessariamente oppressore e nefasto e quindi vogliono avviare quella stessa associazione alla lotta contro ogni istituzione autoritaria presente o futura? Come tenere insieme socialdemocratici, comunisti di Stato e anarchici?

Ecco il problema. Problema che si può eludere in certi momenti, in occasione di una lotta concreta che riunisce tutti, o almeno una grande massa, in un interesse ed un desiderio comuni, ma che risorge sempre e non è facile risolvere fino a che esistono condizioni di violenza e diversità di opinione sul modo di resistere alla violenza.

Il metodo democratico, cioè il metodo di lasciar decidere la maggioranza e «restare disciplinati» non decide la questione, perché è anch'esso una menzogna e non è sinceramente patrocinato se non da quelli che hanno o credono di avere la maggioranza. A parte il fatto che «la maggioranza» è poi sempre la maggioranza dei dirigenti e non quella della massa, i cui voleri generalmente s'ignorano o si falsificano, non si può pretendere, e nemmeno desiderare, che chi è fortemente convinto che la mag-

gioranza segue una via disastrosa sacrifichi le proprie convinzioni ed assista passivamente o, peggio, dia il suo concorso a ciò che considera male.

Il dire lasciate fare e cercate di conquistare a vostra volta il consenso della maggioranza somiglia al sistema che si usa tra i militari: «subite la pena e poi reclamate» – ed è sistema inaccettabile quando quello che si fa oggi distrugge la possibilità di fare altrimenti domani.

Vi sono questioni in cui conviene adattarsi ai voleri della maggioranza perché il danno della divisione sarebbe maggiore di quello che deriverebbe da un dato errore; vi sono circostanze in cui la disciplina diventa un dovere perché il mancarvi sarebbe mancare alla solidarietà tra gli oppressi e significherebbe tradimento in faccia al nemico. Ma quando si è convinti che l'organizzazione prende una via che compromette l'avvenire e rende difficile il rimediare al male fatto, allora è un dovere il ribellarsi ed opporsi anche a rischio di provocare una scissione.

Ma allora, qual è la via di uscita da queste difficoltà, e qual è la condotta che in questa questione dovrebbero tenere gli anarchici?

Per me il rimedio sarebbe: intesa generale e solidarietà nelle lotte puramente economiche; autonomia completa degli individui e dei vari aggruppamenti nelle lotte politiche.

Ma è possibile vedere a tempo dove la lotta economica diventa lotta politica? E vi sono lotte economiche importanti che l'intervento del governo non renda politiche fin dall'inizio?

In ogni modo noi anarchici dovremmo portare la nostra attività in tutte le organizzazioni per predicarvi l'unione fra tutti i lavoratori, la tolleranza reciproca, l'autonomia dei vari aggruppamenti, il decentramento, la libertà d'iniziativa, nel quadro comune della solidarietà contro i padroni.

E non far gran caso se la mania di accentramento e di autoritarismo degli uni, e l'insofferenza degli altri ad ogni anche ragio-

nevole disciplina, mena a nuovi frazionamenti. Poiché, se l'organizzazione dei lavoratori è una necessità primordiale per le lotte di oggi e per le realizzazioni di domani, non ha grande importanza l'esistenza e la durata di questa o di quella determinata organizzazione. L'essenziale è che si sviluppi nei singoli lo spirito d'organizzazione, il senso della solidarietà, la convinzione della necessità di cooperazione fraterna per combattere l'oppressione e realizzare una società in cui tutti possano godere di una vita veramente umana.

«Pensiero e Volontà», 16 febbraio-16 marzo 1925

La valenza filosofica del comunismo libero e volontario consiste nel fatto che Malatesta, giustamente, è consapevole che esso non è tanto una teoria economica, quanto un principio di giustizia sociale, che va al di là del concetto giuridico di giustizia come giustizia tout court. Del resto, da un punto di vista anarchico, la soluzione del problema economico non è dettata solo, ovviamente, dall'insieme di tutte quelle soluzioni che sono economicamente più convenienti, ma soprattutto dal bisogno di uguaglianza e libertà. È una tensione meta-economica che va nella direzione di un superamento della razionalità strumentale tra scopo e mezzo, una dimensione oltre il razionale che implica la costruzione collettiva di un senso sociale e civile in grado di formare una libera coscienza individuale. Ne deriva l'ovvia necessità della sua lentezza realizzativa perché del tutto condizionata dall'autonoma crescita spontanea di un diverso sentire sociale.

Se il comunismo non può essere accettato aprioristicamente, né tanto meno essere imposto con la forza, se ne deve dedurre la necessità di affrontare la questione economica con un approccio del tutto

empirico. Il comunismo, come il collettivismo, come il mutualismo, come il cooperativismo, è infatti soltanto un'articolazione tecnica dei principi informatori anarchici che sono il libero accordo sostituito alla violenza, la volontarietà contro l'obbligatorietà, la libertà al posto dell'autorità, il pluralismo in luogo del monopolio.

Nel comunismo anarchico malatestiano l'accento cade sull'aggettivo e non sul sostantivo: il comunismo può essere la soluzione del problema economico solo se viene liberamente accettato e praticato e non se è imposto dallo Stato con la forza, altrimenti si crea la più esosa delle tirannie. E nel periodo post-rivoluzionario dovranno essere sperimentati tutti quei sistemi economici che non si basino sullo sfruttamento capitalistico, e dovranno essere privilegiati infine quelli che meglio soddisferanno le esigenze ideali e materiali, in base ai risultati ottenuti sul campo.

Comunismo e libera sperimentazione

Necessità del comunismo

A proposito di quello che io dissi relativamente alla convenienza di lasciare il loro pezzo di terra a quei proprietari-lavoratori che volessero continuare a lavorare individualmente, a condizione che non sfruttino il lavoro di altri, un tale di cui non ho potuto decifrare il nome e che deve essere un dilettante di economia politica, mi scrive ch'io ignoro la differenza tra *rendita* e *profitto* e che colui il quale ritenesse per sé tutto il prodotto della terra si approprierebbe della rendita della terra oltre che del compenso del proprio lavoro.

L'osservazione è giusta, anche se manca di chiarezza.

Gli economisti, gente che ama parlar difficile e confondere le cose più chiare a forza di termini tecnici spesso adoperati in vario senso dai vari autori, usano chiamare *rendita economica* il valore che un pezzo di terra produce, dato lo stesso lavoro, di più di quello che produce il pezzo meno favorito per fertilità naturale e per posizione.

Siccome il prezzo sul mercato tende ad essere unico per la stessa merce e questo prezzo deve esser sempre tale da indurre a lavorare le terre più cattive messe in cultura, è chiaro che colui che lavora terre migliori ed ottiene maggiore prodotto profitta del prezzo determinato dalle terre meno fertili. E se si considera compenso sufficiente del lavoro quello che riceve l'agricoltore peggio situato, il di più che guadagna l'agricoltore più fortunato si può dire prodotto della fertilità della terra.

In lingua povera diciamo: se tutte le terre fossero egualmente fertili, egualmente sane e belle, egualmente ben situate relativamente ai centri di consumo, sarebbe compatibile con la giustizia e con la pace, se non con l'utilità sociale, un sistema in cui ciascuno lavorasse il suo pezzo di terra e godesse di tutto il prodotto che dalla terra cavasse.

Ma siccome le condizioni reali sono altre e vi sono terre che è una delizia vivervi su e che danno prodotti abbondanti con poco lavoro, mentre ve ne sono altre malsane e sterili che arrivano appena a sfamare chi si ammazza di lavoro a coltivarle, non vi è altra soluzione definitiva che il comunismo in cui tutti lavorano per tutti ed in cui la collettività si occuperebbe di bonificare tutta la superficie del Paese e renderla tutta quanta, per quanto sarebbe possibile, fertile, sana e bella.

Ma il comunismo non si può imporre ai recalcitranti sotto pena di trasformarlo in tirannia odiosa che poi provocherebbe la reazione ed il ritorno al passato.

Dunque si lasci pure godere a qualcuno il vantaggio di coltivare terre più fertili, se per impedirglielo bisognerebbe ricorrere alla violenza statale. Il suo privilegio sarebbe minimo di fronte ai vantaggi offerti dal lavoro in comune, e presto egli sarebbe attirato nella collettività dall'interesse materiale del maggiore prodotto e della maggiore agiatezza e dall'interesse morale della stima e dell'amicizia dei conterranei.

La *rendita economica* proveniente dalla maggiore produttività dal suo pezzo di terra – per dirlo in un linguaggio che pia-

cerà al mio economista – sarebbe sorpassata ed annullata dalla *rendita economica* prodotta dalla cooperazione.

«Umanità Nova», 16 giugno 1920

Ancora su comunismo e anarchia

Luigi Fabbri protestava l'altro giorno contro l'uso invalso recentemente in Italia tra i socialisti non-anarchici, o anti-anarchici, di adoperare le parole *comunismo* ed *anarchia* quali termini antagonistici, e ricordava come in Italia fin da quasi cinquant'anni (Congresso della Federazione italiana dell'Internazionale tenuto nel 1876 in quel di Firenze) sono gli anarchici che predicano il comunismo, mentre essi (i cosiddetti socialisti massimalisti) si dicevano collettivisti fino a poco tempo fa, ed hanno adottato poi l'appellativo di comunisti per imitazione dei russi, per distinguersi dai traditori della socialdemocrazia e per esprimere il nuovo indirizzo anti-legalitario che trionfò, o sembrò trionfare, nel loro Congresso di Bologna del 1919. Veramente il nuovo nome che avrebbero dovuto prendere era quello di rivoluzionari, poiché a Bologna fu questione di metodo tra parlamentaristi ed insurrezionisti e non già di future forme istituzionali tra collettivisti e comunisti; ma questa è cosa che riguarda loro e noi non vorremmo contestare ad essi il diritto di chiamarsi come vogliono. Solo li pregheremmo di non falsare la verità presentando noi, le nostre idee ed i nostri propositi sotto una falsa luce.

Il fenomeno non è nuovo.

In Italia il socialismo nacque anarchico e noi, per lunghi anni, fummo e ci dicemmo socialisti, ritenendo, come tuttora riteniamo, che non vi può essere socialismo senza libertà, senza anarchia. Poi prevalse tra i socialisti la corrente parlamentaristica e collaborazionista, ed il socialismo, separatosi dall'anarchismo, scese a tali patteggiamenti (o puttaneggiamenti) coi governi e con le classi

dirigenti che noi finimmo col lasciar cadere l'appellativo di socialisti, e sembrò che socialismo ed anarchia (in fondo due espressioni diverse di una medesima cosa) fossero due cose opposte.

Potrebbe ora avvenire benissimo che, per il prevalere delle tendenze autoritarie tra coloro che si dicono comunisti, anche il comunismo appaia come l'opposto dell'anarchismo e che, nel linguaggio comune, i nomi di comunisti ed anarchici servano ad indicare due tendenze, due programmi, due partiti opposti; ma resterà vero lo stesso che il comunismo non può essere che anarchico, che senza l'anarchia, senza la libertà, si può concepire (in quanto a realizzarlo, specialmente in Italia, è un'altra cosa) il convento dei cattolici, il regime dispotico-paternalistico dei gesuiti nel Paraguay, una qualsiasi despotia a modo asiatico, ma non un comunismo di uomini coscienti, civili, evoluti.

Il comunismo è un ideale. Esso sarebbe un regime, un modo di convivenza sociale in cui la produzione è organizzata nell'interesse di tutti, nella maniera che meglio utilizza il lavoro umano per dare a tutti il maggior benessere e la maggiore libertà possibile, e tutti i rapporti sociali sono intesi a garantire a ciascuno la massima soddisfazione, il massimo sviluppo possibile materiale, morale ed intellettuale. In comunismo, secondo la formula classica, *ciascuno dà secondo le sue capacità e ciascuno riceve secondo i suoi bisogni*.

Provatevi un po' ad applicare questa formula autoritariamente, per mezzo di leggi e decreti emanati da un governo e imposti a tutti con la forza!

Qual è la misura della capacità di un uomo e chi può giudicarlo? Qual è il limite dei bisogni ragionevoli e chi può determinarlo ed imporlo?

Le facoltà degli uomini variano grandemente, e così pure i bisogni. Variano da località a località, da professione a professione, da individuo a individuo, da momento a momento. Come sarebbe possibile, pensabile, una regola applicabile a tutti? E chi sarebbe il genio, il Dio, che potrebbe dettar quella regola?

È possibile un regime da caserma, in cui l'individuo è soffocato, in cui nessuno è soddisfatto, in cui l'uguaglianza è formale, apparente, ma vige in realtà la più esosa e la più stupida delle disuguaglianze; ed ancora la caserma può esistere solo perché i capi, coloro che sono riusciti ad imporsi, si sottraggono alla regola comune e dominano e sfruttano la massa. Ma non è possibile una società comunista se essa non sorge spontanea dal libero accordo, se essa non è varia e variabile come la vogliono e la determinano le circostanze esteriori ed i desideri, le volontà di ciascuno.

La formula classica che abbiamo citata può sussistere solo se s'interpreta con l'altra: *ciascuno dà e prende ciò che vuole*. E ciò suppone l'abbondanza e l'amore.

L'abbondanza non si accresce, anzi diminuisce, col lavoro forzato, che mette in opposizione di interessi e di sentimenti il lavoratore che esegue con colui che concepisce e dirige. L'amore, lo spirito di fratellanza, la disposizione a transigere, a tollerarsi, o sopportarsi non si crea e non si sviluppa certamente per mezzo di leggi e per opera dei gendarmi.

Il comunismo, per esser possibile, per essere davvero la comunione degli animi e delle cose e non già un ritorno alla schiavitù, deve sorgere localmente, tra gruppi affini, per l'esperienza dei vantaggi materiali che procura, per la sicurezza che ispira, per la soddisfazione dei sentimenti di sociabilità, di cordialità, che stanno nell'animo di ogni essere umano e che si manifestano e si sviluppano non appena cessa il bisogno di lottare contro gli altri per assicurare la propria vita e quella delle persone più care.

Il comunismo, insomma, deve essere nel sentimento prima di essere nelle cose.

Gli è come in una famiglia o in un gruppo di compagni che vivono insieme. Si vive in comunismo se ci si ama ed in proporzione di quanto ci si ama. Si dà di più a chi è più debole, a chi ne ha più bisogno, e ciascuno è lieto e fiero di concorrere al

benessere comune solo se vi è l'accordo, l'amore tra i membri del gruppo. Se subentra la forza, l'autorità, comincia subito la lotta di interessi e la famiglia si dissolve.

I comunisti autoritari sogliono dire che l'autorità, il governo, la dittatura, è necessaria al principio, «provvisoriamente», subito dopo l'insurrezione trionfante, per organizzare la società: dopo sarebbero disposti anche ad accettare l'anarchia.

È piuttosto il contrario che sarebbe giusto. Quando la società comunista fosse bene organizzata e funzionasse a soddisfazione di tutti in tutto il Paese, allora la questione dell'autorità non esisterebbe più e l'amministrazione delle cose condotta nell'interesse di tutti e col concorso di tutti non ammetterebbe alcun dominio dell'uomo sull'uomo. Ma quando invece si tratta ancora di render possibile e di organizzare il comunismo allora l'autorità è nefasta, perché soffoca ogni spontaneità ed ogni varietà, perché sottopone gli interessi degli individui e delle collettività a quelli della casta governante, perché, nella migliore delle ipotesi, vorrebbe imporre con la forza quel bene che non può sussistere se non è liberamente voluto.

Il comunismo deve svilupparsi gradualmente secondo quanto lo permettono le circostanze esterne e lo sviluppo del sentimento morale.

Per giungervi, secondo noi, è necessario ed è sufficiente che tutti abbiano la libertà od i mezzi di produzione: che nessuno possa imporre agli altri la propria volontà e nessuno possa obbligare gli altri a lavorare per lui. Ed è per realizzare queste condizioni che noi crediamo necessaria la rivoluzione violenta. Una volta abbattuto l'ostacolo materiale (il governo) che si oppone alla loro realizzazione, ogni violenza sarebbe inutile, dannosa, criminale.

«Umanità Nova», 5 settembre 1920

Proprietà individuale e libertà

Un signor Alfonso Carlo Signorelli che si dice mio «estimatore e compatitore» mi scrive per manifestarmi il dolore ch'egli risente per il fatto ch'io, fornito di cuore grande e nobile (bontà sua) sono affetto da vizio di mente.

Ed il vizio di mente (non catalogato, ch'io sappia, nei trattati di psichiatria, ma riconosciuto però dai regi procuratori, nonché da tutti i teorizzatori del pescecianismo) consisterebbe nel combattere la proprietà individuale.

La proprietà individuale, secondo il mio «estimatore e compatitore», sarebbe giustizia e libertà, e senza di essa non si comprenderebbero, «nemmeno logicamente», l'associazione e la solidarietà.

Non capisco bene... forse per vizio di mente.

Io sono perfettamente d'accordo che senza proprietà non v'è libertà – e poiché ho la debolezza di volere la libertà per tutti vorrei che tutti avessero la proprietà, cioè i necessari mezzi materiali per vivere e sviluppare liberamente la propria attività.

Se fosse possibile, e fosse economico, assicurare a tutti, in condizioni di giustizia e di uguaglianza, la proprietà occorrente per dare il massimo di benessere possibile allo stato attuale della civiltà, io, pur preferendo le forme associative e solidaristiche, non mi riscalderei gran fatto per combattere la proprietà individuale, solo domandando la libertà per chi lo vuole di vivere in associazioni comunistiche.

Né d'altronde è propriamente la proprietà individuale quella contro di cui io appunto oggi i miei strali. Comunista anarchico, volendo cioè che il comunismo sia il risultato naturale, e liberamente accettato, dei constatati vantaggi economici e dello sviluppo dello spirito di solidarietà, dovrei necessariamente rispettare la coesistenza di forme varie di organizzazione. Evidentemente, non vi sarebbe libertà quando non vi fosse possibilità di scelta.

La proprietà che noi vogliamo abolire, e abolirla per forza senza temperamenti di nessuna specie, è la proprietà capitalistica, vale a dire la proprietà adoperata per far lavorare gli altri per conto ed a vantaggio dei proprietari.

Vuole il mio contraddittore la libertà dello sfruttamento del lavoro umano da parte di alcuni privilegiati che, non importa come, si trovano in possesso del suolo e di tutti i mezzi di lavoro e così sottopongono la massa dei lavoratori alla loro dipendenza?

Se sì, lo dica francamente.

Se no, dovrà convenire che il problema è di dare a tutti i mezzi di lavoro; cosa alla quale spero provvederebbero i lavoratori stessi quando si fossero sbarazzati dei gendarmi che difendono gli sfruttatori.

Reso impossibile lo sfruttamento del lavoro altrui, la vita sociale sarà organizzata per opera diretta degli interessati, in modo vario e cambiante secondo le condizioni materiali e morali delle diverse località e delle diverse corporazioni e conformemente ai risultati dell'esperienza.

«Umanità Nova», 31 gennaio 1922

Qualche considerazione sul regime della proprietà dopo la rivoluzione

I nostri avversari, difensori beneficiari del presente sistema sociale, sogliono dire per giustificare il diritto di proprietà privata che la proprietà è condizione e garanzia di libertà.

E noi siamo con loro d'accordo. Non diciamo noi continuamente che chi è povero è schiavo?

Ma allora perché siamo avversari?

Il perché è chiaro, ed è che in realtà la proprietà che essi difendono è la proprietà capitalistica, cioè quella proprietà che permette di vivere sul lavoro altrui e che quindi suppone una classe

di diseredati, di senza proprietà, costretti a vendere il proprio lavoro ai proprietari per un prezzo inferiore al suo valore.

Infatti oggi in tutti i Paesi del mondo la maggior parte della popolazione deve per vivere mendicare il lavoro presso coloro che monopolizzano il suolo e gli strumenti di lavoro, e quando l'ottiene è compensata con un salario che è sempre inferiore al prodotto e spesso basta appena a non morire di fame. Il che costituisce per i lavoratori una specie di schiavitù, che può essere più o meno dura, ma significa sempre inferiorità sociale, penuria materiale e degradazione morale; ed è in fondo la causa prima di tutti i mali dell'attuale ordinamento sociale.

Affinché tutti siano liberi, affinché ciascuno possa in piena libertà raggiungere il massimo sviluppo morale e materiale, e godere di tutti i benefici che natura e lavoro possono dare bisogna che tutti siano proprietari, che tutti cioè abbiano diritto a quel tanto di terra, di materie prime e di strumenti da lavoro necessario per lavorare e produrre senza essere sfruttati ed oppressi. E poiché non si può sperare che la classe proprietaria rinunci spontaneamente ai privilegi usurpati, è necessario che i lavoratori la esproprino, e che tutto diventi la proprietà di tutti.

Questo dovrebbe essere il compito della prossima rivoluzione, ed a questo debbono tendere i nostri sforzi. Ma siccome la vita sociale non ammette interruzioni, bisogna nello stesso tempo pensare al modo pratico di come utilizzare i beni divenuti comuni, e come assicurare a tutti i membri della società il godimento di diritti uguali.

Il regime della proprietà sarà dunque il problema che s'imporrà nel momento stesso in cui si procederà all'espropriazione.

Naturalmente non si può pretendere né sperare che d'un colpo si passi dal sistema attuale ad altri sistemi perfetti e definitivi. Nell'atto della rivoluzione, quando ciò che preme soprattutto è di far presto per soddisfare immediatamente i bisogni improrogabili, si farà come si potrà, secondo le volontà degli

interessati e le condizioni di fatto che quelle volontà determinano e limitano. Ma giova avere fin da principio un'idea di quello che si vuol fare per indirizzare le cose il più possibile verso quella meta.

Dovrà la proprietà essere individuale o collettiva? E la collettività proprietaria di beni indivisi sarà il gruppo locale, il gruppo funzionale, il gruppo di affinità ideale, il gruppo familiare – o comprenderà in blocco i membri di tutta una nazione e poi di tutta l'umanità?

Quali le forme che prenderanno la produzione e lo scambio? Trionferà il *comunismo* (produzione associata e consumo libero a tutti), o il *collettivismo* (produzione in comune e ripartizione dei prodotti secondo il lavoro di ciascuno), o l'*individualismo* (a ciascuno il possesso individuale dei mezzi di produzione ed il godimento del prodotto integrale del proprio lavoro), o altre forme composite che l'interesse individuale e l'istinto sociale, illuminati dall'esperienza, potranno suggerire?

Probabilmente tutti i possibili modi di possesso e di utilizzazione dei mezzi di produzione e tutti i modi di ripartizione dei prodotti saranno sperimentati contemporaneamente nelle stesse o in diverse località, e s'intrecceranno e contempereranno in vario modo, fino a che la pratica avrà insegnato qual è la forma o quali sono le forme migliori.

Intanto, come ho già detto, la necessità di non interrompere la produzione e l'impossibilità di sospendere il consumo delle cose indispensabili faranno sì che man mano che si procederà all'espropriazione si prenderanno gli accordi necessari alla continuazione della vita sociale. Si farà come si può, e purché s'impedisca il costituirsi ed il consolidarsi di nuovi privilegi, si avrà tempo a cercare le vie migliori.

Ma qual è la soluzione che a me sembra migliore ed alla quale bisognerebbe cercare di accostarsi?

Io mi dico comunista, perché il comunismo mi pare l'ideale al

quale l'umanità si accosterà a misura che crescerà l'amore tra gli uomini, e l'abbondanza della produzione li libererà dalla paura della fame e distruggerà così l'ostacolo principale al loro affratellamento. Ma veramente più che le forme pratiche di organizzazione economica, le quali debbono necessariamente adattarsi alle circostanze e saranno sempre in continua evoluzione, l'importante è lo spirito che anima quelle organizzazioni ed il metodo col quale vi si arriva: l'importante, dico, è che esse siano guidate dallo spirito di giustizia e dal desiderio del bene di tutti, e che vi si arrivi sempre liberamente e volontariamente.

Se veramente vi è libertà e spirito di fratellanza, tutte le forme mirano allo stesso scopo di emancipazione e di elevazione umane e finiranno col conciliarsi e confondersi. Al contrario, se manca la libertà e la voglia del bene di tutti, tutte le forme di organizzazione possono generare l'ingiustizia, lo sfruttamento ed il despotismo.

Diamo uno sguardo ai principali sistemi proposti per risolvere la questione.

Due sono i sistemi economici fondamentali che si contendono il campo nelle aspirazioni degli anarchici: l'*individualismo* (parlo dell'individualismo come modo di distribuzione della ricchezza, senza imbarazzarmi di astruserie filosofiche che qui non interessano) e il *comunismo*.

Il *collettivismo*, di cui ora poco più si parla, è un sistema intermedio che riunisce i pregi ed i difetti dei due sistemi predetti e forse appunto perché intermedio avrà larga applicazione almeno nel periodo transitorio tra la vecchia e la nuova società; ma io non ne parlerò in modo speciale perché ad esso si possono applicare tanto le obiezioni a cui si presta l'individualismo quanto quelle a cui si presta il comunismo.

L'individualismo completo consisterebbe nel dividere fra tutti la terra e le altre ricchezze in parti presso a poco uguali o equivalenti, in modo che tutti gli uomini al cominciar della vita fos-

sero forniti di mezzi uguali e ciascuno potesse elevarsi fin dove permettono le sue facoltà e la sua attività. Per conservare poi questa uguaglianza del punto di partenza bisognerebbe abolire l'eredità e procedere periodicamente a nuove divisioni per tener dietro al variare del numero della popolazione. Questo sistema sarebbe evidentemente anti-economico, cioè non conveniente alla migliore utilizzazione della ricchezza; e se pure fosse applicabile in piccole e primitive comunità agrarie, sarebbe certamente impossibile in una vasta collettività ed in una progredita civiltà agrario-industriale, dove una parte considerevole della popolazione non adopera direttamente la terra e gli strumenti per produrre beni materiali, ma lavora a rendere servizi utili e necessari per tutti.

E d'altra parte, come dividere la terra con giustizia almeno relativa, visto che il valore dei diversi appezzamenti è tanto vario per produttività, salubrità e posizione? E come dividere i grandi organismi industriali che per funzionare hanno bisogno dell'opera simultanea di un gran numero di lavoratori? E come stabilire il valore delle cose e praticare lo scambio senza ricadere nello stesso tempo nei mali della concorrenza ed in quelli dell'accaparramento?

È vero che il progresso della chimica e dell'ingegneria tende ad eguagliare la produttività e la salubrità delle varie terre; che lo sviluppo dei mezzi di trasporto, l'automobile e l'aeronautica, finiranno col rendere tutte le posizioni egualmente vantaggiose; che il motore elettrico discentra l'industria e rende possibile il lavoro a macchina agli individui isolati ed ai piccoli gruppi; che la scienza potrà scoprire o fabbricare in ogni territorio le materie prime occorrenti al lavoro. E allora quando questi ed altri progressi saranno realizzati, la facilità e l'abbondanza della produzione leveranno alla questione economica l'importanza preponderante che ha oggi, ed il cresciuto sentimento di fratellanza renderà inutili e ripugnanti i calcoli minuti su quello che spetta all'uno e all'altro: allora il comunismo si sostituirà automatica-

mente, quasi inavvertitamente all'individualismo per il maggior vantaggio, la maggiore soddisfazione e la maggiore libertà effettiva di tutti gli individui.

Ma queste sono cose che avverranno in un avvenire più o meno lontano; e qui si tratta invece dell'oggi e del prossimo domani. Ed oggi un'organizzazione sociale basata sulla proprietà individuale dei mezzi di produzione, mantenendo e creando antagonismi e rivalità tra i produttori e contrasto di interessi tra i produttori ed i consumatori, sarebbe sempre minacciata dal possibile avvento di un'autorità, di un governo che ristabilirebbe i privilegi abbattuti. In ogni modo non potrebbe sussistere nemmeno provvisoriamente se non fosse temperata ed integrata da ogni specie di associazioni e di cooperazioni volontarie.

Il dilemma innanzi a cui si troverà la rivoluzione resta sempre: o organizzarsi volontariamente a vantaggio di tutti o essere organizzati per forza da un governo a vantaggio di una classe dominante.

Parliamo ora del comunismo.

Il comunismo appare teoricamente il sistema ideale che sostituirebbe nei rapporti umani la solidarietà alla lotta, utilizzerebbe nel miglior modo possibile le energie naturali ed il lavoro umano e farebbe dell'umanità una grande famiglia di fratelli intenti ad aiutarsi ed amarsi.

Ma è esso praticabile nelle attuali condizioni morali e materiali dell'umanità? Ed in quali limiti?

Il comunismo universale, cioè una comunità sola fra tutti gli esseri umani, è un'aspirazione, un faro ideale verso il quale bisogna tendere, ma certamente non potrebbe essere ora una forma concreta di organizzazione economica. Questo, s'intende, per i tempi nostri e probabilmente per parecchio tempo dopo di noi: al più lontano avvenire penseranno i futuri.

Per ora non si può pensare che a comunità multiple tra popolazioni vicine ed affini, che avrebbero poi tra loro rapporti di vario genere, comunistici o commerciali; ed anche in questi

limiti s'impone sempre il problema di un possibile antagonismo tra comunismo e libertà. Poiché, salvo restando il sentimento che, assecondato dall'azione economica, spinge gli uomini verso la fratellanza e la solidarietà cosciente e voluta, e che indurrà noi a propugnare e praticare il più di comunismo possibile, io credo che, come il completo individualismo sarebbe anti-economico ed impossibile, così sarebbe per ora impossibile ed anti-libertario il completo comunismo, specie se esteso a un vasto territorio.

Per organizzare in grande una società comunista bisognerebbe trasformare radicalmente tutta la vita economica: modi di produzione, di scambio e di consumo; e questo non si potrebbe fare che gradualmente, a misura che le circostanze obbiettive lo permettessero e la massa ne comprendesse i vantaggi e sapesse provvedervi da se stessa. Se invece si volesse, e potesse, fare d'un tratto per il volere ed il prepotere di un partito, le masse, abituate ad ubbidire e servire, accetterebbero il nuovo modo di vita come una nuova legge imposta da un nuovo governo, ed aspetterebbero che un potere supremo imponesse a ciascuno il modo di produrre e gli misurasse il consumo. Ed il nuovo potere, non sapendo e non potendo soddisfare bisogni e desideri immensamente vari e spesso contraddittori, e non volendo dichiararsi inutile lasciando agli interessati la libertà di fare come vogliono e possono, ricostituirebbe uno Stato, fondato come tutti gli Stati sulla forza militare e poliziesca, il quale, se riuscisse a durare, non farebbe che sostituire ai vecchi dei nuovi e più fanatici padroni. Col pretesto, e magari con la onesta e sincera intenzione di rigenerare il mondo con un nuovo Vangelo, si vorrebbe imporre a tutti una regola unica, si sopprimerebbe ogni libertà, si renderebbe impossibile ogni libera iniziativa; e come conseguenza si avrebbe lo scoraggiamento e la paralisi della produzione, il commercio clandestino o fraudolento, la prepotenza e la corruzione della burocrazia, la miseria generale ed infine il ritorno più o meno completo a quelle condizioni di oppressione e di sfruttamento che la rivoluzione intendeva abolire.

L'esperienza russa non deve essere passata invano.

In conclusione a me sembra che nessun sistema possa esser vitale e liberare realmente l'umanità dall'atavico servaggio se non è il frutto di una libera evoluzione. Le società umane, se debbono essere convivenza di uomini liberi cooperanti al maggior bene di tutti, e non più conventi o despotie tenute insieme dalla superstizione religiosa o dalla forza brutale, non possono essere la creazione artificiale di un uomo o di una setta. Esse debbono essere il risultato dei bisogni e delle volontà, concorrenti o contrastanti, di tutti i loro membri che, provando e riprovando, trovano le istituzioni che in un dato momento sono le migliori possibili, e le sviluppano e cambiano a misura che cambiano le circostanze e le volontà.

Si può dunque preferire il comunismo, o l'individualismo, o il collettivismo, o qualsiasi altro immaginabile sistema, e lavorare con la propaganda e con l'esempio al trionfo delle proprie aspirazioni; ma bisogna guardarsi bene, sotto pena di un sicuro disastro, dal pretendere che il proprio sistema sia il sistema unico ed infallibile, buono per tutti gli uomini, in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, e che lo si debba far trionfare altrimenti che con la persuasione che viene dall'evidenza dei fatti.

L'importante, l'indispensabile, il punto dal quale bisogna partire è di assicurare a tutti i mezzi per esser liberi.

Abbattuto, o comunque reso impotente il governo che sta a difesa dei proprietari, spetterà al popolo tutto, e più specialmente a quelli in mezzo al popolo che hanno spirito d'iniziativa e capacità d'organizzazione, il provvedere alla soddisfazione dei bisogni immediati e preparare l'avvenire, distruggendo i privilegi e le istituzioni nocive e facendo intanto funzionare a vantaggio di tutti quelle istituzioni utili che oggi servono esclusivamente o principalmente a beneficio delle classi dominanti.

Agli anarchici la missione speciale di essere vigili custodi della libertà, contro gli aspiranti al potere e contro la possibile tirannia delle maggioranze.

«Il Risveglio», Ginevra, 30 novembre 1929

Comunismo e anarchismo

G. M. Serrati dice che i comunisti fanno la corte all'anarchismo.

Noi non ce n'eravamo accorti; ma se fosse vero, i comunisti avrebbero certamente torto e spenderebbero le loro cortesie in pura perdita.

La concezione autoritaria, dittatoriale, che ha del comunismo il partito comunista è tutto ciò che si può concepire di più opposto all'anarchismo. Questo è per la libertà innanzi tutto, per la libera organizzazione, per la libera sperimentazione di tutte le forme sociali che i lavoratori possono desiderare. Quello è l'imposizione, in teoria, delle idee e dei metodi di una certa scuola di pensatori; in pratica degli interessi di un partito o di una consorteria.

Per quanto noi abbiamo in abborrimento la menzogna democratica che in nome del «popolo» opprime il popolo per l'interesse di una classe, aborriamo anche più, se possibile, la dittatura che, in nome del «proletariato», mette tutta la forza e tutta la vita dei lavoratori nelle mani delle creature di un partito cosiddetto comunista, le quali andrebbero a perpetuarsi al potere e finirebbero con ricostruire il capitalismo a proprio vantaggio.

Aspiriamo anche noi al comunismo come alla più perfetta realizzazione della solidarietà sociale, ma deve essere comunismo anarchico, cioè liberamente voluto ed accettato, e mezzo per assicurare ed accrescere la libertà di ciascuno; ma riteniamo il comunismo statale, autoritario, obbligatorio, come la più esosa tirannia che abbia mai afflitta, tormentata, inceppata l'umanità.

Questo per l'avvenire, per l'indomani della rivoluzione.

In quanto al presente, noi vediamo con la più grande antipatia la tendenza dei comunisti a sottomettere ogni attività politica sovversiva ed ogni movimento operaio alle loro direttive; e solo ci sentiremmo più vicini a loro per le espresse intenzioni rivoluzionarie. Ma anche in questo ci raffredda il ricordo che quegli uomini che oggi rimproverano ai socialisti la loro condotta

in occasione dell'occupazione delle fabbriche e di altre situazioni rivoluzionarie, sono quegli stessi che in quell'epoca furono, in nome della disciplina di partito e contro di noi, compagni e complici di coloro che oggi attaccano violentemente.

Stia sicuro G. M. Serrati. I comunisti non si serviranno degli anarchici contro i socialisti, come questi non si serviranno di loro contro i comunisti. Noi siamo anarchici, restiamo anarchici e lavoriamo solo per la causa nostra. Pronti, come l'abbiamo detto più volte, a cooperare con chiunque abbia una cosa comune da fare con noi, noi intendiamo innanzi tutto restare noi stessi e non fare il gioco di alcuno.

Del resto tutte queste beghe tra socialisti e comunisti ci sembrano semplici questioni di rivalità personali: essi vogliono in realtà la stessa cosa e finiranno tutti nello stesso modo.

Il parlamentarismo ha corrotto ed evirato i socialisti; esso corromperà ed evirerà i comunisti.

Sarebbe forse il caso di cambiar linguaggio ed attitudine quando i comunisti rinunziassero alle elezioni ed ai mandati parlamentari. Ma chi ci spera?

«Umanità Nova», 31 agosto 1921

Lettera a Luigi Fabbri sulla «dittatura del proletariato»

[...]

Sulla questione che tanto ti preoccupa, quella della «dittatura del proletariato», mi pare che siamo fundamentalmente d'accordo.

A me sembra che su questa questione l'opinione degli anarchici non potrebbe esser dubbia, ed infatti prima della rivoluzione bolscevica non era dubbia per nessuno. Anarchia significa *non-governo* e quindi a maggior ragione *non-dittatura*, che è governo assoluto senza controllo e senza limiti costituzionali.

Ma quando è scoppiata la rivoluzione bolscevica parecchi nostri amici hanno confuso ciò che era rivoluzione contro il governo pre-esistente e ciò che era nuovo governo che veniva a sovrapporsi alla rivoluzione per frenarla e dirigerla ai fini particolari di un partito – e quasi quasi si sono dichiarati bolscevichi essi stessi.

Ora, i bolscevichi sono semplicemente dei marxisti, che sono onestamente e conseguentemente restati marxisti, a differenza dei loro maestri e modelli, i Guesde, i Plekhanov, i Hyndmann, gli Scheidemann, i Noske, ecc. ecc., che han fatto la fine che tu sai. Noi rispettiamo la loro sincerità, ammiriamo la loro energia, ma come non siamo stati mai d'accordo con loro sul terreno teorico, non sapremmo solidarizzarci con loro quando dalla teoria si passa alla pratica.

Ma forse la verità è semplicemente questa: che i nostri amici bolscevizzanti con l'espressione «dittatura del proletariato» intendono semplicemente il fatto rivoluzionario dei lavoratori che prendono possesso della terra e degli strumenti di lavoro e cercano di costituire una società, di organizzare un modo di vita in cui non vi sia posto per una classe che sfrutti ed opprime i produttori.

Intesa così, la «dittatura del proletariato» sarebbe il potere effettivo di tutti i lavoratori intenti ad abbattere la società capitalistica, e diventerebbe l'*anarchia* non appena fosse cessata la resistenza reazionaria e nessuno più pretendesse di obbligare con la forza la massa ad ubbidirgli ed a lavorare per lui. Ed allora il nostro dissenso non sarebbe più che una questione di parole. «dittatura del proletariato» significherebbe dittatura di tutti, vale a dire non sarebbe più dittatura, come governo di tutti non è più governo, nel senso autoritario, storico, pratico della parola.

Ma i partigiani veri della «dittatura del proletariato» non la intendono così, e ce lo fanno ben vedere in Russia. Il *proletariato* naturalmente c'entra come c'entra il *popolo* nei regimi democratici, cioè semplicemente per nascondere l'essenza reale

della cosa. In realtà si tratta della dittatura di un partito, o piuttosto dei capi di un partito; ed è dittatura vera e propria, coi suoi decreti, con le sue sanzioni penali, coi suoi agenti esecutivi e soprattutto con la sua forza armata, che serve oggi anche a difendere la rivoluzione dai suoi nemici esterni, ma che servirà domani per imporre ai lavoratori la volontà dei dittatori, arrestare la rivoluzione, consolidare i nuovi interessi che si vanno costituendo e difendere contro la massa una nuova classe privilegiata.

Anche il generale Bonaparte servì a difendere la rivoluzione francese contro la reazione europea, ma nel difenderla la strozzò. Lenin, Trotsky e compagni sono di sicuro dei rivoluzionari sinceri, così come essi intendono la rivoluzione, e non tradiranno; ma essi preparano i quadri governativi che serviranno a quelli che verranno dopo per profittare della rivoluzione ed ucciderla. Essi saranno le prime vittime del loro metodo, e con loro, io temo, cadrà la rivoluzione. È la storia che si ripete: *mutatis mutandis*, è la dittatura di Robespierre che porta Robespierre alla ghigliottina e prepara la via a Napoleone.

Queste sono le mie idee generali sulle cose di Russia. In quanto ai particolari le notizie che abbiamo sono ancora troppo varie e contraddittorie per potere arrischiare un giudizio. Può anche darsi che molte cose che ci sembrano cattive siano il frutto della situazione e che nelle circostanze speciali della Russia non fosse possibile fare diversamente di quello che hanno fatto. È meglio aspettare, tanto più che quello che noi diremo non può avere nessuna influenza sullo svolgimento dei fatti in Russia, e potrebbe in Italia essere male interpretato e darci l'aria di far eco alle calunnie interessate della reazione.

L'importante è quello che dobbiamo fare noi – ma siamo sempre lì, io sto lontano ed impossibilitato a fare la parte mia...

Londra, 30 luglio 1919

In regime di dittatura «proletaria»

Dunque i «socialisti rivoluzionari» russi sono stati condannati a morte dal tribunale di Mosca.

Dato il regime che domina in Russia non c'è di che meravigliarsi.

In tutte le epoche, in tutti i Paesi, quando il popolo ha rovesciato un governo ed invece di persistere nell'opera di liberazione si è sottomesso ad un governo nuovo, questo, per restare al potere ed impedire che la rivoluzione continuasse e si sviluppasse, ha sempre usato mezzi di repressione uguali o peggiori di quelli adoperati dal regime caduto. I cosiddetti «tribunali rivoluzionari» sono sempre stati ingiusti al pari dei tribunali militari e, col pretesto di difendere «la rivoluzione» come gli altri difendono «l'ordine», hanno diretto i loro colpi principalmente contro i rivoluzionari che minacciavano il potere frescamente installato.

Ma i governanti russi sono uomini di progresso, uomini di teorie, che hanno sempre pronto qualche versetto di Marx per interpretarlo a loro modo e giustificare qualunque errore e qualunque infamia, e non potevano seguire pedissequamente la tradizione. Essi hanno voluto perfezionare e hanno trovato un mezzo atroce per tentare di paralizzare l'attività degli amici dei condannati: hanno sospesa l'esecuzione della sentenza e dichiarato che i condannati saranno uccisi appena i loro compagni faranno qualche cosa che dispiaccia al governo.

Non si può dire che questa specie di ricatto sia un'invenzione geniale dei luminari di Mosca; poiché briganti, poliziotti e soldati conquistatori hanno spesso impiegato mezzi simili, come per esempio arrestando e torturando i parenti delle persone prese di mira. Non crediamo però che la cosa sia stata mai elevata a sistema giuridico: l'onore era riservato a quelli che pretendono ancora di essere alla testa del proletariato rivoluzionario.

Caratteristico il modo come Boris Souvarine, un fiduciario del governo di Mosca, commenta e giustifica la sentenza in

«L'Humanité», giornale comunista di Parigi: «I bolscevichi», dice il Souvarine, «non hanno l'ipocrisia di pretendere di far giustizia. Come tutti i marxisti rivoluzionari di tutti i Paesi essi sanno che la giustizia non esiste e che essa non è altro che la espressione degli interessi di una classe. Negli Stati capitalisti la giustizia vi è amministrata dai borghesi a favore dei borghesi. Nell'unico Stato comunista che esista, la giustizia deve essere amministrata a favore del proletariato e serbarsi fedele alla rivoluzione. Pitia-kov lo ha proclamato con forza all'inizio del processo. Il tribunale è al servizio della classe operaia attaccata da innumerevoli e implacabili nemici ed ha per missione di aiutarla nelle sue vittorie. Il processo non è una questione di giustizia, esso è solo un episodio di guerra civile».

Con queste teorie ci domandiamo come possono fare i comunisti a trattare i fascisti da quello che sono, cioè briganti, selvaggi, negatori di ogni conquista civile!

Come si può tutti gli anni commemorare la Comune di Parigi ed indignarsi dei massacri fatti dalle orde versagliesi!

È vero che «la giustizia» è stata sempre in mano dei dominatori una menzogna per mascherare interessi privati o di classe e giustificare tutte le violenze, tutte le infamie perpetrate a danno dei vinti. Ma il solo fatto che i governi sentono il bisogno di una maschera di moralità e di giustizia già dimostra che, attraverso le mille lotte che hanno afflitto l'umanità, si è pur sviluppato un sentimento morale superiore che resta, o dovrebbe restare, una conquista definitiva.

I bolscevichi rinunziano persino a quell'ultimo omaggio alla virtù ed alla giustizia che si chiama ipocrisia. Essi hanno il merito di essere franchi e sfacciati: tale e quale come i fascisti!

Ma verso quale abisso di tirannia vogliono rispingere il mondo quei pretesi rivoluzionari?

Essi dicono che rappresentano gli interessi di una classe.

Noi crediamo che compito della rivoluzione debba essere l'abolizione delle classi; ma infine, poiché essi non sanno conside-

rare tutta la popolazione come degna d'interesse, qual è la parte, qual è la classe che realmente rappresentano?

Parlano di proletariato, e come proletariato intendono i soli operai industriali, anzi i soli operai «coscienti», anzi i soli iscritti al partito comunista, anzi la sola camarilla dei governanti.

E sono così pochi fanatici, circondati da un numero ristretto di scherani e di parassiti, che intendono avere diritto di vita e di morte su tutti, e disporre delle sorti di un popolo, che ha fatto la più gloriosa delle rivoluzioni!

«Umanità Nova», 12 agosto 1922

Bolscevismo e anarchismo

Dopo circa due anni da quando fu scritto, il libro di Luigi Fabbri a proposito della rivoluzione russa conserva tutta la sua freschezza e resta il lavoro più completo e più organico che io conosca sull'argomento. Anzi gli avvenimenti posteriori che si sono svolti in Russia sono venuti a confermare il valore del libro dando un'ulteriore e più evidente conferma sperimentale alle deduzioni che il Fabbri cavava dai fatti allora conosciuti e dai principi generali sostenuti dagli anarchici.

Materia del libro è un caso particolare del vecchio eterno conflitto tra libertà e autorità che ha riempito di sé tutta la storia passata e travaglia più che mai il mondo contemporaneo, e dalle cui vicende dipende la sorte della rivoluzione in atto e di quelle che stanno per venire.

La rivoluzione russa si è svolta con lo stesso ritmo di tutte le rivoluzioni passate. Dopo un periodo ascendente verso una maggiore giustizia ed una maggiore libertà, che è durato fino a quando l'azione popolare attaccava ed abbatteva i poteri costituiti, è sopravvenuto, non appena un nuovo governo è riuscito a consolidarsi, il periodo della reazione, l'opera, a volte lenta e graduale,

a volte rapida e violenta, del nuovo potere, intesa a distruggere quanto più è possibile delle conquiste della rivoluzione e a stabilire un ordine che assicuri la permanenza al potere della nuova classe governante e difenda gli interessi dei nuovi privilegiati e di quelli tra i vecchi che sono riusciti a sopravvivere alla tormenta.

In Russia, grazie a circostanze eccezionali, il popolo abbatté il regime zarista, costruì per libera e spontanea iniziativa i suoi *sovieti* (che furono comitati locali di operai e contadini, rappresentanti diretti dei lavoratori e sottoposti al controllo immediato degli interessati), espropriò gli industriali ed i grandi proprietari fondiari ed incominciò ad organizzare sulla base dell'uguaglianza e della libertà e con criteri di giustizia, sia pure relativa, la nuova vita sociale.

Così la rivoluzione si andava sviluppando e, compiendo il più grandioso esperimento sociale che la storia ricordi, si apprestava a dare al mondo l'esempio di un grande popolo che mette in opera per sforzo proprio tutte le sue facoltà, e raggiunge la sua emancipazione ed organizza la sua vita conformemente ai suoi bisogni, ai suoi istinti, alla sua volontà, senza la pressione di una forza esteriore che lo inceppi e lo costringa a servire gli interessi di una casta privilegiata.

Disgraziatamente però, tra gli uomini che maggiormente contribuirono a dare il colpo decisivo al vecchio regime, vi erano dei fanatici dottrinari, ferocemente autoritari perché fermamente convinti di possedere «la verità» e di avere la missione di *salvare* il popolo il quale, secondo la loro opinione, non poteva salvarsi se non per le vie indicate da loro. Costoro, profittando del prestigio che dava loro la parte presa nella rivoluzione e soprattutto della forza che veniva loro dalla propria organizzazione, riuscirono ad impossessarsi del potere, riducendo all'impotenza gli altri, ed in specie gli anarchici, che avevano contribuito alla rivoluzione quanto e più di loro, ma non poterono opporsi validamente alla loro usurpazione perché disgregati, senza intese preventive, quasi senza alcuna organizzazione.

Da allora la rivoluzione era condannata.

Il nuovo potere, come è nella natura di tutti i governi, volle assorbire nelle sue mani tutta la vita del Paese e sopprimere ogni iniziativa, ogni movimento che sorgesse dalle viscere popolari. Creò in sua difesa prima un corpo di pretoriani, poi un esercito regolare ed una potente polizia che uguagliò e superò in ferocia e mania liberticida quella stessa del regime zarista. Costituì un' innumere burocrazia, ridusse i *soviet* a puri strumenti del potere centrale o li sciolse con la forza delle baionette; sopprime con la violenza, spesso sanguinaria, ogni opposizione; volle imporre il suo programma sociale agli operai e ai contadini riluttanti, e così scoraggiò e paralizzò la produzione. Difese bensì con successo il territorio russo dagli attacchi della reazione europea, ma non riuscì con questo a salvare la rivoluzione poiché l'aveva strozzata esso stesso, pur cercando di difenderne le apparenze formali. Ed ora si sforza di farsi riconoscere dai governi borghesi, di entrare con loro in rapporti cordiali, di ristabilire il sistema capitalistico... insomma di seppellire definitivamente la rivoluzione. Così tutte le speranze che la rivoluzione russa aveva suscitato nel proletariato mondiale saranno state tradite. La Russia non tornerà certo allo stato di prima, poiché una grande rivoluzione non passa mai senza lasciar tracce profonde, senza scuotere ed innalzare l'animo popolare e senza creare delle nuove possibilità per l'avvenire. Ma i risultati ottenuti resteranno ben inferiori a quello che avrebbero potuto essere e si sperava che fossero, ed enormemente sproporzionati alle sofferenze patite ed al sangue versato.

Noi non vogliamo troppo approfondire la ricerca delle responsabilità. Certo molta colpa del disastro spetta alle direttive autoritarie che si dettero alla rivoluzione; molta colpa spetta anche alla singolare psicologia dei governanti bolscevichi, che pur sbagliando e riconoscendo e confessando i loro errori, restano sempre convinti lo stesso di essere infallibili e vogliono sempre imporre con la forza le loro mutevoli e contraddittorie volontà. Ma è altrettanto, o più vero ancora, che quegli uomini

si sono trovati alle prese con difficoltà inaudite e che forse molto di quello che a noi sembra errore e malvagità fu l'effetto ineluttabile della necessità.

E perciò noi volentieri ci asterremmo dal dare un giudizio, lasciando che giudichi più tardi la storia serena ed imparziale, se è vero che una storia serena ed imparziale sia mai possibile. Ma v'è in Europa tutto un partito che è abbacinato dal mito russo e vorrebbe imporre alle prossime rivoluzioni gli stessi metodi bolscevichi che hanno uccisa la rivoluzione russa; ed è urgente quindi mettere in guardia le masse in generale, ed i rivoluzionari in specie, contro il pericolo dei tentativi dittatoriali dei partiti bolscevizzanti. E il Fabbri ha reso un segnalato servizio alla causa mostrando all'evidenza la contraddizione che v'è tra dittatura e rivoluzione.

L'argomento principe di cui si servono i difensori della dittatura, che si continua a chiamare «dittatura del proletariato», ma è poi in realtà – ormai tutti ne convengono – dittatura dei capi di un partito sopra tutta quanta la popolazione, l'argomento principe, dico, è la necessità di difendere la rivoluzione contro i tentativi interni di restaurazione borghese e contro gli attacchi che verrebbero dai governi esteri, se il proletariato dei loro Paesi non sapesse tenerli in rispetto facendo, o almeno minacciando di fare, esso stesso la rivoluzione appena l'esercito fosse impegnato in una guerra.

Non v'è dubbio che bisogna difendersi; ma dal sistema che si adopera nella difesa dipende in gran parte la sorte della rivoluzione. Che se per vivere si dovesse rinunciare alle ragioni ed agli scopi della vita, se per difendere la rivoluzione si dovesse rinunciare alle conquiste che sono lo scopo primo della rivoluzione, allora varrebbe meglio essere vinti onoratamente e salvare le ragioni dell'avvenire, anziché vincere tradendo la propria causa.

La difesa interna bisogna assicurarla distruggendo radicalmente tutte le istituzioni borghesi e rendendo impossibile ogni ritorno al passato.

È vano il volere difendere il proletariato contro i borghesi mettendo questi in condizioni di inferiorità politica. Fino a che vi sarà gente che ha e gente che non ha, quelli che hanno finiranno sempre col burlarsi delle leggi; anzi, appena svaniti i primi bolori popolari, sono essi che andranno al potere e faranno le leggi.

Vane le misure di polizia, che possono ben servire ad opprimere, ma non serviranno mai per liberare.

Vano, e peggio che vano micidiale, il cosiddetto terrore rivoluzionario. Certo è tanto grande l'odio, il giusto odio, che gli oppressi covano nell'animo loro, sono tante le infamie commesse dai governi e dai signori, sono tanti gli esempi di ferocia che vengono dall'alto, tanto il disprezzo della vita e delle sofferenze umane che ostentano le classi dominanti, che non c'è da meravigliarsi se in un giorno di rivoluzione la vendetta popolare scoppia tremenda ed inesorabile. Noi non ce ne scandalizzeremo e non cercheremo di frenarla se non con la propaganda, poiché il volerla frenare altrimenti porterebbe alla reazione. Ma è certo, secondo noi, che il terrore è un pericolo e non già una garanzia di successo per la rivoluzione. Il terrore in generale colpisce i meno responsabili; mette in valore i peggiori elementi, quelli stessi che avrebbero fatto i birri e i carnefici sotto il vecchio regime e sono felici di sfogare, in nome della rivoluzione, i loro cattivi istinti e soddisfare sordidi interessi.

E questo se si tratta del terrore popolare esercitato direttamente dalle masse contro i loro oppressori diretti. Che se poi il terrore dovesse essere organizzato da un centro, fatto per ordine di governo per mezzo della polizia e dei tribunali cosiddetti rivoluzionari, allora esso sarebbe il mezzo più sicuro per uccidere la rivoluzione e sarebbe esercitato, più che a danno dei reazionari, contro gli amanti di libertà che resistessero agli ordini del nuovo governo ed offendessero gli interessi dei nuovi privilegiati. Alla difesa, al trionfo della rivoluzione si provvede interessando tutti alla sua riuscita, rispettando la libertà di tutti e levando a chiunque non solo il diritto, ma la possibilità di sfruttare il lavoro altrui.

Non bisogna sottomettere i borghesi ai proletari, ma abolire borghesia e proletariato assicurando a ciascuno la possibilità di lavorare nel modo che vuole e mettendo tutti, tutti gli uomini validi, nell'impossibilità di vivere senza lavorare.

Una rivoluzione sociale che dopo aver vinto sta ancora in pericolo di essere sopraffatta dalla classe spossessata, è una rivoluzione che si è arrestata a mezzo cammino; e per assicurarsi la vittoria non ha che andare sempre più avanti, sempre più in fondo.

Resta la questione della difesa contro il nemico di fuori.

Una rivoluzione che non vuol finire sotto i talloni di un soldato fortunato non può difendersi che per mezzo di milizie volontarie, facendo in modo che ogni passo fatto dagli stranieri sul territorio insorto li faccia cadere in un tranello, cercando di offrire tutti i vantaggi possibili ai soldati mandati per forza e trattando senza pietà gli ufficiali nemici che vengono volontariamente. Si deve organizzare al meglio possibile l'azione guerresca; ma è essenziale evitare che coloro i quali si specializzano nella lotta militare esercitino, in quanto militari, una qualsiasi azione sulla vita civile della popolazione.

Noi non neghiamo che dal punto di vista tecnico più un esercito è retto autoritariamente e più ha probabilità di vittoria, e che il concentramento di tutti i poteri nelle mani di uno solo – se capita che quest'uno sia un genio militare – costituirebbe un grande elemento di successo. Ma la questione tecnica non ha che un'importanza secondaria – e se per non rischiare una sconfitta da parte dello straniero si dovesse rischiare di uccidere noi stessi la rivoluzione, si servirebbe molto male la causa.

L'esempio della Russia serve a tutti.

Il farsi mettere il freno nella speranza di essere meglio guidati non può condurre che alla schiavitù.

Tutti i rivoluzionari studino il libro di Fabbri. È necessario per esser ben preparati ad evitare gli errori in cui sono caduti i russi.

«Libero Accordo», 7 novembre 1923

Lutto o festa?

Lenin è morto.

Noi possiamo avere per lui quella specie di ammirazione forzata che strappano alle folle gli uomini forti, anche se allucinati, anche se malvagi, che riescono a lasciare nella storia una traccia profonda del loro passaggio: Alessandro, Giulio Cesare, Lojola, Cromwell, Robespierre, Napoleone. Ma egli, sia pure con le migliori intenzioni, fu un tiranno, fu lo strangolatore della rivoluzione russa – e noi che non potemmo amarlo vivo, non possiamo piangerlo morto.

Lenin è morto. Viva la libertà.

«Pensiero e Volontà», 1° febbraio 1924

Pur riconoscendo l'importanza delle libertà politiche, Malatesta precisa che, se il parlamentarismo vale meglio del dispotismo, è solo quando esso rappresenta una concessione fatta dal despota per paura del peggio. La libertà della democrazia non è una conquista universale, ma solo uno strumento, un mezzo strappato dalle classi inferiori alle classi superiori. In questo senso non sono importanti gli istituti della politica ipostatizzati in determinate forme giuridiche, ma il movimento storico rappresentato dal soggetto popolare. Malatesta non crede alla autonoma bontà del regime liberale e democratico in quanto tale. Osserva che l'anarchismo, per principio, è contro il parlamentarismo perché contrappone all'idea della rappresentanza quella della democrazia diretta. In conclusione egli antepone l'esigenza morale a quella politica, la supremazia della lotta rispetto al problema immediato e reale della convivenza.

Il riconoscimento della democrazia come «male minore» non intacca la sostanziale sfiducia nelle pretese di libertà e di uguaglianza rivendicate dal sistema democratico. Una valutazione, questa, che per certi versi si avvicina a quella dei teorici delle élite. Per

Malatesta, in realtà, ogni democrazia non è nient'altro che un'oligarchia, un governo di pochi, perché è sempre una piccola minoranza che domina ed impone con la forza la sua volontà ed i suoi interessi. Dal punto di vista del principio di libertà, dunque, la democrazia non può esaudire la volontà dell'intera collettività. Di conseguenza il regime democratico, nel suo reale funzionamento, è una forma coercitiva di risoluzione della volontà popolare. Valutato nell'accezione classica, che assegna alla maggioranza il diritto di governare, esso si rivela una forma specifica di autoritarismo, quella, appunto, dei più verso i meno. In tutti i casi, che sia una maggioranza a dominare sulla minoranza o una minoranza a dominare sulla maggioranza, la sostanza autoritaria non cambia.

Naturalmente la procedura democratica del voto, intesa come accertamento tecnico della volontà, non è respinta: per decidere in alcune circostanze, occorre votare, ma ciò non deve comportare la delega del proprio potere. Sebbene esistano situazioni in cui le minoranze devono cedere alle maggioranze, non bisogna coltivare la sacralità di questa contrapposizione perché non sempre le maggioranze hanno ragione, come, del resto, non sempre l'hanno le minoranze. Occorre ribadire la volontarietà dell'atto con cui la minoranza si piega alla maggioranza e non cadere, quindi, nel fatalismo della coazione. Malatesta perciò insiste sul carattere morale della diversità tra anarchismo e democrazia, che si risolve nella diversa concezione etica della società: i membri di una società libera, riconosciuta la bontà e l'impossibilità di fare diversamente, spontaneamente cedono alla volontà dei più. È, come si vede, portare l'anarchismo alla sua ultima verità ma anche alla sua ultima argomentazione, quella etica: sottolineare, appunto, la diversità morale tra libertà e autorità.

La democrazia

Maggioranze e minoranze

A. Ca. di «Brescia Nuova» (il quale riassume a modo suo il pensiero altrui e poi mette il suo riassunto tra virgolette come se si trattasse di una citazione letterale) perde completamente la bussola quando vuol occuparsi delle idee degli anarchici relativamente alla questione del diritto delle maggioranze e delle minoranze.

Secondo lui gli anarchici non volendo la dittatura (egli ci fa dire *dittatura proletaria*, mentre noi stiamo continuamente protestando contro questa espressione che è tanto bugiarda quanto quella di *governo popolare* usata dai democratici) debbono o rimandare la rivoluzione a quando tutto il genere umano avrà concepito l'ideale anarchico, o debbono supporre che dopo ventiquattro ore di rivolta tutti diventino immediatamente anarchici.

Cerchiamo di fargli capire.

Naturalmente l'insurrezione che deve abbattere il potere governativo e rendere possibile l'espropriazione della borghese-

sia e tutto il rivolgimento rivoluzionario, si farà e vincerà... quando avrà forze sufficienti. In molti o in pochi, maggioranza o minoranza, favoriti o meno dalle circostanze, si vince... quando si vince. La lotta attiva è sempre tra minoranze: da una parte il governo che usa per la sua opera di repressione la parte più incosciente del proletariato e tutti i mezzi che il possesso del potere sociale mette a sua disposizione; dall'altra i rivoluzionari, i quali, sposando gli interessi e le passioni delle masse, rinforzandosi man mano con la propaganda e con l'organizzazione, cercano di utilizzare tutte le circostanze favorevoli per abbattere il governo.

Ma dopo?

Per i non anarchici, per gli autoritari, socialisti o non socialisti, la cosa è semplice: essi intendono mettersi al posto dei governanti caduti e servirsi, come fa qualsiasi governo, delle forze sociali, delle forze di tutti, per imporre con la violenza il proprio programma: il che significa in pratica gli interessi propri e quelli dei propri amici e della propria clientela.

Gli anarchici invece intendono conquistare la libertà per tutti, la libertà effettiva, s'intende, la quale suppone i mezzi per esser liberi, i mezzi per poter vivere senza essere obbligati di mettersi alla dipendenza di uno sfruttatore, individuale o collettivo.

Noi non riconosciamo il diritto della maggioranza di far la legge alla minoranza, anche se la volontà della maggioranza fosse, in questioni un po' complesse, realmente accertabile. Il fatto di avere la maggioranza non dimostra niente affatto che uno ha ragione, che anzi l'umanità è stata sempre sospinta in avanti dall'iniziativa e dall'opera di individui e di minoranze, mentre la maggioranza è di sua natura lenta, conservatrice, ubbidiente a chi è più forte, a chi si trova in posizioni vantaggiose precedentemente acquisite.

Ma se non ammettiamo affatto il diritto delle maggioranze a dominare le minoranze, respingiamo anche più il diritto delle minoranze a dominare le maggioranze. Sarebbe assurdo il soste-

nera che si ha ragione perché si è minoranza. Se vi sono in tutte le epoche delle minoranze avanzate e progressiste, vi sono anche delle minoranze arretrate e reazionarie; se vi sono degli uomini geniali che precedono i tempi, vi sono anche dei pazzi, degli imbecilli e specialmente degli inerti che si lasciano trascinare incoscientemente dalla corrente in cui si trovano.

Del resto non è questione di aver ragione o torto: è questione di libertà, libertà per tutti, libertà per ciascuno, purché non violi... l'uguale libertà degli altri.

Nessuno può giudicare in modo sicuro chi ha ragione o torto, chi è più vicino alla verità e quale via conduce meglio al maggior bene per ciascuno e per tutti. La libertà è il solo mezzo per arrivare, mediante l'esperienza, al vero e al meglio: e non vi è libertà se non vi è la libertà dell'errore.

Per noi dunque bisogna arrivare alla pacifica e proficua convivenza tra maggioranza e minoranza mediante il libero accordo, la mutua condiscendenza, il riconoscimento intelligente delle necessità pratiche della vita collettiva e della utilità delle transazioni che le circostanze rendono necessarie.

Noi non vogliamo imporre niente a nessuno, ma non intendiamo sopportare imposizioni di alcuno.

Felicissimi di veder fare da altri quello che non potremo far noi, pronti a collaborare con gli altri in tutte quelle cose quando riconosciamo che da noi non potremmo far meglio, noi reclamiamo, noi vogliamo, per noi e per tutti, la libertà di propaganda, di organizzazione, di sperimentazione.

La forza brutta, la violenza materiale dell'uomo contro l'uomo deve cessare di essere un fattore della vita sociale.

Noi non vogliamo, e non sopporteremmo, *gendarmi*, né rossi, né gialli, né neri.

Siamo intesi?

«Umanità Nova», 11 settembre 1920

Democrazia e anarchia

I governi dittatoriali che imperversano in Italia, in Spagna, in Russia e che provocano l'invidia ed il desiderio delle frazioni più reazionarie o più pavide dei diversi Paesi, stan facendo alla già esautorata «democrazia» una specie di nuova verginità. Perciò vediamo vecchi arnesi di governo, adusi a tutte le male arti della politica, responsabili di repressioni e di stragi contro il popolo lavoratore, farsi innanzi, quando non ne manca loro il coraggio, come uomini di progresso e cercare di accaparrare il prossimo avvenire in nome dell'idea liberale. E, data la situazione, potrebbero anche riuscirvi.

I dittatoriali hanno buon gioco quando criticano la democrazia e mettono in rilievo tutti i suoi vizi e le sue menzogne. Ed io ricordo quel tale Hermann Sandomirski, l'anarchico bolscevizzante con cui avemmo dei contatti agrodolci all'epoca della conferenza di Genova e che ora cerca di appaiare Lenin nientemeno che con Bakunin, ricordo, dico, che il Sandomirski per difendere il regime russo tirava fuori tutto il suo Kropotkin a dimostrare che la democrazia non è la migliore tra le costituzioni sociali immaginabili. Poiché si trattava di un russo, il suo modo di ragionare mi rimetteva in mente, e credo che glielo dissi, un ragionamento simile che facevano certi suoi compatrioti quando per rispondere all'indignazione del mondo civile contro lo zar che faceva denudare, fustigare ed impiccare delle donne, sostenevano l'uguaglianza dei diritti e quindi delle responsabilità negli uomini e nelle donne. Quei provveditori di carceri e di patiboli si ricordavano dei diritti della donna solo quando potevano servire di pretesto a nuove infamie! Così i dittatoriali si mostrano avversari dei governi democratici solo quando hanno scoperto che v'è una forma di governo che lascia ancora più libero campo agli arbitri ed alle prepotenze degli uomini che riescono ad impossessarsi del potere.

Non v'è dubbio, secondo me, che la peggiore delle democrazie è sempre preferibile, non fosse che dal punto di vista educativo, alla migliore delle dittature. Certo la democrazia, il cosiddetto governo di popolo, è una menzogna, ma la menzogna lega sempre un po' il mentitore e ne limita l'arbitrio; certo il «popolo sovrano» è un sovrano da commedia, uno schiavo con corona e scettro di cartapesta, ma il crederci libero anche senza esserlo val sempre meglio che il sapersi schiavo ed accettare la schiavitù come cosa giusta ed inevitabile.

La democrazia è menzogna, è oppressione, è in realtà oligarchia, cioè governo di pochi a beneficio di una classe privilegiata; ma possiamo combatterla noi in nome della libertà e dell'uguaglianza, e non già coloro che vi hanno sostituito o vogliono sostituirvi qualche cosa di peggio.

Noi non siamo democratici, fra le altre ragioni perché essa presto o tardi conduce alla guerra ed alla dittatura, come non siamo dittatoriali, fra l'altro, perché la dittatura fa desiderare la democrazia, ne provoca il ritorno e così tende a perpetuare quest'oscillare delle società umane dalla franca e brutale tirannia ad una pretesa libertà falsa e bugiarda.

Dunque guerra alla dittatura e guerra alla democrazia.

Ma per sostituirvi che cosa?

Non tutti i democratici sono come quelli a cui abbiamo accennato finora, cioè ipocriti, più o meno coscienti, che in nome del popolo vogliono dominare sul popolo e sfruttarlo ed opprimerlo.

Numerosi sono, specie tra i giovani repubblicani, coloro i quali alla democrazia ci credono sul serio e vi aspirano come al mezzo per assicurare a tutti la libertà di sviluppo pieno ed integrale. Sono questi giovani che noi vorremmo disingannare ed indurre a non confondere un'astrazione, «il popolo», con le realtà viventi che sono gli uomini con tutti i loro vari bisogni, le varie passioni, le varie e spesso contrastanti aspirazioni.

Non staremo qui a rifare la critica del sistema parlamentare e di tutti i mezzi escogitati per avere dei deputati che rappresentino davvero la volontà degli elettori: critica che dopo cinquant'anni di predicazione anarchica è infine accettata e ripetuta anche da quegli scrittori che più affettano disprezzo delle nostre idee (vedi per esempio: *La Scienza politica* del sen. Gaetano Mosca).

Ci limiteremo ad invitare quei nostri giovani amici ad usare maggiore precisione di linguaggio, convinti che una volta sviscerate le frasi essi stessi ne vedranno il vuoto.

«Governo di popolo» no, poiché questo supporrebbe ciò che non si verifica mai, cioè l'unanimità delle volontà di tutti gli individui che costituiscono il popolo.

Dunque ci si accosterà di più alla verità dicendo: «Governo della maggioranza del popolo». Si prospetta quindi di già una minoranza che dovrà ribellarsi, o sottomettersi alla volontà altrui.

Ma non avviene mai che i delegati al potere dalla maggioranza del popolo siano tutti dello stesso parere su tutte le questioni, quindi bisogna ancora ricorrere al sistema della maggioranza e perciò ci avvicineremo ancora un po' alla verità dicendo: «Governo della maggioranza degli eletti dalla maggioranza degli elettori».

Il che incomincia già a somigliare forte ad un governo di minoranza.

E se poi si considera il modo come si fanno le elezioni, come si formano i partiti politici ed i gruppi parlamentari e come si elaborano e si votano e si applicano le leggi, si comprende facilmente quello che è già provato dall'esperienza storica universale che anche nella più democratica delle democrazie è sempre una piccola minoranza che domina, ed impone con la forza la sua volontà ed i suoi interessi.

Dunque chi vuole davvero «il governo di popolo» nel senso che ciascuno possa far valere la sua volontà, le sue idee, i suoi

bisogni deve fare in modo che nessuno, maggioranza o minoranza che sia, possa dominare sugli altri, vale a dire deve volere l'abolizione del governo, cioè di qualunque organizzazione coercitiva, e la sua sostituzione con la libera organizzazione tra quelli che hanno interessi e scopi comuni.

E la cosa sarebbe semplicissima se ciascun gruppo o ciascun individuo potesse isolarsi e vivere da sé, a modo suo, provvedendo da se stesso, indipendentemente dagli altri, a tutti i suoi bisogni materiali e morali.

Ma la cosa non è possibile e, se fosse possibile, non sarebbe desiderabile perché significherebbe la degradazione dell'umanità verso la barbarie e la selvaggia.

Bisogna dunque che ciascuno, individuo o gruppo, mentre è deciso a difendere la propria autonomia, la propria libertà, comprenda i vincoli di solidarietà che lo legano a tutta quanta l'umanità ed abbia abbastanza sviluppato il senso di simpatia e di amore verso i suoi simili per sapere imporsi volontariamente tutti quei sacrifici necessari ad una vita sociale che assicuri a tutti i massimi vantaggi possibili in ogni data contingenza.

Innanzitutto, però, bisogna rendere impossibile l'imposizione di alcuni sulla massa per mezzo della forza materiale, che poi si attinge dalla stessa massa che soffre l'imposizione.

Aboliamo il gendarme, cioè l'uomo armato al servizio del despota, e in un modo o nell'altro si arriverà al libero accordo, perché senza accordo, libero o forzato, non è possibile vivere.

Però anche il libero accordo si farà sempre a maggior vantaggio di chi sarà meglio preparato intellettualmente e tecnicamente; e perciò noi raccomandiamo ai nostri amici, a coloro che vogliono davvero il bene di tutti, lo studio dei più urgenti problemi, che domanderanno una soluzione pratica il giorno stesso in cui il popolo avrà scosso il giogo che lo opprime.

«Pensiero e Volontà», 15 marzo 1924

Né democratici, né dittatoriali: anarchici

«Democrazia» significa teoricamente governo di popolo: governo di tutti, a vantaggio di tutti, per opera di tutti. Il popolo deve, in democrazia, poter dire quello che vuole, nominare gli esecutori delle sue volontà, sorvegliarli, revocarli a suo piacimento.

Naturalmente questo suppone che tutti gli individui che compongono il popolo abbiano la possibilità di formarsi un'opinione e di farla valere su tutte le questioni che li interessano. Suppone dunque che ognuno sia politicamente ed economicamente indipendente, e nessuno sia obbligato per vivere a sottoporsi alla volontà altrui.

Se vi sono classi ed individui privi dei mezzi di produzione e quindi dipendenti da chi quei mezzi ha monopolizzati, il cosiddetto regime democratico non può essere che una menzogna atta ad ingannare e render docile la massa dei governati con una larva di supposta sovranità, e così salvare e consolidare il dominio della classe privilegiata e dominante. E tale è, ed è sempre stata, la democrazia in regime capitalistico qualunque sia la forma ch'essa prende, dal governo costituzionale monarchico al preteso governo diretto.

Di democrazia, di governo di popolo, non ve ne potrebbe essere che in regime socialista, quando, essendo socializzati i mezzi di produzione e di vita, il diritto di tutti ad intervenire nel reggimento della cosa pubblica avesse a base e garanzia l'indipendenza economica di ciascuno. In questo caso sembrerebbe che il regime democratico fosse quello che meglio risponde a giustizia e meglio armonizza l'indipendenza individuale con le necessità della vita sociale. E tale apparve, in modo più o meno chiaro, a coloro che in tempi di monarchie assolute combatterono, soffrirono e morirono per la libertà.

Sennonché, a guardare le cose come veramente sono, il governo di tutti risulta una impossibilità in conseguenza del fatto che gli

individui che compongono il popolo hanno opinioni e volontà differenti l'uno dall'altro, e non avviene mai, o quasi mai, che su di una questione od un nome qualunque tutti siano d'accordo; e perciò il «governo di tutti», se governo ha da essere, non può che essere, nella migliore delle ipotesi, che il governo della maggioranza. Ed i democratici, socialisti o no, ne convengono volentieri. Essi aggiungono, è vero, che si debbono rispettare i diritti delle minoranze; ma siccome è la maggioranza che determina quali sono questi diritti, le minoranze in conclusione non hanno che il diritto di fare quello che la maggioranza vuole e permette. Unico limite all'arbitrio della maggioranza sarebbe la resistenza che le minoranze fanno e possono opporre; vale a dire che durerebbe sempre la lotta sociale, in cui una parte dei soci, e sia pure la maggioranza, ha il diritto di imporre agli altri la propria volontà, asserendo ai propri scopi le forze di tutti.

E qui potrei dilungarmi per dimostrare, col ragionamento appoggiato ai fatti passati e contemporanei, come non sia nemmeno vero che quando vi è governo, cioè comando, possa davvero comandare la maggioranza, e come in realtà ogni «democrazia» sia stata, sia e debba essere niente altro che una «oligarchia», un governo di pochi, una dittatura. Ma preferisco, per lo scopo di quest'articolo, abbondare nel senso dei democratici e supporre che davvero vi possa essere un vero e sincero governo di maggioranza.

Governo significa diritto di fare la legge e d'imporla a tutti con la forza: senza gendarmi non v'è governo.

Ora, può una società vivere e progredire pacificamente, per il maggior bene di tutti, può essa adattare mano mano il suo modo di essere alle sempre mutevoli circostanze, se la maggioranza ha il diritto ed il modo d'imporre con la forza la sua volontà alle minoranze ricalcitranti?

La maggioranza è di sua natura arretrata, conservatrice, nemica del nuovo, pigra nel pensare e nel fare e nello stesso tempo è impulsiva, eccessiva, docile a tutte le suggestioni, facile

agli entusiasmi ed alle paure irragionevoli. Ogni nuova idea parte da uno o pochi individui, è accettata, se è un'idea vitale, da una minoranza più o meno numerosa e, se mai, arriva a conquistare la maggioranza solo dopo che è stata superata da nuove idee, da nuovi bisogni, ed è già diventata antiquata e forse ostacolo anziché sprone al progresso.

Ma vogliamo noi dunque un governo di minoranza?

Certamente che no; ché se è ingiusto e dannoso che la maggioranza opprime le minoranze e faccia ostacolo al progresso, è anche più ingiusto e più dannoso che una minoranza opprime tutta la popolazione od imponga con la forza le proprie idee, che, anche quando fossero buone, susciterebbero ripugnanza ed opposizione per il fatto stesso di essere imposte.

E poi, non bisogna dimenticare che di minoranze ve n'è di tutte le specie. Vi sono minoranze di egoisti e di malvagi, come ve ne sono di fanatici che si credono in possesso della verità assoluta e vorrebbero, in piena buona fede del resto, imporre agli altri quello che essi credono la sola via di salvezza e che può anche essere una semplice sciocchezza. Vi sono minoranze di reazionari che vorrebbero tornare indietro e che sono divise intorno alle vie ed ai limiti della reazione; come ci sono minoranze rivoluzionarie, anch'esse divise sui mezzi e sugli scopi della rivoluzione e sulla direzione che bisogna imprimere al progresso sociale.

Quale minoranza dovrà comandare?

È una questione di forza brutale e di capacità d'intrigo; e le probabilità di riuscita non sono a favore dei più sinceri e dei più devoti al bene generale. Per conquistare il potere ci vogliono delle qualità che non sono precisamente quelle che occorrono per far trionfare nel mondo la giustizia e la benevolenza.

Ma io voglio ancora abbondare in concessioni, e supporre che arrivi al potere proprio quella minoranza che, fra gli aspiranti al governo, io considero migliore per le sue idee ed i suoi

propositi. Voglio supporre che al potere andassero i socialisti, e direi anche gli anarchici, se non me lo impedisse la contraddizione in termini.

Peggio che andar di notte, come si dice volgarmente.

Già, per conquistare il potere, legalmente o illegalmente, bisogna aver lasciato per strada buona parte del proprio bagaglio ideale ed essersi sbarazzati di tutti gli impedimenti costituiti da scrupoli morali. E quando poi si è arrivati, il grande affare è di restare al potere, quindi necessità di cointeressare al nuovo stato di cose ed attaccare alle persone dei governanti una nuova classe di privilegiati, e di sopprimere con tutti i mezzi possibili ogni specie di opposizione. Magari a fin di bene, ma sempre con risultati liberticidi.

Un governo stabilito, che si fonda sul consenso passivo della maggioranza, forte per il numero, per la tradizione, per il sentimento, a volte sincero, di essere nel diritto, può lasciare qualche libertà, almeno fino a che le classi privilegiate non si sentono in pericolo. Un governo nuovo, che ha solo l'appoggio di una, spesso esigua, minoranza, è costretto per necessità e per paura ad essere tirannico.

Basti pensare a quello che hanno fatto i socialisti ed i comunisti quando sono andati al potere, sia se vi sono andati tradendo i loro principi ed i loro compagni, sia se vi sono andati a bandiere spiegate, in nome del socialismo e del comunismo.

Ecco perché non siamo né per un governo di maggioranza, né per un governo di minoranza; né per la democrazia, né per la dittatura.

Noi siamo per l'abolizione del gendarme. Noi siamo per la libertà per tutti e per il libero accordo, che non può mancare quando nessuno ha i mezzi per forzare gli altri e tutti sono interessati al buon andamento della società. Noi siamo per l'anarchia.

«Pensiero e Volontà», 6 maggio 1926

«Anarchici» elezionisti

Poiché non vi è e non vi può essere nessuna autorità che dia o tolga il diritto di dirsi anarchico, siamo ben costretti di tanto in tanto di rilevare l'apparizione di qualche convertito al parlamentarismo che continua, almeno per un certo tempo, a dichiararsi anarchico.

Non troviamo niente di male, niente di disonorante nel cambiare di opinione, quando il cambiamento è causato da nuove sincere convinzioni, e non da motivi d'interesse personale; vorremmo però che uno dicesse francamente quello che è diventato e quello che ha cessato di essere per evitare equivoci e discussioni inutili. Ma forse questo non è possibile, perché chi cambia di idee, generalmente al principio non sa egli stesso dove andrà a parare.

Del resto quel che avviene a noi, avviene, ed in proporzioni assai maggiori, in tutti i partiti ed in tutti i movimenti politici e sociali. I socialisti, per esempio, hanno dovuto soffrire che si dicessero socialisti sfruttatori e politicanti di tutte le specie; ed i repubblicani sono pur costretti oggi a sopportare che certi figure venduti al partito dominante usurpino niente meno che il nome di mazziniani.

Fortunatamente l'equivoco non può durare a lungo. Ben presto la logica delle idee e la necessità dell'azione inducono i pretesi anarchici a rinunciare spontaneamente al nome e a mettersi nel posto che loro si compete. Gli anarchici elezionisti che sono spuntati fuori in varie occasioni hanno tutti più o meno rapidamente abbandonato l'anarchismo, così come gli anarchici dittatoriali o bolscevizzanti diventano presto bolscevichi sul serio, e si mettono al servizio del governo russo e dei suoi delegati.

Il fenomeno si è riprodotto in Francia in occasione delle elezioni di questi giorni. Il pretesto è l'amnistia. «Migliaia di vittime gemono nelle prigioni e nei bagni penali; un governo di sinistra darebbe l'amnistia; è dovere di tutti i rivoluzionari, di

tutti gli uomini di cuore il fare quello che si può per fare uscire dalle urne i nomi di quegli uomini politici che, si spera, darebbero l'amnistia». Questa è la nota che domina nei ragionamenti dei convertiti.

Stiano attenti i compagni francesi.

In Italia fu l'agitazione a favore di Cipriani prigioniero che servì di pretesto ad Andrea Costa per trascinare gli anarchici romagnoli alle urne, ed iniziare così la degenerazione del movimento rivoluzionario creato dalla Prima Internazionale e finire col ridurre il socialismo ad un mezzo per trastullare le masse ed assicurare la tranquillità della monarchia e della borghesia.

Ma veramente i francesi non hanno bisogno di venire a cercare gli esempi in Italia, poiché ne hanno di eloquentissimi nella storia loro.

In Francia, come in tutti i Paesi latini, il socialismo nacque, se non precisamente anarchico, certamente anti-parlamentare; e la letteratura rivoluzionaria francese dei primi dieci anni dopo la Comune abbonda di pagine eloquenti, dovute fra le altre alle penne di Guesde e di Brousse, contro la menzogna del suffragio universale e la commedia elettorale e parlamentare.

Poi, come Costa in Italia, i Guesde, i Massard, i Deville e più tardi lo stesso Brousse, furono presi dalla fregola del potere, e forse anche dalla voglia di conciliare la nomea di rivoluzionari con il quieto vivere ed i vantaggi piccoli e grandi che provengono a chi entra nella politica ufficiale, sia pure come oppositore. Ed allora cominciò tutta una manovra per cambiare l'indirizzo del movimento, ed indurre i compagni ad accettare la tattica elettorale. Molto servì anche allora la nota sentimentale: si voleva l'amnistia per i comunardi, bisognava liberare il vecchio Blanqui che moriva in prigione. E con questo cento pretesti, cento espedienti per vincere la ripugnanza che essi stessi, i transfughi, avevano contribuito a far nascere nei lavoratori contro l'elezionismo, e che d'altronde era alimentata dal ricordo ancora vivo dei plebisciti napoleonici e dei massacri perpetrati

in giugno 1848 ed in maggio 1871 per il volere delle assemblee uscite dal suffragio universale. Si disse che bisognava votare per contarsi, ma che si voterebbe per gli ineleggibili, per i condannati, o per le donne o per i morti; altri propose di votare schede bianche o con un motto rivoluzionario; altri voleva che i candidati rilasciassero nelle mani dei comitati elettorali delle lettere di dimissione per il caso che fossero eletti... Poi quando la pera fu matura, cioè quando la gente si lasciò persuadere ad andare a votare, si volle essere candidati e deputati sul serio: si lasciarono i condannati marcire in prigione, si rinnegò l'anti-parlamentarismo, si disse peste dell'anarchismo; e Guesde attraverso cento palinodie finì ministro del governo dell'*unione sacra*, Deville divenne ambasciatore della repubblica borghese, e Massard, credo, qualche cosa di peggio.

Noi non vogliamo mettere in dubbio preventivamente la buona fede dei nuovi convertiti tanto più che tra essi ve n'è un paio con cui abbiamo avuti vincoli d'amicizia personale. In generale queste evoluzioni – o involuzioni che dir si voglia – s'incominciano sempre in buona fede: poi, la logica sospinge, l'amor proprio vi si mischia, l'ambiente vince... e si diventa quello che prima ripugnava.

Forse in questa circostanza non avverrà nulla di quello che temiamo, perché i neo-convertiti sono pochissimi e ben poca è la probabilità ch'essi trovino larghe adesioni nel campo anarchico, e quei compagni o ex-compagni rifletteranno meglio e riconosceranno il loro errore. Il nuovo governo che sarà installato in Francia dopo il trionfo elettorale del blocco di sinistra, li aiuterà a persuadersi che ben poca differenza v'è tra esso ed il governo precedente, non facendo niente di buono – nemmeno l'amnistia – se la massa non l'imporrà con la sua agitazione. Noi cercheremo, dal nostro punto di vista, di aiutarli ad intender ragione con qualche osservazione, che del resto non dovrebbe esser nuova per chi aveva già accettata la tattica anarchica.

È inutile il venirci a dire, come fanno quei buoni amici, che

un po' di libertà vale meglio che la tirannia brutale senza limite e freno, che un orario ragionevole di lavoro, un salario che permette di vivere un po' meglio delle bestie, la protezione delle donne e dei bambini sono preferibili ad uno sfruttamento del lavoro umano fino ad esaurimento completo del lavoratore, che la scuola di Stato, per cattiva che sia, è sempre migliore dal punto di vista dello sviluppo morale del fanciullo di quella impartita dai preti e dai frati... Noi ne conveniamo volentieri; e conveniamo pure che vi possono essere delle circostanze in cui il risultato delle elezioni, in uno Stato od in un Comune, può avere delle conseguenze buone o cattive e che questo risultato potrebbe essere determinato dal voto degli anarchici se le forze dei partiti in lotta fossero quasi uguali.

Generalmente si tratta di un'illusione; le elezioni, quando queste sono tollerabilmente libere, non hanno che il valore di un simbolo: mostrano lo stato dell'opinione pubblica, che si sarebbe imposta con mezzi più efficaci e risultati maggiori se non le si fosse offerto lo sfogo delle elezioni. Ma non importa: anche se certi piccoli progressi fossero la conseguenza diretta di una vittoria elettorale, gli anarchici non dovrebbero accorrere alle urne e cessare dal predicare i loro metodi di lotta.

Poiché non è possibile far tutto al mondo, bisogna scegliere la propria linea di condotta.

Vi è sempre una certa contraddizione tra i piccoli miglioramenti, la soddisfazione dei bisogni immediati e la lotta per una società seriamente migliore di quella esistente.

Chi vuol dedicarsi a far collocare degli orinatoi e delle fontanelle dove ve n'è bisogno, chi vuole spendere le sue forze per ottenere la costruzione di una strada, o l'istituzione di una scuola municipale, o una qualsiasi legge di protezione del lavoro, o la destituzione di un poliziotto brutale, forse fa bene a servirsi del suo bollettino elettorale promettendo il voto a questo o a quel personaggio potente. Ma allora – poiché si vuol esser «pratici» bisogna esserlo fino in fondo – allora meglio che aspettare

il trionfo del partito d'opposizione, meglio che votare per il partito più affine, vale far la corte al partito dominante, servire il governo che c'è, farsi l'agente del prefetto e del sindaco in carica. Ed infatti i neo-convertiti di cui parliamo non proponevano già di votare per il partito più avanzato, ma per quello che aveva maggiore probabilità di successo: il blocco di sinistra.

Ma allora dove si va a finire?

Gli anarchici hanno commesso certamente mille errori, hanno detto cento spropositi, ma si sono sempre mantenuti puri, e restano per eccellenza il partito rivoluzionario, il partito dell'avvenire perché hanno saputo resistere alla sirena elettorale.

Sarebbe veramente imperdonabile farsi attrarre nel gorgo proprio adesso che si avvicina a grandi passi l'ora nostra.

«Pensiero e Volontà», 15 maggio 1924

L'astratto rigorismo degli «intransigenti»

Comincio a ricevere qualche giornale spagnolo, che mi fa crescere la volontà di andare sul posto, senza ohimè! aumentarne la possibilità.

A proposito delle tue osservazioni sul fatto che la caduta della monarchia spagnola fu determinata da una manifestazione elettorale, ti dirò che è vero che tale fatto darà un certo credito alla lotta elettorale e sarà certamente sfruttato dagli elezionisti nella loro propaganda e nelle eventuali discussioni con noi, ma non infirma la nostra tesi, se fatti e teorie sono debitamente esposti e compresi.

In realtà le elezioni che noi combattiamo, cioè quelle che servono a nominare dei governanti o tendono, nel periodo preparatorio, a discreditarne e paralizzare l'azione diretta delle masse, non sono equiparabili al fatto spagnolo. Le elezioni municipali spagnole sono state l'esplosione del sentimento anti-monarchico della popolazione, che ha profittato per manifestarsi della prima

occasione che si è presentata. La gente è corsa all'urna come sarebbe corsa in piazza a fare una dimostrazione, se non avesse avuto paura delle fucilate della Guardia Civile.

Non è detto con ciò che le urne hanno decisa la situazione, poiché se il re non si fosse sentito abbandonato dalle classi dirigenti e se fosse stato sicuro dell'esercito, se ne sarebbe infischiato delle elezioni ed avrebbe messo ordine alle cose con molte manette e qualche buon massacro.

Certamente sarebbe stato molto meglio se la monarchia fosse caduta in altro modo, in seguito per esempio ad uno sciopero generale od un'insurrezione armata, perché il fatto che il movimento prese le forme elettorali influisce malamente sulla sua natura e sui suoi probabili sviluppi futuri; ma insomma meglio così che nulla. Possiamo deplorare che non vi siano state forze sufficienti per far trionfare i metodi nostri, ma dobbiamo rallegrarci che la gente cerchi, per una via qualsiasi, di conquistare maggiore libertà e maggiore giustizia.

Ti ricordi quando Cipriani fu eletto deputato a Milano? Alcuni compagni furono scandalizzati perché io, dopo aver predicato l'astensione, mi rallegrai poi del risultato dell'elezione. Io dicevo, e direi ancora, che poiché vi sono quelli che, sordi alla nostra propaganda, vanno a votare, è consolante il vedere che essi votano per un Cipriani piuttosto che per un monarchico o un clericale – non già per gli effetti pratici che la cosa può avere, ma per i sentimenti ch'essa rivela.

Questa delle elezioni è stata sempre una maledetta questione anche in mezzo a noi stessi, perché molti compagni danno estrema importanza al fatto materiale del voto e non capiscono la natura vera della questione.

Per esempio, una volta a Londra una sezione municipale distribuì delle schede per domandare agli abitanti del quartiere se volevano o no la fondazione di una biblioteca pubblica. Crederesti tu che vi furono degli anarchici i quali, pur desiderando la biblioteca, non volevano rispondere sì, perché rispondere era votare?

E non vi erano, almeno a tempo mio, a Parigi e a Londra di quelli che trovavano anti-anarchico l'alzare la mano in un comizio per approvare l'ordine del giorno che esprimeva le loro idee? Applaudivano gli oratori che sostenevano una data risoluzione, ma poi si rifiutavano di manifestare la loro approvazione con un'alzata di mano o con un sì, perché gli anarchici non votano.

Ritornando alla Spagna, naturalmente la questione si posa diversamente a riguardo delle elezioni per le Cortes Constituyentes. Qui si tratta veramente di un corpo legislativo che gli anarchici non debbono riconoscere ed alla cui elezione non possono partecipare. Naturalmente se Costituente vi deve essere è preferibile ch'essa sia repubblicana e federalista anziché monarchica e accentratrice; ma il compito degli anarchici resta quello di sostenere e mostrare che il popolo può e deve organizzare da sé il nuovo modo di vita e non già sottoporsi alla legge. Ed io credo che si può obbligare la Costituente ad essere il meno reazionaria possibile ed impedire ch'essa strozzi la rivoluzione meglio agendo di fuori che standovi dentro.

Io cercherei di opporre alla Costituente dei Congressi permanenti (locali, provinciali, regionali, nazionali) aperti a tutti, i quali, appoggiandosi sulle organizzazioni operaie, discuterebbero tutte le questioni (espropriazione, organizzazione della produzione, ecc.) stabilirebbero rapporti volontari fra le varie località e le varie corporazioni, consiglierebbero, spronerebbero, ecc.

Ma è meglio smettere. Tu riceverai questa mia quando forse la situazione sarà cambiata; ed io riceverò la tua risposta quando vi sarà stato forse un altro cambiamento.

«Studi Sociali», Buenos Aires, 30 settembre 1932,
da una lettera a Luigi Fabbri del 18 maggio 1931

Il fenomeno fascista si presenta agli occhi di Malatesta come il necessario sbocco autoritario fomentato dalla borghesia e dallo Stato all'indomani della sconfitta del movimento operaio dopo due anni di agitazione rivoluzionaria (Biennio rosso). In questo senso, l'analisi di Malatesta è perfettamente in sintonia con quella della tradizione socialista e comunista: il fascismo sarebbe una variante autoritaria e transitoria del regime liberale e Mussolini il nuovo Crispi.

Il fascismo sarebbe insomma niente più di una forma statale più autoritaria cui la borghesia ricorre quando la forma liberale non è più sufficiente per contenere la spinta emancipatrice delle masse guidata dalle élite rivoluzionarie. Di qui la sottovalutazione del movimento fascista, considerato inizialmente addirittura meno pericoloso per le libertà dello Stato liberale, in quanto quest'ultimo sarebbe l'artefice di una violenza legalizzata duratura nel tempo e molto più deleteria per il progetto di emancipazione degli anarchici.

Mano a mano che il regime si consolida, a fianco di questa inter-

pretazione riduttiva, e per certi versi marxisteggiante (la forma del politico come sovrastruttura è determinata dalla struttura economica), si fa strada nel suo pensiero l'intuizione di essere di fronte a un fenomeno inedito e qualitativamente diverso. Questa intuizione ruota intorno alla riflessione sulla violenza che accompagna in maniera tormentata gli ultimi anni della sua elaborazione teorica. Descrivendo le cause che hanno concorso all'instaurazione del regime fascista, Malatesta osserva che l'avvento del fascismo al potere è stato favorito dal vortice di violenza e di sopraffazione che ha caratterizzato la vita italiana del primo dopoguerra, un clima creato anche dalla propaganda delle forze di sinistra: il fascismo ha vinto anzitutto perché non ha incontrato resistenza morale, e non ha incontrato resistenza morale perché lo stesso immaginario autoritario di violenza, intolleranza e prevaricazione era condiviso da larga parte dei movimenti rivoluzionari. «Troppa gente, anche tra le vittime, ha pensato: noi faremmo lo stesso se ne avessimo la forza». Non è un caso che Malatesta accomuni sotto questo profilo fascisti e comunisti, entrambi fautori di un'ideologia autoritaria e portatori di una concezione assoluta, dittatoriale e tirannica del potere e dello Stato.

Malatesta vede che quello fascista è uno Stato in cui violenza, criminalità e potere politico fanno tutt'uno, dando vita ad un mostro che divora la società e annulla le libertà sia pure «formali» garantite dai regimi liberali.

Sebbene l'ottimismo circa la transitorietà del regime fascista e la sua caduta imminente cominci ad incrinarsi solo negli ultimissimi anni della sua vita, egli sembra intuire la diversità del dominio fascista rispetto ai regimi autoritari che si erano succeduti dall'Unità in poi: testimonianza di questa intuizione è il necrologio di Francesco Saverio Merlino, pubblicato dal «Risveglio» il 26 luglio 1930, con cui si osserva che il regime fascista e quello bolscevico sono accomunati da un «accentramento economico, con relativo assolutismo politico, [elementi] divenuti a poco a poco, soprattutto dopo la guerra... una specie di credo universale».

La categoria del totalitarismo, formulata e sviluppata in sede politologica a partire dagli anni Trenta, ha nell'ultimo Malatesta – a dimostrazione delle sue non comuni capacità speculative – un antesignano capace di modificare i suoi giudizi e di intuire, in maniera certamente non completa e non approfondita, la natura degli sviluppi delle idee e delle istituzioni.

L'analisi del fascismo

Il fascismo e la legalità

Alcuni compagni provenienti dalle regioni più travagliate dalla delinquenza fascista si sono meravigliati – e magari indignati – perché noi abbiamo detto, e diciamo, che preferiamo la violenza sfrenata alla repressione legale, il disordine all'ordine borghese, la licenza alla tirannia... in una parola, i fascisti ai carabinieri.

Naturalmente non intendiamo parlare di fascisti e di carabinieri presi come individui. I carabinieri e le guardie regie sono il più delle volte dei poveri disgraziati vittime delle circostanze, più degni di pietà che di odio e di disprezzo, ed è probabile che personalmente siano migliori dei peggiori tra i fascisti. Noi parliamo dei carabinieri e degli altri corpi di polizia ufficiali in quanto sono i custodi ed esecutori della legge, in quanto rappresentano la forza esecutiva dello Stato, in quanto fanno i carabinieri sul serio – che nel fatto attuale è frequente il caso in cui i carabinieri fanno da fascisti come i fascisti fanno da carabinieri. E ci pare naturale per degli anarchici l'avversare principalmente

tutto ciò che serve a dare autorità, prestigio, forza allo Stato, e trovare del buono in ciò che discredita ed indebolisce lo Stato, anche se è fatto con l'intenzione di difenderlo.

Ora, noi comprendiamo lo stato d'animo di quei compagni che considerano come il bisogno più urgente del momento la distruzione del fascismo ed il ritorno alla «normalità», e non vorremmo, noi che viviamo in condizioni di relativa sicurezza, farci giudici di chi è tutti i giorni minacciato ed offeso nella dignità, nella persona, nella casa, nella famiglia.

Se uno è aggredito di notte e si trova in pericolo di vita senza possibilità di difendersi, è naturalmente tutto contento all'apparire di due lucerne di carabiniere che mettono in fuga i malfattori. Ciò è umano ed accadrebbe a noi come a tutti gli uomini normali: è l'istinto di conservazione che reagisce contro il pericolo immediato e non lascia luogo e tempo a considerazioni d'ordine generale ed avveniristiche.

Ma dal fatto singolo dei carabinieri che ci salvano da un'aggressione ci parrebbe davvero esagerato il voler dedurre che nell'opera complessa e generale i carabinieri sono meno dannosi alla società di quello che siano i delinquenti.

Nessuno vorrà sospettarci di indulgenza per il fascismo, milizia irregolare della borghesia e dello Stato, che in un dato momento ha fatto, fa o farà quello che il governo non potrebbe fare senza rinnegare la legge e svelare troppo apertamente e con troppo pericolo la sua vera natura. Nessuno vorrà mettere in dubbio il nostro vivo desiderio di veder debellato il fascismo e la nostra ferma volontà di concorrere, come possiamo, a debellarlo.

Ma noi non vorremmo abbattere il fascismo per sostituirgli qualche cosa di peggio, e peggio del fascismo sarebbe il consolidamento dello Stato.

I fascisti bastonano, incendiano, uccidono, violano ogni libertà, calpestanto nel modo più oltraggioso la dignità dei lavoratori. Ma, francamente, tutto il male che il fascismo ha fatto in questi ultimi due anni e che farà in quel tempo che i lavoratori

gli lasceranno di vita, è forse paragonabile al male che lo Stato ha fatto, tranquillamente, normalmente, per anni innumerevoli e che fa e farà fino a che avrà esistenza?

Anche lasciando da parte il fatto essenziale che lo Stato è il difensore del privilegio e quindi la causa per cui il proletariato permane nelle condizioni di miseria e di abiezione in cui si trova, e parlando solo della violenza più appariscente, delle violazioni di libertà, delle offese alla dignità, delle sofferenze fisiche e morali inflitte, degli omicidi commessi dallo Stato e dal fascismo, suo figlio illegittimo, quale dei due è il più colpevole?

Abbiamo bisogno di ricordare le galere piene di innocenti, le bastonature e torture di ogni genere inflitte nelle questure e nelle caserme dei carabinieri, le uccisioni, direi quasi regolari, che commette la forza pubblica nei comizi e dimostrazioni popolari? Si continuo un po' le vittime e si vedrà da che parte pende la bilancia. E questo senza parlare delle guerre, che gli Stati provocano periodicamente, e dei grandi massacri che seguono ogni tentativo fallito di riscossa popolare.

Bisogna dunque uccidere il fascismo, ma ucciderlo direttamente, per forza di popolo, senza invocare l'aiuto dello Stato, in modo che lo Stato ne riesca non già rafforzato, ma maggiormente discredito ed indebolito.

Del resto, mi pare ridicolo domandare allo Stato la soppressione del fascismo, quando è notorio che il fascismo è stato una creazione della borghesia e del governo, che non avrebbe potuto nascere e vivere un giorno senza la protezione e l'aiuto dei carabinieri e che non sarebbe soppresso, volontariamente, dal governo se non quando questo si sentisse abbastanza forte per farne a meno... salvo a risuscitarlo di nuovo quando ne risorgesse il bisogno.

Voler sopprimere il fascismo per mezzo del governo sarebbe come combattere un sintomo di una malattia aggravando le cause che producono la malattia stessa.

«Umanità Nova», 14 marzo 1922

Mussolini al potere

A coronamento di una lunga serie di delitti, il fascismo si è infine insediato al governo.

E Mussolini, il duce, tanto per distinguersi, ha cominciato col trattare i deputati al parlamento come un padrone insolente tratterebbe dei servi stupidi e pigri.

Il parlamento, quello che doveva essere «il palladio della libertà», ha dato la sua misura.

Questo ci lascia perfettamente indifferenti. Tra un gradasso che vitupera e minaccia, perché si sente al sicuro, ed un'accollita di vili che pare si delizi nella sua abiezione, noi non abbiamo da scegliere. Constatiamo soltanto – e non senza vergogna – quale specie di gente è quella che ci domina ed al cui giogo non riusciamo a sottrarci.

Ma qual è il significato, quale la portata, quale il risultato probabile di questo nuovo modo di arrivare al potere in nome ed in servizio del re, violando la costituzione che il re aveva giurato di rispettare e di difendere?

A parte le pose che vorrebbero parere napoleoniche e non sono invece che pose da operetta, quando non sono atti da capo-brigante, noi crediamo che in fondo non vi sarà nulla di cambiato, salvo per un certo tempo una maggiore pressione poliziesca contro i sovversivi e contro i lavoratori. Una nuova edizione di Crispi e di Pelloux. È sempre la vecchia storia del brigante che diventa gendarme!

La borghesia, minacciata dalla marea proletaria che montava, incapace a risolvere i problemi fatti urgenti dalla guerra, impotente a difendersi coi metodi tradizionali della repressione legale, si vedeva perduta ed avrebbe salutato con gioia un qualche militare che si fosse dichiarato dittatore ed avesse affogato nel sangue ogni tentativo di riscossa. Ma in quei momenti, nell'immediato dopoguerra, la cosa era troppo pericolosa, e poteva precipitare la rivoluzione anziché abbatterla. In ogni modo, il generale sal-

vatore non venne fuori, o non ne venne fuori che la parodia. Invece vennero fuori degli avventurieri che, non avendo trovato nei partiti sovversivi campo sufficiente alle loro ambizioni ed ai loro appetiti, pensarono di speculare sulla paura della borghesia offrendole, dietro adeguato compenso, il soccorso di forze irregolari che, se sicure dell'impunità, potevano abbandonarsi a tutti gli eccessi contro i lavoratori senza compromettere direttamente la responsabilità dei presunti beneficiari delle violenze commesse. E la borghesia accettò, sollecitò, pagò il loro concorso: il governo ufficiale, o almeno una parte degli agenti del governo, pensò a fornir loro le armi, ad aiutarli quando in un attacco stavano per avere la peggio, ad assicurar loro l'impunità ed a disarmare preventivamente coloro che dovevano essere attaccati.

I lavoratori non seppero opporre la violenza alla violenza perché erano stati educati a credere nella legalità, e perché, anche quando ogni illusione era diventata impossibile e gli incendi e gli assassinii si moltiplicavano sotto lo sguardo benevolo delle autorità, gli uomini in cui avevano fiducia predicarono loro la pazienza, la calma, la bellezza e la saggezza di farsi battere «eroicamente» senza resistere – e perciò furono vinti ed offesi negli averi, nelle persone, nella dignità, negli affetti più sacri.

Forse, quando tutte le istituzioni operaie erano state distrutte, le organizzazioni sbandate, gli uomini più invisibili e considerati più pericolosi uccisi o imprigionati o comunque ridotti all'impotenza, la borghesia ed il governo avrebbero voluto mettere un freno ai nuovi pretoriani che oramai aspiravano a diventare i padroni di quelli che avevano serviti. Ma era troppo tardi. I fascisti oramai sono i più forti ed intendono farsi pagare ad usura i servizi resi. E la borghesia pagherà, cercando naturalmente di ripagarsi sulle spalle del proletariato.

In conclusione, aumentata miseria, aumentata oppressione.

In quanto a noi, non abbiamo che da continuare la nostra battaglia, sempre pieni di fede, pieni di entusiasmo.

Noi sappiamo che la nostra via è seminata di triboli, ma la

scegliemmo coscientemente e volontariamente, e non abbiamo ragione per abbandonarla. Così sappiano tutti coloro i quali hanno senso di dignità e pietà umana e vogliono consacrarsi alla lotta per il bene di tutti, che essi debbono essere preparati a tutti i disinganni, a tutti i dolori, a tutti i sacrifici.

Poiché non mancano mai di quelli che si lasciano abbagliare dalle apparenze della forza ed hanno sempre una specie di ammirazione segreta per chi vince, vi sono anche dei sovversivi i quali dicono che «i fascisti ci hanno insegnato come si fa la rivoluzione».

No, i fascisti non ci hanno insegnato proprio nulla.

Essi hanno fatto la rivoluzione, se rivoluzione si vuol chiamare, col permesso dei superiori ed in servizio dei superiori.

Tradire i propri amici, rinnegare ogni giorno le idee professate ieri, se così conviene al proprio vantaggio, mettersi al servizio dei padroni, assicurarsi l'acquiescenza delle autorità politiche e giudiziarie, far disarmare dai carabinieri i propri avversari per poi attaccarli in dieci contro uno, prepararsi militarmente senza bisogno di nascondersi, anzi ricevendo dal governo armi, mezzi di trasporto ed oggetti di casermaggio, e poi esser chiamato dal re e mettersi sotto la protezione di dio... è tutta roba che noi non potremmo e non vorremmo fare. Ed è tutta roba che noi avevamo preveduto che avverrebbe il giorno in cui la borghesia si sentisse seriamente minacciata.

Piuttosto l'avvento del fascismo deve servire di lezione ai socialisti legalitari, i quali credevano, e ahimè! credono ancora, che si possa abbattere la borghesia mediante i voti della metà più uno degli elettori, e non vollero crederci quando dicemmo loro che se mai raggiunghessero la maggioranza in parlamento e volessero – tanto per fare delle ipotesi assurde – attuare il socialismo dal parlamento, ne sarebbero cacciati a calci nel sedere!

«Umanità Nova», 25 novembre 1922

Perché il fascismo vinse

La forza materiale può prevalere sulla forza morale, può anche distruggere la più raffinata civiltà se questa non sa difendersi con mezzi adatti contro i ritorni offensivi della barbarie.

Ogni bestia feroce può sbranare un galantuomo, fosse anche un genio, un Galileo o un Leonardo, se questi è tanto ingenuo da credere che può frenare la bestia mostrandole un'opera d'arte o annunciandole una scoperta scientifica.

Però la brutalità difficilmente trionfa, ed in tutti i casi i suoi successi non sono stati mai generali e duraturi, se non riesce ad ottenere un certo consenso morale, se gli uomini civili la riconoscono per quella che è, e se anche impotenti a debellarla ne rifuggono come da cosa immonda e ripugnante.

Il fascismo che compendia in sé tutta la reazione e richiama in vita tutta l'addormentata ferocia atavica, ha vinto perché ha avuto l'appoggio finanziario della borghesia grassa e l'aiuto materiale dei vari governi che se ne vollero servire contro l'incalzante minaccia proletaria; ha vinto perché ha trovato contro di sé una massa stanca, disillusa e fatta imbellè da una cinquantenaria propaganda parlamentaristica; ma soprattutto ha vinto perché le sue violenze e i suoi delitti hanno bensì provocato l'odio e lo spirito di vendetta degli offesi ma non hanno suscitato quella generale riprovazione, quella indignazione, quell'orrore morale che ci sembrava dovesse nascere spontaneamente in ogni animo gentile.

E purtroppo non vi potrà essere riscossa materiale se prima non v'è rivolta morale.

Diciamolo francamente, per quanto sia doloroso il constatarlo. Fascisti ve ne sono anche fuori del partito fascista, ve ne sono in tutte le classi ed in tutti i partiti: vi sono cioè dappertutto delle persone che pur non essendo fascisti, pur essendo anti-fascisti, hanno però l'anima fascista, lo stesso desiderio di sopraffazione che distingue i fascisti.

Ci accade, per esempio, d'incontrare degli uomini che si dicono e si credono rivoluzionari e magari anarchici i quali per risolvere una qualsiasi questione affermano con fiero cipiglio che agiranno *fascisticamente*, senza sapere, o sapendo troppo, che ciò significa attaccare, senza preoccupazione di giustizia, quando si è sicuri di non correr pericolo, o perché si è di molto il più forte, o perché si è armato contro un inerme, o perché si è in più contro uno solo, o perché si ha la protezione della forza pubblica, o perché si sa che il violentato ripugna alla denuncia – significa insomma agire da camorrista e da poliziotto. Purtroppo è vero, si può agire, spesso si agisce *fascisticamente* senza aver bisogno d'isciversi tra i fascisti: e non sono certamente coloro che così agiscono, o si propongono di agire *fascisticamente*, quelli che potranno provocare la rivolta morale, il senso di schifo che ucciderà il fascismo.

E non vediamo gli uomini della Confederazione, i D'Aragona, i Baldesi, i Colombino, ecc., leccare i piedi dei governanti fascisti, e poi continuare ad essere considerati, anche dagli avversari politici, quali galantuomini e quali gentiluomini?

Queste considerazioni, che del resto abbiamo fatte tante volte, ci sono rivenute alla mente leggendo un articolo di «L'Etruria Nuova» di Grosseto, che ci siamo meravigliati di vedere compiacentemente riprodotto da «La Voce Repubblicana» del 22 agosto. È un articolo del «suo valoroso direttore», il bravo Giuseppe Benci, il decano dei repubblicani della forte Maremma (tanto per servirci delle parole della «Voce») il quale a noi è sembrato un documento di bassezza morale, che spiega perché i fascisti hanno potuto fare in Maremma quello che hanno fatto.

Sono note le gesta brigantesche dei fascisti nella sventurata Maremma. Là, più che altrove, essi hanno sfogato le loro passioni malvagie. Dall'assassinio brutale alle bastonature a sangue, dagli incendi e dalle devastazioni fino alle tirannie minute, alle piccole vessazioni che umiliano, agli insulti che offendono il senso di dignità umana, tutto essi hanno commesso senza cono-

scere limite, senza rispettare nessuno di quei sentimenti che, nonché essere condizione di ogni vivere civile, sono la base stessa dell'umanità in quanto è distinta dalla più infima bestialità.

E quel fiero repubblicano di Maremma parla loro in tono dimesso e li tratta da «gente di fede» e mendica per i repubblicani la loro sopportazione e quasi la loro amicizia, adducendo i meriti patriottici dei repubblicani stessi.

Egli «ammette che il governo (*il governo fascista*) ha il diritto di garantirsi il libero svolgimento della sua azione» e lascia intendere che quando i repubblicani andranno al potere faranno su per giù la stessa cosa. E protesta che «nessuno potrà ammettere che da noi (a Grosseto) il partito repubblicano abbia con qualsiasi atto tentato di ostacolare l'esperienza della parte dominante» e si vanta di «non aver per nulla intralciata l'azione del governo ritraendosi perfino dalle lotte elettorali per attendere che l'esperimento si compia». Cioè attendere che si compia l'esperimento di dominazione su tutta Italia da parte di quella gente che ha straziato la sua Maremma.

Se lo stato d'animo di quel signor Benci corrispondesse allo stato d'animo dei repubblicani e la sorte del governo fascista dovesse dipendere da loro, avrebbe ragione Mussolini quando dice che resterà al potere trent'anni. Vi potrebbe restare anche trecento.

«Libero Accordo», 28 agosto 1923

Comunisti e fascisti

Non ci scandalizzano le violenze e pastette elettorali del fascismo. I lavoratori devono guardare in faccia la questione. La concezione comunista della tattica elettorale e parlamentare logicamente non esclude, neppure da parte nostra la... pastetta. Se potessimo fare *pastette* e fugare elettori avversari dalle urne, sarebbe confortante perché saremmo più vicini a poter spiegare forze mature per l'offensiva.

Così dice nell'«Unità» l'ingegnere Bordiga, che aspira ad essere il *Lenin*, in copia ridotta, dell'Italia comunista.

E questa è la ragione fondamentale per la quale il fascismo ha potuto trionfare e continua ancora ad imperversare.

È mancata – e non solamente fra quelli che si dicono comunisti – la rivolta morale contro l'abuso della forza brutale, contro il disprezzo della libertà e la dignità umana, che sono la caratteristica del movimento fascista.

Troppa gente, anche tra le vittime, ha pensato: noi faremmo lo stesso se ne avessimo la forza. E naturalmente molti di quelli che così hanno pensato si sono sentiti attirati dalla parte dove era, o sembrava essere, la forza.

Ma allora, se trionfassero i comunisti, che differenza vi sarebbe dal fascismo?

Gli stessi prepotenti, gli stessi teppisti, che ora picchiano e bruciano ed uccidono in nome dell'Italia grande accorrerebbero nelle file dei comunisti e picchierebbero, brucerebbero, ucciderebbero in nome del *proletariato*; e l'ingegnere Bordiga si troverebbe nella stessa posizione in cui pare si trovi Mussolini: dopo avere aizzata la belva per salir su, vorrebbe frenarla per evitare l'immane caduta a cui menano gli eccessi, e non potrebbe.

La rivoluzione dovrà esser fatta in nome della giustizia, della libertà, della solidarietà umana e procedere con metodi che s'inspirano alla giustizia, alla libertà ed alla solidarietà. Altrimenti non si farà che cadere da una tirannia in un'altra.

Avevamo già scritto questo commento alle linee di Bordiga, che traemmo da «La Giustizia» di Reggio Emilia, quando ci si dice che dal contesto dell'articolo di Bordiga quelle parole prendevano un altro significato.

Non abbiamo potuto procurarci il testo dell'articolo, ma lasciamo passare lo stesso il nostro commento, perché il senso di quelle parole ci pare troppo chiaro per potere arzigogolarci su.

Del resto se anche Bordiga non voleva dire precisamente

quello che ha detto, noi quelle cose, ed anche delle peggiori, ce le siamo intese dire personalmente da molti comunisti. È bene lo stile della setta.

«Pensiero e Volontà», 1° maggio 1924

Opinione popolare e delinquenza

Si suol dire che non tutti i mali vengono per nuocere. Ed il fascismo infatti, mentre è stato un deplorabile raccapricciante fenomeno di regresso morale e politico, ha pur servito a svelare dei germi di male che pre-esistevano in mezzo alla popolazione ed a far pensare agli opportuni rimedi. Da esso si possono cavare preziose lezioni che speriamo saranno messe a profitto in un prossimo avvenire.

Oggi vogliamo attirare l'attenzione sopra un effetto moralizzatore prodotto dal fascismo nei riguardi del concetto in cui sono tenuti dal popolo i delinquenti.

Naturalmente non consideriamo delinquenti, né delinquenti considera il popolo, tutti quelli che sono qualificati tali dalla legge, la quale mira soprattutto a garantire e perpetuare i privilegi delle classi dominanti. Ma, indipendentemente da quello che la legge prescrive, vi sono degli individui che per una ragione o per l'altra sono un pericolo per gli altri uomini e contro di cui tutti sentono la necessità di difendersi.

Per noi, delitto è ogni azione che tende ad aumentare volontariamente il dolore umano: è la violazione del diritto di tutti ad una uguale libertà ed al godimento del massimo possibile di beni morali e materiali.

Sappiamo che, anche definito così il delitto e per chi accetta questa definizione, resta sempre difficile determinare in concreto quali fatti sono delittuosi e quali no, poiché varie sono le opinioni degli uomini su ciò che è causa di dolore o di godi-

mento, su ciò che è bene e su ciò che è male, salvo che non si tratti di quei reati bestiali che offendono i sentimenti fondamentali dell'animo umano e sono perciò universalmente condannati. Però è indubitato che per le necessità della vita collettiva tale quale è determinata dalla storia passata e dalle circostanze attuali si costituisce in ogni società una certa morale, che riconosce a ciascuno dei determinati diritti la cui violazione, con la frode o con la violenza, è considerata delitto, e come tale è condannato e perseguitato dalla pubblica opinione.

Così, ciascuno sente la necessità di difendere l'integrità della sua persona, il rispetto della sua libertà, il godimento dei risultati della sua attività, e se non è capace di difendersi da sé e non sa o non può trovare la necessaria difesa nella solidarietà dei suoi uguali, si affida ad un governo, vale a dire ad «uomini d'armi» che gli fanno pagare una difesa spesso insufficiente od illusoria estorcendogli lavoro e togliendogli libertà.

Quando noi facciamo la critica dell'organizzazione coercitiva della società che si suole chiamare Stato e che si concreta nel governo con tutti i suoi organi, corpi legislativi, fisco, polizia, magistratura, forze armate, intesi a difendere gli interessi delle classi detentrici del potere e della ricchezza, e prospettiamo in sostituzione dello Stato la libera associazione fatta da tutti nell'interesse di tutti, l'obiezione principale che ci si oppone è sempre questa: chi garantirebbe l'ordine pubblico? come si farebbe a difendersi contro i delinquenti??

Facilmente ci accordano che in regime di libertà la produzione si svilupperebbe senza ostacoli e monopoli artificiali e che gli interessi contrastanti si armonizzerebbero per la buona volontà di tutti perché l'armonia sarebbe necessaria a tutti e ridonderebbe a vantaggio di ciascuno. Ma non sanno concepire come sarebbe possibile difendersi contro i delinquenti senza l'opera di un mastodontico organismo formato da professionisti della repressione, i quali possono essere più o meno atti al loro mestiere di sgherri, ma non sanno e non vogliono, per capacità

e per interesse, scoprire ed eliminare le cause del delitto, il che sarebbe la cosa che importa di più. Vi è anche tutta una scuola di economisti e sociologi borghesi la quale riconosce che l'intervento del governo è nocivo alla vita ed allo sviluppo della società, inneggia alla libertà quale fattore di progresso, di giustizia, di benessere per tutti, e vorrebbe riservare al governo le sole funzioni di polizia, cioè la difesa dell'ordine pubblico contro i delinquenti – senza poi accorgersi, o senza dire, che quelle funzioni repressive servono a sopprimere la libertà e rendere ogni governo sempre più oppressivo e tirannico.

Dunque, in odio al delitto e per la paura di esso, la massa della popolazione accetta e sopporta qualsiasi governo. Ma poi, per una singolare ma spiegabile contraddizione, in odio al governo sopporta ed aiuta i delinquenti.

Coloro stessi che pensano che se non vi fosse governo e polizia si cadrebbe in balia della delinquenza, per l'odio che il governo provoca con le sue vessazioni, prepotenze, abusi, ecc., sentono simpatia per tutti coloro che sono in lotta con la polizia, anche quando le ragioni della lotta siano degli atti anti-sociali da tutti riprovati.

Nel delinquente vi è sempre un ribelle contro la legge e contro l'autorità, e questo lo rende simpatico a coloro che per altre ragioni soffrono della legge e dell'autorità.

Prendete il peggiore dei violenti, che abusa della sua forza fisica e di una specie di coraggio brutale che lo rende indifferente o inconscio dei pericoli, e s'impone agli altri, li sfrutta, li umilia. Egli dovrebbe essere malvisto, sfuggito, disprezzato, anche se temuto, ed allora per l'istinto sociale che è in tutti e per il bisogno di stima e di affetti che sente anche il più depravato degli uomini egli si frenerebbe, si correggerebbe e tratterebbe bene per avere il diritto di essere ben trattato. Ma egli si trova in conflitto con la polizia, è temuto dai poliziotti, che qualche volta riesce a bastonare, ed eccolo perciò cinto di un'aureola di gloria, ammirato dalle stesse sue vittime.

Cosicché avviene che mentre la polizia si sforza – o dovrebbe sforzarsi – di prevenire e reprimere i delitti, d'altra parte essa tende a distruggere quella ripugnanza pubblica al delitto, quell'isolamento morale del delinquente che sarebbe la forza moralizzatrice più efficace, e nello stesso tempo più umana, contro la delinquenza. E più un governo è tirannico, più la polizia è persecutrice e vessatoria e più aumenta il mantengolismo, la complicità tra il pubblico ed i delinquenti.

Ma il fascismo sta cambiando tutto questo.

Ora, in generale, il delinquente non è più in lotta con la polizia: esso è sostenuto dal governo e lo sostiene. Colui che ieri era perseguitato, sottoposto a vigilanza speciale, esposto tutti i momenti ad andare in prigione, perquisito continuamente in casa e nella persona, oggi va ostentatamente armato, perquisisce i galantuomini, commette ogni sorta di violenze... e poi, se non le ha ammazzate, consegna le sue vittime ai poliziotti ed ai giudici ufficiali.

Certo, il fenomeno non è completamente nuovo. I casi di complicità e di mutuo appoggio tra malfattori e poliziotti sono sempre stati abbondanti. Senza ricorrere ad esempi storici e limitandoci a fatti contemporanei, basta citare la mafia e la camorra, che sono riuscite a sopravvivere perché hanno fatto e fanno il doppio gioco di ribelli da un lato e di strumenti governativi dall'altro: ladri ed omicidiari per conto loro, agenti elettorali, «mazzieri» e delatori per conto del governo. Però si è sempre trattato di una complicità parziale, nascosta, sconfessata, la quale ha lasciato purtroppo ai camorristi ed ai mafiosi la nomea di ribelli, di nemici della polizia e delle spie, che li fa sopportare ed in certi strati sociali anche ammirare.

Col fascismo ogni ipocrisia, ogni tergiversazione è bandita: il buon fascista bastona, incendia, ricatta, ammazza apertamente, e si vanta ed è organo e sostegno del governo.

Non v'è più equivoco.

La gente capisce ora che violenza è autorità, è governo, è tirannia, e che è cosa puramente accidentale il fatto che il violento è a volta a volta amico o nemico del poliziotto, poiché il fondo morale dei due è uguale. Ed oggi accade infatti che i violenti, anche se non sono fascisti, quando commettono una prepotenza si vantano di agire *fascisticamente*.

Nel prossimo avvenire, e per lungo tempo, i violenti saranno chiamati *fascisti*, e questo sarà la condanna popolare che li indurrà, speriamo, a vivere da uomini civili, impiegando ad opere buone la loro forza ed il loro coraggio, se saranno davvero forti e coraggiosi e non già poveri detriti umani che abusano dell'impunità assicurata loro dalla polizia.

Forse anche la parola *fascista* resterà definitivamente nella lingua nel senso di prepotente senza scrupoli morali, come in altro senso vi è restata la parola gesuita.

«Pensiero e Volontà», 15 agosto 1924

L'assassinio di Giacomo Matteotti

Il nostro ultimo numero era già in macchina quando si seppe dell'assassinio di Giacomo Matteotti, e perciò non potemmo parlarne.

Ma quelle sono cose che non si scordano: e noi siamo oggi, come lo eravamo ieri e come lo saremo domani, tutti compresi di sdegno e di orrore per l'atroce delitto.

Vada alla dolorante famiglia del martire l'espressione del nostro dolore, e vada ai suoi amici e compagni di fede l'assicurazione che le differenze di idee che ci dividono non attenuano per nulla la nostra simpatia per il luttuoso avvenimento.

Purtroppo il martirio inflitto al Matteotti da vili sicari di più vili mandanti non è il solo, e forse non il peggiore, dei delitti di cui si è macchiato il fascismo. Roccastrada, Torino, Spezia,

Reggio Emilia, Pisa... tutta una litania di stragi! Cento e mille città e borgate d'Italia hanno visto le gesta di questa masnada di delinquenti, che con la protezione attiva o passiva del governo, hanno devastato, tiranneggiato, ucciso, senza ritegno alcuno, a sfogo di brutale malvagità, in servizio di loschi interessi, per avidità di denaro e di bassi piaceri.

E noi pensiamo, non senza un senso di vergogna quale uomini e quale italiani, a questo fatto terribile di un Paese di quaranta milioni, con una storia ricca di glorie e di eroismi, che in pieno secolo ventesimo si è sottoposto per lunghi e lunghi mesi ad un simile regime.

Ma il delitto Matteotti, sia per la posizione ed i meriti dell'uomo, sia per le circostanze ed il momento in cui è avvenuto, ha commosso profondamente l'animo popolare e può essere la goccia che fa traboccare il vaso ricolmo. E lo sarà, se solamente le opposizioni sapranno isolare il governo, negandosi ad ogni contatto, ad ogni concorso positivo e negativo.

Col governo fascista non si tratta.

Non è questione di politica, ma di morale!

«Pensiero e Volontà», 1° luglio 1924

titoli affini dal catalogo elèuthera

Michail Bakunin
La libertà degli uguali

Michail Bakunin
Viaggio in Italia

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà

Amedeo Bertolo
Anarchici e orgogliosi di esserlo

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà

Albert Camus
Mi rivolto dunque siamo

Manuel Castells, Tomás Ibáñez
Dialogo su anarchia e libertà nell'era digitale

Eduardo Colombo
Lo spazio politico dell'anarchia

Voltaire De Cleyre
Un'anarchica americana

Jean-Marc Delpech
Rubare per l'anarchia

Jacques Ellul
Anarchia e cristianesimo

Vittorio Giacopini
Non ho bisogno di stare tranquillo

Paul Goodman
Individuo e comunità

David Graeber
Frammenti di antropologia anarchica

Pëtr Kropotkin
Campi, fabbriche, officine

Pëtr Kropotkin
Scienza e anarchia

Gustav Landauer
La comunità anarchica

Erich Mühsam
Dal cabaret alle barricate

Paolo Pasi
Ho ucciso un principio

Salvo Vaccaro (cur.)
Pensare altrimenti
anarchismo e filosofia radicale del Novecento

Salvo Vaccaro (cur.)
Agire altrimenti
anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo

Colin Ward
L'anarchia, un approccio essenziale

Finito di stampare nel mese di febbraio 2018
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano