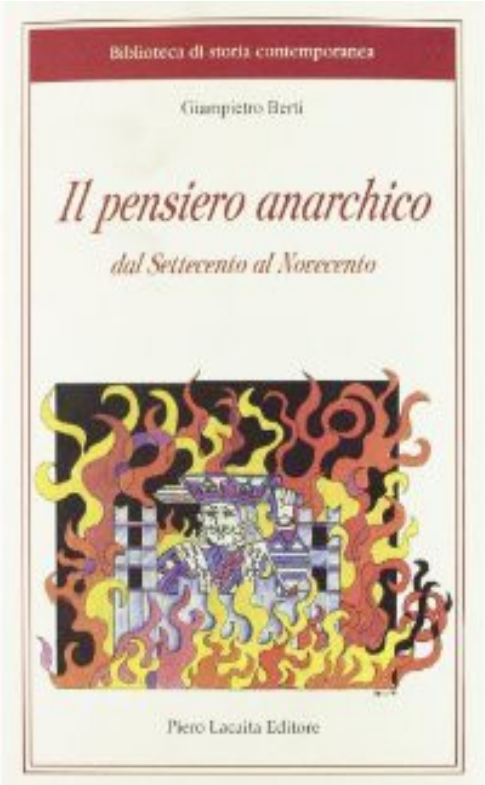
Giampietro Berti.
IL PENSIERO ANARCHICO
DAL SETTECENTO AL NOVECENTO.
Quarto e ultimo volume



Piero Lacaita Editore - Manduria-Bari-Roma 1998.
(Sede legale: Manduria - Vico degli Albanesi, 4 - Tel.-Fax 099/9711124).

"Biblioteca di storia contemporanea", collana diretta da Antonio e Gianni Donno.

INDICE DEL VOLUME.

Cap. 15. Mistica e metafisica della rivoluzione: Gustav Landauer.
La rivoluzione tra topia e utopia.
La rivoluzione come memoria profetica.
Rivoluzione contro secolarizzazione.
Note al cap. 15.

Cap. 16. La dimensione "liberal" dell'individualismo anarchico: Benjamin R. Tucher.
Individuo e società.
Individuo e Stato.
Individuo, proprietà e mercato.
Individuo e trasformazione sociale.
Note al cap. 16.

Cap. 17. Individualismo ed «esistenzialismo»: E. Armand.
L'«immediatezza» della concezione individualista.
L'individualista contro l'autorità.
L'etica individualista: vivere per vivere.
L'associazione degli individualisti.
Note al cap. 17.

Cap. 18. Anarchismo sindacalismo anarcosindacalismo.
Il groviglio teorico del sindacalismo.
Il sindacalismo si rivela: Sorel e i soreliani.
Il sindacalismo come traduzione di massa dell'anarchismo.
Note al cap. 18.

Cap. 19. Dal sindacalismo anarchico all'anarchismo puro: Armando Borghi.
La dimensione biografica del pensiero borghiano.
La rivoluzione come destino storico dell'anarchismo.
Note al cap. 19.

Cap. 20. La rivoluzione spagnola e il paradigma del potere.
La valenza «transtorica» della rivoluzione spagnola.
La mancanza di una scienza della politica.
Note al cap. 20.

Cap. 21. Il problema del revisionismo: Camillo Berneri.
Berneri e il movimento anarchico italiano.
L'impatto della rivoluzione d'Ottobre.
Contro l'unicismo dottrinario.
L'autonomia della morale.
Una formulazione anarchica per la fase di transizione.
Ancora sul protagonismo del movimento anarchico.
Il problema dell'astensionismo elettorale.
Sulla convergenza dei totalitarismi: la natura del fascismo e del comunismo.
La natura dell'anarchismo e le possibile alleanze del movimento anarchico.
L'anarchismo e le forze storiche reali.
L'esperienza spagnola.
Il destino storico dell'anarchismo.
Note al cap. 21.

Cap. 22. Sulla matrice liberale dell'anarchismo: Rudolf Rocher.
Potere e cultura.
La volontà di potenza.
Stato e nazione.
Liberalismo e democrazia.
Le origini della democrazia totalitaria.
La comune radice totalitaria del comunismo e del fascismo.
L'anarchismo come sviluppo storico del liberalismo.
Note al cap. 22.

Sezione quarta: ANARCHISMO SOCIALISMO LIBERALSOCIALISMO.

Cap. 23. Un precursore del lib-lab: Francesco Saverio Merlino.
Un incrocio ideologico del socialismo.
Il socialismo come valore e come dottrina.
La scuola dell'esperienza.
Pluralismo sociale e pluralismo politico.
Il «riformismo rivoluzionario»
Il socialismo liberale.
Il valore e il mercato.
Note al cap. 23.

Cap. 24. Andrea Caffi tra socialismo e anarchismo.
Il crollo della civiltà liberale.
Dal liberalismo al totalitarismo.
L'etica contro la politica: le ragioni della non violenza.
Cultura, «società», socievolezza.
Note al cap. 24.

Cap. 25. Tra marxismo, anarchismo e liberalsocialismo: Bruno Rizzi.
Il mercato come centralità dell'economico.
Gli archetipi politici dei modi di produzione.
Note al cap. 25.

Capitolo quindicesimo.
MISTICA E METAFISICA DELLA RIVOLUZIONE:
GUSTAV LANDAUER.

LA RIVOLUZIONE TRA TOPIA E UTOPIA.

Gran parte del pensiero anarchico 'classico, di matrice soprattutto socialista, ha sempre concepito la rivoluzione quale momento indispensabile per delineare il passaggio dalla società del dominio alla società della libertà. Sebbene vi siano state a questo proposito molte interpretazioni, un elemento comune le ha unite. Esso è consistito nel pensare l'atto rivoluzionario quale evento descrivibile e praticabile che ad un certo momento accade in un determinato spazio ed entro un determinato tempo. In generale, la rivoluzione è stata concepita come rottura traumatica dell'esistente e come emergenza di una nuova orientazione socio-politica e socio-economica proveniente dal 'basso. Attraverso tale passaggio si è pensato di dar vita ad una trasformazione radicale della società creando nuove forme di convivenza rispetto alle precedenti.
Nel concetto di rivoluzione di Landauer (1) avviene invece qualcosa di diverso perché questa rivoluzione esiste non come elemento concreto, vale a dire come realtà verificabile e analizzabile, ma come "principio perenne" della vita storica degli uomini. E' legittimo parlare perciò di "mistica e metafisica della rivoluzione" perché, sebbene la rivoluzione risulti sempre presente in tutto il suo pensiero, alla fine non appare mai specificamente come momento individuabile. Anzi, la sua esistenza è data proprio dalla sua assenza, o meglio dall'assenza della sua fenomenologia particolare. In altri termini, essa c'è come soffio di vita storica, non però come forma identificabile dell'evoluzione umana. Si possono osservare tante rivoluzioni, ma non afferrare la Rivoluzione.
Il punto di partenza decisivo per capire il pensiero landaueriano è questo: l'importanza assegnata alla presenza della religione nella storia del mondo. Naturalmente non una religione rivelata e positiva, ma un sentire religioso che può essere definito così: tutta la storia umana è continua ricerca di una identità universale in grado di dare senso ultimo al vivere e all'agire degli individui. La storia si specifica nel tentativo inesausto di trovare la "vera formula" dell'esistenza della società. Poiché nella sua ultima essenza questa verità è irraggiungibile, allora gli uomini sono condannati a non trovare mai pace e definizione sociale. In altri termini, la storia umana è destinata a ricercare all'infinito questa identità introvabile e dunque ad attivare continuamente un impulso rivoluzionario.
L'anima che muove il lavorio incessante di questa ricerca è chiamata infatti da Landauer rivoluzione. La valenza fortemente anarchica della rivoluzione è data dal fatto che la spinta verso la "vera comunità" proviene, per l'anarchico tedesco, dalla critica radicale al principio informatore dell'esistente, il dominio. La vera comunità è perciò la verità dell'uomo e questa verità consiste nel porre tutti gli esseri umani in una relazione intrinseca fra loro, che può esistere solo laddove vi è assenza di autorità.
La rivoluzione non può essere oggetto di trattazione scientifica perché il suo campo d'azione è la storia, anzi il mutamento nella storia. Il senso ultimo del procedere storico

consiste nella creazione continua di entità astratte che, considerate nella loro globalità, costituiscono l'insieme della civiltà umana. Grandi entità non sono soltanto la Chiesa, lo Stato, le molteplici istituzioni politiche, sociali ed economiche; grandi entità sono pure le forme riassuntive e generali che regolano simbolicamente la vita degli individui: linguaggio, usi, costumi, etica pubblica e privata, sfruttamento delle risorse e forme economiche di scambio, cultura, arte e tutto ciò che presiede all'immagine che l'uomo dà di se stesso. L'uomo non può vivere senza queste trasfigurazioni codificate, e tuttavia, una volta che queste si sono cristallizzate, diventano realtà autonome rispondenti ad una propria logica. Perdono l'"élan vital" che le aveva fatte nascere e crescere, smettono di essere parte della pulsione viva della società, si irrigidiscono in forme chiuse e sorde alla spinta che proviene dal basso. In altri termini, subiscono un processo alienante ed entrano in una relativa «stabilità autoritaria». La rivoluzione si pone contro tale stabilità e dunque, in questo senso, nella sua vera natura, essa è avversa al principio di istituzionalizzazione.
Secondo Landauer l'insieme di queste entità consolidate, che formano la trama della civiltà umana codificatasi in una stabilità autoritaria, deve essere definito «topia», vale a dire "luogo" fisicamente identificabile della pulsione umana fattasi storia attraverso l'insieme alienante delle sue forme generali e riassuntive. Tutto ciò che esiste è topia, intesa come realtà politica, sociale, economica, culturale. Insomma l'esistente, codificato in tutte le sue infinite e svariate forme, è topia. La vita, dispiegatasi lungo il corso infinito del tempo, non può non dar forma a questa sintesi topica, unico modo perché gli uomini possano vivere insieme; e tuttavia tale alienazione mette a sua volta in moto un processo di disintegrazione, per cui si può dire che «la relativa stabilità della topia si muta gradualmente fino a raggiungere il punto di equilibrio instabile» (2), cioè fino a concretizzarsi in un'altra topia. Il passaggio da una topia ad un'altra topia avviene attraverso l'utopia, vale a dire in un momento di rifiuto dell'esistente e in una tensione 'trasfigurata del reale, che tende a portare gli uomini a pensare qualcosa che al momento non esiste. Il che significa, in altri termini, affermare che la realtà ad un certo momento tende a subire una sorta di disintegrazione e a ricomporsi in un'altra forma.
La natura dell'utopia consiste nel fatto che essa non appartiene «all'ambito della convivenza, ma a quello della vita individuale» (3) Precisamente è una «mescolanza di aspirazioni individuali e di tendenze della volontà che si manifestano nella forma dell'esaltazione ispirata, che si uniscono e organizzano in una totalità e in una forma di convivenza, nella tendenza cioè a dare forma ad una topia che funzioni senza intoppi, che non racchiuda più in sé niente di dannoso e di ingiusto» (4) L'utopia è quindi «la totalità delle aspirazioni distillata nella sua purezza, aspirazioni che in nessun caso portano al loro fine, ma sempre ad una nuova topia» (5)
Come si vede, per Landauer vi è un'equivalenza tra vita personale, aspirazioni individuali e utopia. In conclusione, l'utopia è uno stato d'animo individuale che si manifesta come inquietudine e insoddisfazione verso l'esistente, come volontà e ricerca di un totalmente altro che plachi l'ansia di assoluto che attraversa senza posa l'animo umano. Intesa quale «esaltazione ispirata», l'utopia è una forma palese del sentire religioso. Nel senso landaueriano del termine, essa non è dunque un progetto sociale definibile, un concetto razionale della convivenza umana, una delineazione descrivibile della società futura; è, piuttosto, inesausta e segreta spinta che nasce dall'insoddisfazione verso le forme

concrete e reali a cui essa stessa ha dato luogo quando si è trasformata in topia. Se ne deduce così che "la natura dell'utopia non è diversa da quella della topia". Infatti «all'utopia segue una topia, che si differenzia dalla precedente topia in alcuni punti essenziali, ma che è però una topia». Insomma «a ogni topia segue un'utopia, e a questa una nuova utopia, e via di seguito». «Le topie e le utopie sono uguali in numero tra loro» (6).

A questo punto è lecito domandarsi dove va collocata la rivoluzione e in che consista la differenza tra questa e la topia-utopia-topia. Per Landauer la risposta è chiara: «chiamiamo rivoluzione quell'intervallo di tempo in cui la vecchia topia non è più e la nuova non è ancora consolidata. La rivoluzione è dunque la via da una topia ad un'altra, da una relativa stabilità [...] a un'altra stabilità relativa» (7). E ancora: la rivoluzione «è soltanto l'epoca di transizione da una topia all'altra, o in altri termini, il confine tra due topie» (8). «Se chiamiamo A, B, C, eccetera le topie e a, b, c, eccetera le utopie, vediamo che la via della storia di una comunità va da A a B passando per a, e poi da B a C passando per b, e a D passando per c e così via» (9). Intesa così la rivoluzione si presenta come l'espressione epifenonemica dell'infinita processualità topia-utopia-topia. Costituisce il tramite dinamico da una topia ad un'altra topia e dunque sembra che non vi sia alcuna differenza tra essa e l'utopia.

Se non che, mentre il rapporto tra topia e utopia si misura nella diversa stabilità relativa a cui di volta in volta questa coppia da luogo, il rapporto tra la stessa rivoluzione e la topia-utopia-topia si misura come "scarto ontologico tra principio e forma" «La rivoluzione non è un periodo di tempo o un limite, ma un principio che progredisce sempre oltre al di là di un ampio spazio di tempo (le topie)» (10) Non bisogna infatti dimenticare che la topia, cioè una istituzionalizzazione autoritaria, era in precedenza un'utopia, vale a dire un'insoddisfazione contro un'altrettanto precedente istituzionalizzazione dominante (per cui non si esce mai dalla dialettica circolare tra l'istituente e l'istituito) Mentre l'utopia è destinata a diventare una topia, la rivoluzione è tesa a insufflare la rivolta permanente contro la stabilizzazione, cioè contro il principio di stabilità. "L'utopia si erge contro una stabilità relativa, la rivoluzione contro la stabilità in quanto tale". La rivoluzione è l'essere della storia che si dà nelle infinite forme specifiche della catena processuale topia-utopia-topia. L'utopia, il cui inevitabile destino è la topia, è creatrice infatti delle grandi entità generali che sostanziano la storia umana, la quale è il continuo divenire dell'essere che da luogo, appunto, alle sue costruzioni. Così «si parla di medioevo o di età moderna, di Stato e società, del popolo francese o tedesco, come fossero cose o entità» (11). Queste costruzioni ausiliarie della storia «sono [...] organismi di ordine superiore» (12).

La rivoluzione, al contrario, partecipa al divenire storico come spirito volto a «frantumare le forme globali, le entità mitizzate, per mezzo dell'individuazione» Perciò si può parlare anche di rivoluzione «dal punto di vista della psicologia sociale» (13), vale a dire come rappresentazione poetica dell'immaginario collettivo teso alla destrutturazione antiautoritaria dell'esistente. «La decapitazione di Carlo Primo e la presa della Bastiglia erano psicologia sociale applicata; e ogni ricerca e analisi di formazioni sacre e di entità superindividuali è rivoluzionaria» (14). La rivoluzione, la creazione impossibile della "vera comunità umana", è «la forma ultima della storia», una psicologia sociale che scompone le costruzioni ausiliarie della memoria «nelle relazioni

elementari dell'uomo con l'uomo» (15). Anche se assume la forma specifica di un'insorgenza collettiva, il suo spirito è sempre individuale perché appartiene al rapporto che lega ogni essere umano alla storia intesa come un tutto permanente dilatato all'infinito. Essa ricerca la vera comunità, un "corpus mysticum (in unum)", però tale forma sociale è concepita nella sua ultima essenza, come relazione elementare dell'uomo con l'uomo, unico modo perché non si ricostituisca il processo alienante di nuove entità mitizzate.

LA RIVOLUZIONE COME MEMORIA PROFETICA.

Da quanto abbiamo detto sin qui, si vede come la filosofia landaueriana della storia non sia dominata dal concetto razionale di un principio e di una fine, e dunque da una visione implicitamente teleologica. Essa afferma che una simile idea è sempre pervasa da una premessa dicotomica, sia essa rinvenibile nella problematica del "Contrat social" di Rousseau (natura e società), oppure nell'evoluzionismo darwiniano (dalla natura alla società), oppure, ancora, dalla contrapposizione tra "nomos" e "physis". Questo paradigma lacera la profonda unità che costituisce invece il nucleo ultimo della storia umana. Per Landauer, l'inizio della storia dell'uomo non può essere compreso scientificamente perché si tratta di «qualcosa di indeterminato e di fluttuante, che dobbiamo lasciar riposare in se stesso» (16). Ecco perché la storia non ha nulla a che fare con il tempo, con la sua quantificazione misurabile. L'anarchico tedesco afferma che è impossibile dare un inizio alla catena processuale fornita dalla coppia topia-utopia, e che perciò non ha senso domandarsi se «dobbiamo porre al principio della storia dell'uomo il pensiero rivoluzionario o la società» (17). Prendendo l'alfabeto per analogia, non si deve partire da A e poi passare a B, ma scegliere un punto a caso e dire che si va sempre «da M a N attraverso m, a O attraverso n, e a P attraverso o» (18).
Come si vede, l'alterità tra storia e tempo è qui fondamentale perché rivela la natura profondamente religiosa del pensiero landaueriano e perché è proprio questa scansione a mostrare la perfetta identità tra l'idea di rivoluzione e l'idea di "vera comunità" Viene confermato quanto accennavamo all'inizio: la rivoluzione non può emergere ad un certo momento della storia perché è essa stessa il principio della storia. La rivoluzione c'è sempre e si dà come spirito che ricerca continuamente se stesso attraverso l'impossibile realizzazione della vera socialità umana, anche se è proprio la ricerca dell'impossibile che crea la realtà storica. Inequivocabile è infatti l'affermazione secondo cui «la rivoluzione non raggiunge mai il suo fine, piuttosto è fine a se stessa in vista di un rinnovamento dello spirito» (19). La rivoluzione non è qualcosa che si esprime quale necessità economica, sociale o politica di un determinato sviluppo umano, non è un punto specifico del divenire perché non appartiene alla sua concretizzazione particolare. E', invece, l'attività inesausta di un'identità spezzata che all'infinito tenta la sua autentica ricomposizione. Essa «è un bagno di spirito per l'uomo», la sua «rigenerazione» (20). In questo senso il tempo rappresenta soltanto l'epifania della storia umana perché non spezza, né altera la sua profonda unità. Questa esclude che nel corso del tempo l'uomo muti la sua interna struttura ontologica. E come il tempo non può mutare l'uomo, così lo spazio può modificarne solo le forme perché «la natura dell'uomo è sino in fondo la

stessa» (21). Nel concetto di immutabilità della natura umana, testimoniata proprio dalla perenne tensione alla rivoluzione, Landauer esprime la sua più profonda dimensione religiosa. Viene infatti specificato che ciò che costituisce l'unità dell'uomo è un elemento invisibile, un principio formale, «"coscientia et causa sui", memoria: l'"Archeus" che dà forma a lui, a se stesso, a questo microcosmo, a questa unità di infinità, a questo "Weltgeist"» (22). La storia è tutta presente in ogni momento a se stessa perché nessuna lontananza temporale può spezzare la continuità dello spirito del mondo che, senza soluzione di continuità, lega il passato al futuro. «Non c'è nessuna differenza e distacco tra gli antenati, che io sono, e gli antenati che io ho, e il mondo che mi circonda, da cui io divengo; e tra i posteri che io sono, e i posteri che io ho, e il mondo che mi circonda, da cui divengo» (23). Grazie a questa continuità, a questo spirito comune, a questa memoria perenne, a questo archetipo immutabile è possibile concepire la rivoluzione non come un semplice rivolgimento politico, sociale o economico, ma come momento di identificazione globale dell'umanità che tenta di ritrovare se stessa. La rivoluzione infatti «si riferisce alla conoscenza umana nella sua totalità» (24) perché «lo spirito vive solo nella rivoluzione e dopo di essa già non vive più» (25).

In questo senso il rapporto tra utopia e rivoluzione ritorna qui come relazione di una parte con il tutto. La rivoluzione, intesa come spirito che riaccende continuamente la memoria egualitaria e libertaria dell'umanità, è contemporaneamente un balzo in avanti e un ritorno all'indietro perché sempre «in tutta la storia il passato, richiamato alla memoria, viene trasformato in presente [e] ogni sguardo gettato sul passato o sul presente di raggruppamenti umani è un fare e un costruire nel futuro» (26); perciò «ogni utopia cela in sé, potente, il momento dell'entusiastico ricordo di tutte le precedenti utopie conosciute» (27) e questo «complesso di ricordi, volontà e sentimento [...] è incline a indicare con un nome: rivoluzione» (28).

La rivoluzione, quindi, non è una deviazione cosciente e volontaria del percorso storico (una sua fuoriuscita), non è un irreversibile passaggio dal male al bene che allontana da sé un passato di miseria e di barbarie. In altri termini, non è "contro" la storia. Non a caso, Landauer è avverso al mito della perfettibilità. Ritiene assurda ogni ipotesi che contempli una concezione storica intesa quale «progresso ciclico e costante»perché «non c'è un progresso dell'uomo nella sua totalità, ma c'è [solo] la morte di determinate culture» (29). Sotto questo profilo, egli si pone in modo completamente opposto a tutta la tradizione anarchica. La sua rivoluzione, infatti, è "nella" storia, anzi è una sorta di 'eterno ritorno, dato che, a suo giudizio, essa finisce «per ripetere lo stesso contenuto». Il socialismo, infatti, «non è un'invenzione del nuovo, ma una scoperta di quanto è esistente» (30). Alla fine si concretizza nell'immutabile domanda di un 'totalmente altro, che nella sua ultima essenza è sempre rimasto sotteso e si è sempre ripetuto in tutto il corso della storia umana. Insomma per l'anarchico tedesco la rivoluzione operaia del ventesimo secolo non è molto diversa dalla rivoluzione contadina dell'epoca della Riforma: sono forme diverse di una medesima istanza spirituale volta a ritrovare lo spirito comune della vera socialità umana.

La rivoluzione, intesa come "prophetic memory", inserisce un discorso sulla storia che sembra quasi avere accenti crociani (la storia è sempre storia contemporanea) e vichiani ("verum ipsum factum)" Landauer afferma infatti che «la nostra memoria storica

dipende, assai più che dagli accidenti della tradizione e della conservazione esterne, dal nostro interesse. Conosciamo del passato solo il nostro passato; di ciò che è stato comprendiamo solo quello che in qualche modo ci interessa; comprendiamo ciò che è stato solo così come siamo; lo comprendiamo come la nostra vita» (31). Vi sono infatti due tipi di passato, quello presente nella nostra realtà, nella nostra natura e nella nostra persona e quello che è giunto a noi nel racconto dei nostri avi e che ha l'apparenza dell'immobilità perché, divenuto immagine, non è più vita, per cui «si potrebbe quasi dire: gli elementi del passato li abbiamo in noi, gli escrementi del passato li scorgiamo dentro di noi» (32). Per Landauer «tutto ciò che avviene in ogni momento è il passato. Io non dico che sia effetto del passato: dico che è il passato. Il passato che è vivente in noi precipita ogni momento nel futuro» (33). In altri termini il passato non è qualcosa di compiuto, ma qualcosa in continuo divenire, tanto è vero che muta con il mutare delle sue interpretazioni contemporanee.
Di qui il rifiuto della periodizzazione classica (età antica, medioevale e moderna) perché implica una concezione 'gerarchica dello svolgimento umano. Presuppone infatti che ogni epoca "superi" quella precedente e che in questo superamento si manifesti una sorta di svolgimento evolutivo dello spirito umano, delineando perciò, ancora una volta, un'idea di progresso. A questa periodizzazione, l'anarchico tedesco contrappone una ripartizione 'egualitaria, secondo la quale la storia deve essere divisa in straniera, vicina, propria. Straniera è quella degli assiri, persiani, egiziani, cinesi, indiani, la cui connessione rispetto a noi è ignota. La storia vicina è quella degli ebrei, dei greci e dei romani, che però non sono i padri della storia contemporanea, mentre quest'ultima, la storia propria, è strettamente collegata con i popoli della cristianità, la cui massima espressione può essere identificata senz'altro nel medioevo (34).

RIVOLUZIONE CONTRO SECOLARIZZAZIONE.

La dimensione profondamente religiosa della rivoluzione landaueriana si manifesta in modo più completo nell'interpretazione della storia moderna, dalla Riforma in poi. Qui si può osservare il distacco, veramente enorme, che separa Landauer dalla 'tradizionale concezione anarchica della storia. Egli infatti non pone la rivoluzione come il punto più alto della secolarizzazione iniziata con la frattura del mondo cristiano, "ma concepisce la rivoluzione stessa proprio come una risposta-rigetto rispetto a questa fase storica". La rivoluzione non è l'approdo ineluttabile dell'ateizzazione del mondo, ma il rifiuto di tale processo; anzi, a dir meglio, è la reazione agli effetti disgregatori e anomici posti in essere dall'età moderna. Per l'anarchico tedesco, che sotto questo profilo segue in parte Kropotkin, il passaggio tragico e fondamentale dal medioevo al Rinascimento consiste nell'abbandono del sentimento comunitario espresso dal cristianesimo. Mentre l'età medievale rappresenta «il principio della stratificazione, reso possibile dallo spirito che unisce, lo spirito comune», l'epoca successiva si caratterizza per l'opposto, l'assenza, appunto, di questo spirito, quindi «un'epoca di violenza, di individualismo e di atomizzazione» nella quale le masse popolari «prive di radici», sono «diventate polvere» (35). Questa perdita dello spirito comune è dovuta all'esaurirsi della vera religiosità cristiana grazie alla quale per secoli l'umanità aveva potuto godere di una spontanea

coesione comunitaria.
La secolarizzazione innescata dalla Riforma e proseguita fino alla rivoluzione «francese costituisce, quasi senza soluzione di continuità, un'età globalmente rivoluzionaria: Lutero, la rivolta dei contadini, le due rivoluzioni inglesi, la rivoluzione americana e, infine, il grande evento dell'89 (i cui successivi contraccolpi sono rappresentati dal '48 e dalla Comune di Parigi) testimoniano la presenza costante di una domanda comunitaria che si esprime quale rifiuto della progressiva dissoluzione di senso iniziata proprio da questa intera fase storica: la tensione verso la rivoluzione produce una critica continua dell'esistente e nello stesso tempo l'esigenza di un suo superamento, e quindi un travaglio incessante che non trova pace nella catena processuale topia-utopia-topia (36) Così, ritornando allo schema che definisce A B C le topie e a b c le utopie, potremmo vedere che la via che va da A a B passando per a, e poi da B a C passando per b, e a D passando per c rapporta, ad esempio, la rivoluzione di Cromwell rispetto alla rivolta dei contadini del secolo precedente mentre questo radicalismo puritano, il cui esito istituzionale è dato dalla 'gloriosa rivoluzione dell'88, risulta poi cristallizzato in una topia rispetto alla successiva rivoluzione americana che sfocia nell'indipendenza degli Stati Uniti d'America (37) Sia come sia, la svolta epocale prodotta dalla Riforma porta un segno ben preciso: la nascita dello Stato moderno. Questo sorge a seguito della rottura del mondo cristiano, nel senso che sostituisce con la sua fittizia socialità lo spirito comunitario precedente che non conosceva la distinzione tra sfera laica e religiosa (38). In altri termini, è una creazione destinata a non soddisfare l'istanza comunitaria che sale dal basso e che attraversa tutta l'età moderna. Di qui, appunto, il ciclo ininterrotto delle rivoluzioni iniziato con il Cinquecento. In tal modo l'anarchico tedesco coglie un aspetto decisivo della modernità: "l'emergere della fede politica come surrogato della fede religiosa" (39). Se non che tale surrogato, per la sua strutturale incompiutezza e contraddittorietà dovuta alla sua forma istituzionale, lo Stato, è sottoposto ad un'incessante contestazione perché non può soddisfare la domanda ultima della religiosità stessa: il bisogno dell'assoluto. Scaturisce da ciò l'inesausto e duplice ciclo rivoluzionario. Da un lato è una rivoluzione "dello" Stato, nel senso che viene sempre più delineandosi una visione spirituale che vuole la forma statale simbolizzata in una forma impersonale (e questo spiega il tentativo di passare dalla concezione monarchica e assolutistica alla concezione repubblicana e democratica) (40); dall'altro è una rivoluzione "contro" lo Stato perché questa stessa autocoscienza, che 'iavora lo Stato al suo interno, provoca un divario incolmabile tra il politico e il sociale (41). Infatti il politico, spiritualizzandosi nella pura forma impersonale dello Stato, dà vita alla radicale contrapposizione con il sociale, che risponde con più efficacia a quella domanda comunitaria cui si era tentato di dar vita con la forma Stato. E con ciò Landauer riscrive in chiave 'mistica il modello proudhoniano di quella contrapposizione tra Stato e società che costituisce un punto fondamentale del pensiero anarchico. A suo giudizio, infatti, l'essenza di questa antitesi non è politica o sociale ma prima di tutto psicologico-spirituale perché la rappresentazione in due modi opposti della vita degli uomini parte, in tutti i casi, da una 'struttura interiore dell'animo umano.
Lo Stato, secondo Landauer, è «un rapporto, è una relazione fra gli uomini, è un modo in cui gli uomini si comportano fra loro; e lo si distrugge adottando altre relazioni, comportandosi l'uno con l'altro in maniera diversa» (42) Bisogna infatti capire che «non

è la forma di Stato che cela in sé la servitù e la rinuncia a se stessi [ma la] forma dello Stato in se [stessi], che ha messo la forma del dominio, dell'esteriore, del morto, al posto dello spirito, dell'interiore, della vita» (43) In altri termini, l'anarchico tedesco, che riprende l'intuizione fondamentale di La Boétie (la servitù è, prima di tutto, "volontaria") (44), intende dire che gli uomini si trovano attualmente in un rapporto 'statale. Tale rapporto, che rende necessario l'ordinamento coercitivo e l'uso istituzionale della forza, nasce da una "forma mentis", cioè da una costruzione immaginaria della società, la quale concepisce il principio informatore dell'esistente come indissolubilmente unito a quello dello Stato. "Gli uomini vedono tutto ciò che li circonda attraverso l'istituzione statale e concepiscono questo principio gerarchico come il principio stesso della realtà", fino ad allargarlo a tutte le relazioni politiche, sociali, economiche, culturali, ludiche e sessuali. Parafrasando Hegel, si potrebbe dire che tutto ciò che è reale è statale e tutto ciò che è statale è reale.
La rivoluzione, invece, segna il principio opposto perché si dà nella misura in cui gli uomini si liberano da questa soggezione interna, quando cioè smettono di pensare ed agire in senso autoritario. Il passaggio dal rapporto statale al rapporto anarchico coincide con l'abbandono della rivoluzione politica e l'inizio della rivoluzione sociale. Questa è dunque, innanzitutto, una rivoluzione dello spirito, uno 'stato di grazia, un microcosmo che in un tempo incredibilmente breve porta il mondo dell'impensabile alla realtà («quello che nel mondo degli uomini crea le nuove realtà è sempre stato l'impossibile») (45). Così «un grado di grande cultura viene raggiunto là dove molteplici entità sociali [...] sono tutte quante piene di uno spirito unitario, che non [vive] in queste entità, non è scaturito da loro, ma le domina come un principio autonomo e un qualcosa di naturale [e si realizza quando] l'unità nella molteplicità delle forme di un'organizzazione e delle entità superindividuali non è un legame esterno di forza, bensì uno spirito che abita negli individui e che tende al di là degli interessi materiali-terreni» (46). Esso permette il passaggio dal mondo hobbesiano dell'"homo homini lupus" al mondo spinoziano dell'"homo homini deus". Ma poiché la storia "non ha un fine", questo mondo darà inizio ad un nuovo ciclo topia-utopia-topia. Una catena, naturalmente, "che non avrà fine".

NOTE AL CAPITOLO QUINDICESIMO.

N. 1. Sul pensiero di Landauer conf. Buber, Sentieri in utopia..., p.p. 59-71; C. B. Maurer, Call to Revolution. The mystical anarchism of Gustav Landauer, Detroit 1971, p.p. 48-100; E. Lumm, Prophet of community. The romantic socialism of Gustav Landauer, Berkeley 1973; S. Wolf, Gustav Landauer zur Einfuehrung, Hamburg 1988; Marshall, Demanding the Impossible..., p.p. 410-417.
N. 2. G. Landauer, La rivoluzione (1907), prefazione di A. M. Pozzan, Roma [s.d.], p. 23.
N. 3. Landauer, La rivoluzione..., p. 23.
N. 4. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 23-24.
N. 5. Landauer, La rivoluzione..., p. 24.
N. 6. Landauer, La rivoluzione..., p. 24.
N. 7. Landauer, La rivoluzione..., p. 24.

N. 8. Landauer, La rivoluzione..., p. 27.
N. 9. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 24-25. Sul rapporto tra utopia e rivoluzione in Landauer conf. le acute osservazioni di E. Colombo, Rivoluzione e utopia, 'Volontà' XLIX (1995), n. 1, p.p. 35-53.
N. 10. Landauer, La rivoluzione..., p. 28.
N. 11. Landauer, La rivoluzione..., p. 20.
N. 12. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 20-21.
N. 13. Landauer, La rivoluzione..., p. 21.
N. 14. Landauer, La rivoluzione..., p. 21.
N. 15. Landauer, La rivoluzione..., p. 20.
N. 16. Landauer, La rivoluzione..., p. 25.
N. 17. Landauer, La rivoluzione..., p. 25.
N. 18. Landauer, La rivoluzione..., p. 25.
N. 19. Landauer, La rivoluzione..., p. 111.
N. 20. Landauer, La rivoluzione..., p. 103.
N. 21. Landauer, La rivoluzione..., p. 34.
N. 22. Landauer, La rivoluzione..., p. 31.
N. 23. Landauer, La rivoluzione..., p. 31.
N. 24. Landauer, La rivoluzione..., p. 23.
N. 25. Landauer, La rivoluzione..., p. 90.
N. 26. Landauer, La rivoluzione..., p. 21.
N. 27. Landauer, La rivoluzione..., p. 27.
N. 28. Landauer, La rivoluzione..., p. 28.
N. 29. Landauer, La rivoluzione..., p. 32.
N. 30. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 74, 100.
N. 31. Landauer, La rivoluzione..., p. 35.
N. 32. Landauer, La rivoluzione..., p. 36.
N. 33. Landauer, La rivoluzione..., p. 36.
N. 34. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 37-44.
N. 35. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 56-57.
N. 36. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 70-112.
N. 37. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 34, 90-93, 103-104.
N. 38. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 68-72.
N. 39. «La rivoluzione che nella guerra degli hussiti e dei contadini e nei movimenti affini a lungo l'ultima volta aveva tentato di mutare la vita, tutta la vita e in primo luogo quello che oggi si dicono le condizioni economiche e sociali, retrocede adesso ad un grado più basso; al posto dello spirito cristiano viene la politica, anche se si tratta delle cosiddette lotte di religione». Landauer, La rivoluzione..., p. 70.
N. 40. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 97-98.
N. 41. Landauer, La rivoluzione..., p. 100.
N. 42. 'Der Sozialist', Berlin, juni 1910.
N. 43. Landauer, La rivoluzione..., p.108 .
N. 44. Landauer, La rivoluzione..., p.p. 84-85, 107-108.
N. 45. Landauer, La rivoluzione..., p. 103.
N. 46. Landauer, La rivoluzione..., p. 47.

Capitolo sedicesimo.
LA DIMENSIONE "LIBERAL" DELL'INDIVIDUALISMO ANARCHICO:
BENJAMIN R. TUcheR.

INDIVIDUO E SOCIETA'

Con l'anarchismo individualistico di Benjamin Tucher (1) la linea di confine tra liberalismo e anarchismo (2) sembra quasi dissolversi attraverso un gioco delle parti: il liberalismo è portato ad alcune sue ultime conseguenze, l'anarchismo ad alcune sue prime radici. Questo rapporto, che vede un'idea precipitare a valle e un'altra risalire alla fonte, è dato dalla comune concezione della libertà individuale perché qui il liberalismo risulta privo di quella consapevolezza realistica che, normalmente, lo porta a rifiutare la premessa antropologica di una totale autonomia della persona umana, mentre l'anarchismo si vede ridotto al suo archetipo originario, il quale prescinde, per principio, da ogni pregressa considerazione sociale. Tucher, infatti, rivendica l'assoluta sovranità dell'individuo, fino ad affermare che «la vera fede non [è] più in un Dio al di sopra dell'uomo, ma in un Dio dentro l'uomo» (3). L'individuo quindi è la «vera e inalienabile fonte d'autorità» (4), perciò occorre precisare che «anarchia non significa soltanto il contrario di "archos", ossia del capo politico. Esso significa anche assenza di "arché", che vuol dire "principio, origine" e, per estensione, "supremazia, dominio, governo, comando, autorità"; infine: potere supremo, impero, regno, magistratura, funzione governativa» (5). Anarchici, insomma, a dispetto di ogni contesto storico-sociale o storico-politico, cioè nel senso prioritario dell'autogoverno e dell'autocontrollo ("the laws of self-govemment and self-restraint").
L'assunto di fondo che unisce anarchismo e liberalismo è quello smithiano, portato alla sua radicale ispirazione originaria: gli individui devono essere lasciati liberi di agire perché soltanto dal concorso di tutte le libertà individuali può risultare una vera armonia sociale. La società non ha bisogno di alcuna imposizione o forzatura di sorta. Occorre lasciare gli uomini a se stessi perché solo così troveranno il modo di adeguarsi alle leggi naturali che presiedono al loro sviluppo come a quello di tutti gli esseri viventi. Ciò che muove l'animo umano è un sentimento di simpatia per il prossimo che spinge ogni individuo a cercare l'accordo amichevole e pacifico con i suoi simili: la società, dunque, ha in sé tutti i meccanismi autoregolativi e autocorrettivi. Sebbene Tucher dichiari, secondo l'insegnamento di Stirner, che «gli anarchici non sono degli utilitaristi, bensì degli egoisti nel senso assoluto del termine» (6), è evidente, invece, che è proprio il paradigma utilitaristico quello che sta alla base della sua antropologia. A questo proposito, si può osservare che per l'anarchico americano l'interesse della società coincide sempre e necessariamente con quello dell'individuo, per cui l'esistenza collettiva «non può andare disgiunta da quella individuale», tanto che si può affermare che «distruggendo l'una si distrugge anche l'altra» (7). L'utilitarismo non consiste in una semplice congiunzione fra il particolare e il generale, "ma nella forma di uno specifico rapporto sociale la cui massima potenzialità associativa è data dal tasso di libertà presente nella società". L'individuo, infatti, «trae vantaggio esattamente nella misura in

cui la società è libera, e dalla legge secondo cui la condizione per una società stabile e armoniosa è data dal massimo di libertà individuale compatibile con l'uguaglianza della libertà» (8).
L'unicismo stirneriano corretto in chiave utilitaristica - che perciò non assume mai valenze completamente nichilistiche (9) - conduce Tucher a definire la libertà quale «condizione prima di ogni umana felicità» (10) Di qui la necessità di trovare quella legge fondamentale che deve unire gli individui tra loro. Per l'anarchico americano tale legge deve essere concepita in modo semplicissimo, cioè come «legge della libertà uguale per tutti» (11). Essa vuol dire, più precisamente, «il massimo di libertà compatibile col fatto che gli individui conviventi in società rispettino reciprocamente ed ugualmente i loro rispettivi campi d'azione» (12). Concetto, come si vede, autenticamente liberale e per nulla socialista. La libertà dell'individuo infatti non è, come ad esempio nel caso di Bakunin, potenziata dalla libertà di tutti, cioè da una sorta di proudhoniana 'forza collettiva della stessa libertà, ma definita come preciso raggio d'azione d'ognuno. «Il nostro dovere c'impone di rispettare i diritti altrui, cioè la sfera d'azione di ciascuno limitata dalla libertà di tutti». Grazie «alla legge della libertà uguale per tutti, il potere di ognuno si trova ad essere logicamente limitato» (13). Insomma, mentre nel caso bakuniniano la libertà è anche libertà sociale perché è proprio la società ad esaltare la libertà, nel caso di Tucher essa è sempre libertà individuale che riconosce i suoi limiti per l'ovvia presenza di tutte le altre libertà. "Scompare così l'istanza ideologicamente autonoma dell'uguaglianza, la quale viene concepita soltanto al servizio della libertà del singolo". Non vi è qui, in altri termini, il duplice intreccio della libertà come condizione dell'uguaglianza e dell'uguaglianza come condizione della libertà (senza l'una non vi può essere l'altra), ma solo il diritto dell'"uguale libertà" che tutti possono rivendicare. Questo diritto, è inutile sottolinearlo, è di tipo politico-giuridico, non certo sociale. Perciò la valutazione tucheriana ricade completamente entro la tradizione liberale ("equal opportunities"), anche se portata alle sue estreme conseguenze.
Dalla consapevolezza dei limiti dell'uguale libertà nasce un'etica sociale intesa come delineazione dei diritti e dei doveri di ogni individuo rispetto agli altri. Ed è proprio l'atteggiamento individualistico a dettare, inevitabilmente, i canoni fondamentali di un'etica pubblica come perfetta interazione fra la responsabilità individuale delle proprie azioni e la capacità di rapportare i propri diritti sulla stessa lunghezza d'onda dei propri doveri. Si tratta di attivare un senso del contesto, la cui ispirazione comparativistica detta le leggi del comportamento pubblico. «Giusto e sbagliato sono principi che sempre devono essere definiti, qualificati e circoscritti dall'individuo, nella sua capacità associativa: definiti, attraverso una corretta analisi del campo naturale dell'azione individuale; qualificati, attraverso la naturale azione riflessa degli altri individui; circoscritti, attraverso l'inflessibile legge secondo la quale di ogni azione, sia individuale che associativa, sarà esclusivamente responsabile chi la compie» (14). Detto in altro modo, non esiste nell'anarchico americano un problema della morale in sé, verso la quale ci si deve rapportare, sia essa intesa in senso religioso-tradizionale oppure in senso giusnaturalistico. La morale è sempre il limite sociale della libertà, ovvero la coscienza del prezzo che l'individuo deve pagare per essere libero (15) perché tutti i doveri sono «non morali, "ma sociali"» (16). Perciò gli anarchici rigettano completamente il concetto dell'obbligo morale, «dei diritti e dei doveri naturali» (17) e

lo rigettano perché credono che tutto ciò è semplicemente un non senso, dal momento che queste filosofie non riflettono la realtà effettiva che è sempre storica e quindi relativa. Molto meglio, a loro giudizio, attivare una massima semplice, ma efficace che si compendia nel lemma: «bada ai fatti tuoi! - è questa la sola legge morale» (18).
Nel paradigma liberista del "live and let live", del "laissez-faire, laissez passer", Tucher elabora l'idea di un contratto sociale tra membri considerati equivalenti di diritti e di doveri. La premessa fondamentale del contrattualismo tucheriano - le cui ascendenze sono senz'altro proudhoniane - si fonda sull'assoluta inalienabilità della sfera d'azione individuale. Viene portato agli estremi limiti l'impianto concettuale dei diritti insito nel pensiero liberale, fino però a stravolgerne il senso ultimo. Si parte infatti dalla premessa che la libertà individuale deve essere sempre considerata intoccabile e che perciò solo essa può fondare l'idea stessa del contratto; pertanto tutto ciò che viene a minacciare tale libertà non trova giustificazione alcuna. Non vi è considerazione di sorta - politica o sociale - che possa sacrificare la libertà dell'individuo. Ogni atto contro questa libertà è un attentato privo di giustificazione ed è quindi definito da Tucher un'usurpazione, la cui logica a suo giudizio non cambia mai perché poco importa che questa usurpazione «sia esercitata da una persona su un'altra, come avviene nel caso di un delinquente comune, oppure da una persona singola su tutte le altre, come succede nel caso del despota, od infine da tutti contro un singolo, come avviene nelle nostre democrazie moderne» (19). Per usurpazione si deve sempre intendere la violenza che si compie «in danno della sfera d'azione di un dato individuo, beninteso che tale sfera d'azione non ecceda i limiti entro i quali la libertà dell'individuo non viene ad urtare con quella degli altri» (20). Tale linea di demarcazione appare molto nettamente in alcuni casi; per esempio, la minaccia di esercitare una data azione non costituisce un atto invadente, quando l'azione minacciata non rappresenti essa stessa un'usurpazione; ne consegue pertanto che è lecito minacciare un atto che si ha «il diritto di commettere» (21).
Con questa impostazione radicalmente individualistica, l'anarchico americano definisce e giustifica ogni forma di difesa dell'individuo contro l'invadenza e gli attentati alla sua sfera d'azione e dunque alla sua libertà personale. Di qui la necessità di distinguere, come principio generale valevole per tutti, «tra l'usurpazione e la resistenza, tra il dominio e la difesa»; distinzione, questa, di un'importanza vitale senza la quale «non vi può essere alcuna filosofia politica duratura» (22). Questa chiarificazione permette a Tucher di stabilire che la resistenza ad un attacco esterno non costituisce un'usurpazione, ma un atto di difesa. L'individuo è autorizzato a difendersi contro gli attentati al suo campo d'azione, anche ricorrendo alla violenza e con l'unica preoccupazione del suo buon esito (23). Poiché il diritto alla difesa rientra nell'ambito del diritto individuale, ne consegue che la difesa può essere organizzata sul piano privatistico, nel senso che i cittadini sono legittimati ad dotarsi di apparati difensivi pagando tali servizi alla stessa stregua di qualsiasi altro bene ottenuto da privati. E con ciò, per Tucher, viene finalmente tolto allo Stato, e in tutti i casi all'azione pubblica (in qualunque modo questa si manifesti), il monopolio della forza inteso come giusto monopolio. Poiché l'usurpazione si ripresenta sempre in modo uguale, indipendentemente dai motivi che la creano e dai soggetti che la compiono, allora «chi resiste al tentativo di un'invasione altrui non è un aggressore né un usurpatore, ma un difensore, e la natura di tale resistenza risulta sempre la medesima, sia che essa si

eserciti da parte di un singolo contro un altro uomo, come avviene quando ci si difende contro un malfattore, sia che si compia da un singolo contro tutti gli altri uomini, come avviene quando ci si rifiuta di osservare una legge oppressiva; sia infine che si eserciti da parte di tutti contro uno solo, come quando un popolo insorge contro un despota o quando i membri di una società si uniscono volontariamente per sbarazzarsi di un delinquente» (24).
La priorità assoluta assegnata da Tucher ai diritti individuali e alla libertà personale lo conduce a teorizzare delle norme giuridiche basate sulla volontà comune, capaci di far rispettare comunque la validità della legge della libertà uguale per tutti, la cui osservanza, pertanto, possa essere imposta con qualsiasi mezzo, compreso l'internamento, la tortura, la pena capitale (25) Vi è qui, come si vede, un esito paradossale del suo individualismo perché egli non sembra considerare che il perseguimento assoluto del diritto alla difesa finisce per attivare una serie di mezzi che riproducono il modello coercitivo dello Stato. Per Tucher, invece, chi aggredisce non solo è sempre nel torto più assoluto, ma è anche, contemporaneamente, un'espressione più o meno volontaria della forma Stato che, grazie a questa invasione, ha modo di riprodursi sotto altre spoglie. Contro tale dominio occorre dunque approntare delle norme di difesa che salvaguardino la libertà personale e il suo raggio d'azione. Queste norme devono essere poche, semplici e chiare. Innanzitutto quelle dirette a garantire l'inviolabilità della persona. «Noi siamo gli avversari più recisi di ogni violazione della persona; ma, pur preoccupandoci di sopprimere innanzitutto le cause di una tale violazione, non arretriamo dinnanzi ad alcun mezzo, anche il più radicale e sempreché conforme alla ragione e giustificato dalle circostanze, che abbia per scopo di reprimere le manifestazioni immediate di tali cause» (26). La pena di morte è pienamente compatibile con la protezione della persona, poiché essa, almeno in teoria, «per la sua stessa essenza, non costituisce un'azione aggressiva, bensì un'azione difensiva» (27). Dove qui si vede, appunto, che la preoccupazione maggiore dell'anarchico americano non è di tipo sociale (abolire le cause della violazione), ma individuale (reprimere innanzitutto le sue manifestazioni immediate).
Vi dovrà essere poi una legge volta a proteggere la proprietà personale basata sul lavoro individuale. Essa garantirà «ad ognuno il possesso dei prodotti del proprio lavoro e di quelli degli altri acquistati senza frode né violenza». «Il possesso anarchico attiene soltanto ai prodotti, cioè a tutto ciò per cui è stato richiesto un lavoro umano» (28). Tra la difesa della persona e la difesa della proprietà non vi è, per Tucher, soluzione di continuità perché le stesse norme che regolano la protezione dell'una valgono anche per quella dell'altra (29). Il che significa che la proprietà non ha meno valore dell'individuo, dato che essa rientra nella sua legittima sfera d'azione. Siamo, come si vede, nell'ambito del più classico liberalismo, dato che la proprietà è qui considerata come un attributo fondamentale della libertà individuale.
Dove invece ritorna una forte connotazione anarchica è sul versante politico-giuridico riguardante l'insieme dei contratti che devono reggere i rapporti fra individui, gruppi, associazioni. Il contrattualismo tucheriano - che anche qui ha chiare matrici proudhoniane - è commutativo-paritetico, nel senso che non teorizza affatto una perdita della prerogativa di libertà del soggetto a favore della collettività. In questo Tucher si discosta non solo, ovviamente, dalla tradizionale impostazione democratico-

rousseauiana, ma anche da quella liberal-lochiana. Non a caso afferma che la durata del contratto tra singoli, come tra gruppi, non può mai essere illimitata perché lo stesso contratto deve essere sempre concepito al fine di non «alienare i diritti dell'uomo», per cui si può concludere che «la costituzione di un'associazione i cui componenti dichiarassero di rinunciare alla facoltà di ritirarsi dalla società quando lo ritenessero conveniente, equivarrebbe ad una formalità priva di ogni senso» (30). Tanto meno, ovviamente, è lecito assumere degli impegni che possono recare dei pregiudizi a terze persone; pertanto si deve ritenere privo di validità qualsiasi impegno «dal cui adempimento dovesse risultare un'usurpazione in danno di un terzo» (31).
Il carattere non vincolante del contratto si rinviene non solo nella sua rescindibilità e quindi nel diritto di recessione (fatto salvo, naturalmente, il rispetto degli obblighi precedentemente assunti), ma anche nella sua non assolutezza 'geopolitica. L'associazione anarchica presuppone infatti il rispetto vincolante per chi la stipula, ma il suo diritto di esercitare la propria sovranità nel territorio finisce laddove in esso, ad esempio, fossero preesistenti associazioni o individui che non avessero sottoscritto alcun patto preventivo. In tal caso gli associati non avrebbero verso queste persone alcun diritto di far osservare i propri regolamenti, né potrebbero pretendere che questi soggetti accettassero di far parte della società, né, infine, potrebbero esigere dei compensi per l'obiettivo vantaggio derivante dalla presenza di detta associazione. In conclusione, il carattere libero e volontario del contratto anarchico consiste nel fatto che «l'atteggiamento di ciascun individuo rispetto ad una associazione volontaria in mezzo al cui territorio esso si trovi ad essere stabilito dipende unicamente dal fatto di accertare o meno gli scopi, di ritenerla o meno idonea a tradurre in atto tali scopi, di considerare o meno vantaggioso l'aderirvi, lo staccarsene o il mantenersene lontano» (32).
Dall'insieme di questi orientamenti è possibile osservare che in Tucher convivono due linee ben precise. Da un lato egli ritiene che «chi consciamente e liberamente assume un impegno, crea per se stesso un obbligo» e, nello stesso tempo, «un diritto»; pertanto è necessario far rispettare il contratto perché «il mancato adempimento di un impegno costituisce una frode perpetrata a detrimento di colui verso il quale si è assunto l'impegno, una violazione arbitraria della sua libertà, un'imposizione». L'adempimento di un'obbligazione «è un fatto di tale importanza che non se ne può ammettere la violazione se non in casi assolutamente eccezionali» (33). D'altro lato, rimane in tutti i casi il carattere fortemente libero e volontario dell'intera trama associativa, la quale può reggere soltanto se esiste un'effettiva e spontanea disponibilità dei soci a farla vivere. «La fiducia reciproca esistente fra i componenti di un'associazione è un fatto di importanza tale che appare prudente astenersi da qualunque atto che possa scuotere tale fiducia, a meno che non lo esigano ragioni di ordine superiore» (34).
In conclusione, l'anarchico americano pensa in termini di 'armonia prestabilita, e cioè ad una società capace di dar vita a molte possibilità in grado di rispondere alle diverse domande di realizzazione personale, sempre prescindendo da ogni coercizione esterna. L'apparato delle norme, o leggi, che devono regolare questa trama associativa dovrà essere comunque così flessibile «da potersi adattare ad ogni caso distinto, senza dover subire alcuna modificazione; essa dovrà considerarsi giusta in ragione diretta di tale sua adattabilità». Per ottenere questo risultato occorre «dar facoltà ai giurati di statuire, oltre che su certi fatti commessi, anche sullo stesso diritto», sull'equità della legge da

applicarsi ; dimodoché, allora, «le istituzioni che hanno per scopo di modificare il diritto non hanno più ragione di essere» (35).

INDIVIDUO E STATO.

L'analisi tucheriana dello Stato si discosta alquanto da quella tradizionale dell'anarchismo, per il quale l'istituzione statale è innanzitutto una realtà scaturita dall'alienazione sociale. La concezione dello Stato, inteso come espressione di una scissione violenta rispetto alla società civile, non rientra nei canoni interpretativi dell'anarchico americano. Tanto meno Tucher è interessato a definire lo Stato in sé, come entità che vive di una propria logica volta a perseguire fini intrinseci. Più semplicemente per Tucher, che ragiona sempre in termini interindividuali e interpersonali, lo Stato non è altro che l'espressione della volontà politico-giuridica e politico-militare di un gruppo di persone contro altri gruppi di persone. Pertanto l'istituzione statale è analizzata soprattutto in rapporto all'individuo e alla sua capacità di liberarsi dal peso opprimente di tale realtà autoritaria. Come prodotto della volontà di alcuni, essa non è mai essere "super partes", infatti è «un errore filosofico nell'esistenza sociale [e quindi] caos, tumulto nascosto sotto la legge, l'ordine e la moralità». Lo Stato, in altri termini, «è un'aggressione basata su premesse non scientifiche» (36).
Così, mentre l'anarchismo 'classico tende a delineare una realtà in chiave impersonale, Tucher accentua ancora più la valenza personale della presenza statale, la quale si configura pertanto come il diretto prodotto di alcune volontà umane rispetto ad altre di segno opposto. Di qui, ancora una volta, l'emergere del modello dicotomico usurpazione-difesa, la cui conflittualità trova nel rapporto fra Stato e individuo il suo massimo dispiegamento polemologico. «Tutte le istituzioni qualificate sin qui col termine Stato possiedono due caratteri comuni. Innanzitutto quello di costituire un'usurpazione» o, ciò che è la stessa cosa, «una violazione, una dominazione, la sottomissione dell'uomo che non reagisce alla volontà altrui». L'altro carattere è quello «di legittimare l'usurpazione di un potere assoluto su un dato territorio e su tutto ciò che vi è contenuto, potere esercitato generalmente col doppio intento di opprimere al massimo grado i soggetti ed estendere i confini del detto territorio». Ecco perché «la definizione anarchica dello Stato si formula come segue: lo Stato è il concetto dell'usurpazione incarnato in una sola o più persone che si attribuiscono la facoltà di rappresentare e comandare l'intera popolazione di un territorio» (37).
Dato questo carattere fortemente personale e fortemente geopolitico, lo Stato non può che manifestarsi come imposizione forzata consistente prima di tutto «nell'applicazione di un'imposta obbligatoria e nella sua riscossione effettuata avvalendosi anche della forza armata» (38) Tale imposizione costituisce già di per se stessa un'usurpazione, un atto destinato ad inficiare sin dalle origini ogni manifestazione statale successiva, anche se essa fosse di carattere puramente difensivo e se le spese occorrenti provenissero da contributi volontari. Come si potrebbe infatti conciliare «la libertà uguale per tutti col fatto di togliere all'individuo una parte del prodotto del suo lavoro per pagare una protezione da lui non chiesta e desiderata?» (39). Ciò costituisce già un atto di usurpazione sufficientemente grave; ma come si dovrà poi qualificare «un prelevamento

che è destinato a dare a coloro che ne sono stati oggetto del piombo invece che del pane, ad opprimerli invece che a proteggerli? Ciò significa far seguire la beffa al danno: ed è appunto ciò che fa lo Stato» (40). L'azione statale implica inoltre - nella maggior parte delle misure che adotta - anche delle violazioni indirette, poiché tende non soltanto a prevenire gli attacchi, ma altresì a comprimere il popolo nella sua attività commerciale e industriale, nella sua esistenza sociale, domestica, personale (41).
Per Tucher, quindi, si esprime un giudizio superficiale, specialmente da parte del pensiero liberale, quando si afferma che lo Stato non è altro che una semplice misura di protezione. E ciò perché il prezzo che si è costretti a pagare per essere protetti dalla forza statale è comunque spropositato, se si considera il servizio ricevuto. Applicando allo stesso tempo un criterio liberista e utilitarista, egli osserva a questo proposito che «la protezione è un servizio come un altro ed è, quindi, soggetta alle leggi correnti della domanda e dell'offerta». Se il mercato di questo servizio fosse libero, la protezione verrebbe fornita al prezzo di puro costo; ma lo Stato ha evocato a sé il monopolio della produzione e lo smercio di tale articolo, e come ogni altro esclusivista, fornisce merce scadente a prezzi esorbitanti. Come il monopolista di derrate alimentari spaccia spesso mercé avariata invece di alimenti sani, così lo Stato si avvale del monopolio della difesa da lui detenuto per fornire usurpazioni invece di assistenza; i clienti del primo pagano per essere avvelenati, quelli del secondo per essere asserviti. Tuttavia «la ribalderia dello Stato supera di molto quella di tutti gli altri monopolisti; poiché esso, solo fra tutti, può imporci, volenti o nolenti, il consumo della sua merce» (42).
Né si può far valere in difesa dello Stato l'argomento che esso sia indispensabile per la repressione della delinquenza, dato che esso stesso è il maggior delinquente perché crea i criminali più facilmente che non li punisca. «Le nostre prigioni sono gremite di delinquenti indotti ad esserlo per il fatto del nostro Stato virtuosissimo, con le sue leggi ingiuste, i suoi monopoli opprimenti e le condizioni terribili che ne conseguono. Si promulgano moltissime leggi che generano il delitto, poi se ne escogitano alcune per reprimerlo» (43).
Il discorso sullo Stato è allo stesso tempo un discorso sulle forme del potere politico, le quali per Tucher, secondo il più ortodosso schema anarchico, sono tutte equivalenti. C'è nel pensiero tucheriano una negazione aprioristica di ogni forma di dominio, che trova particolare attenzione nel confronto fra anarchismo e democrazia, vale a dire intorno al problema decisivo della sovranità. Si sa che la democrazia, fondata sul compromesso, afferma la sovranità del popolo, mentre l'anarchismo rivendica la sovranità dell'individuo. La prima risolve il momento decisionale contando le teste, il secondo non può avere questo esito perché ogni individuo è veramente unico. Per Tucher il rapporto dialettico maggioranza-minoranza è sempre, di per sé, un rapporto di dominazione perché in tale sistema vi sono sempre degli uomini che governano altri uomini, volontà umane che sottomettono altre volontà umane. Di qui il giudizio secondo cui «il dispotismo teocratico dei re e quello democratico delle maggioranze sono da rigettarsi allo stesso modo» (44). «Che cos'è una scheda elettorale? Nulla di più né di meno che la rappresentazione della baionetta, del fucile, della polvere da sparo, tradotta in un pezzo di carta. E' un mezzo comodo e poco dispendioso per stabilire qual è il partito che avrà il potere e quale quello che dovrà soggiacere. Il voto della maggioranza ci permette di fare a meno dello spargimento di sangue, ma esso equivale al dispotismo di un potere allo

stesso modo che il comando del monarca più assoluto spalleggiato dal più forte esercito» (45).
Come si vede, Tucher esprime una sfiducia profonda verso la volontà della maggioranza come volontà capace di riflettere la verità. La maggioranza non può, di per sé, avere ragione (lo stesso discorso, naturalmente, vale anche per la minoranza) perché la ragione non si misura dal numero degli individui che la proclamano. In Tucher è continuamente presente questo problema che affonda le sue radici nella dimensione "radical" dell'anarchismo statunitense. Esso continua l'eredità dell'illuminismo come "ragione in atto", il cui compito consiste nell'andare alla verità dei problemi, portando alla luce la soluzione autentica di ogni aspetto della vita umana. Soltanto la pratica della libertà individuale permette tale ricerca perché solo l'ambito individuale è ambito spontaneo, è raggio d'azione specifico che rapporta l'individuo all'immediata verità delle cose. Date queste premesse, è evidente che l'anarchico americano finisca con l'affermare che «la ragione applicata alla lotta politica lotta per la sua stessa abdicazione. Nel momento in cui la minoranza diventa maggioranza, cessa di ragionare e di convincere e comincia a comandare, ad obbligare ed a punire. Se questo è vero, ne segue che usare il voto per modificare il governo vuol dire usare la forza per modificare il governo» (46). Ecco perché, in conclusione, «ogni governo è un male, anche se è costituito dal dominio di una maggioranza» (47).

INDIVIDUO, PROPRIETA', MERCATO.

Il punto di maggior incontro tra anarchismo e liberalismo è dato, in Tucher, dal tema della proprietà e del mercato e dei loro rapporti con l'individuo. Rispetto a tutto l'anarchismo, quella di Tucher è la punta più avanzata verso la piena accettazione, per non dire esaltazione, della proprietà privata e dell'economia di mercato intese come proprietà prodotta dal lavoro del singolo e della sua libertà di agire. La stretta vicinanza alle tematiche liberali consiste nel fatto che il rapporto tra proprietà e individuo è visto come un rapporto fortemente 'disturbato e 'alterato dalla presenza irrazionale dello Stato, il quale svolge un'opera deleteria perché impedisce il pieno e libero svolgimento di quell''armonia prestabilita che presiede alle relazioni sociali intese come relazioni spontanee e naturali. Emblematica è infatti l'affermazione secondo cui «con l'abolizione della tirannia politica, il privilegio economico sparirà da sé» (48).
Il modello economico che Tucher teorizza non è, assolutamente, quello capitalista, ma, più precisamente, quello dell'economia liberale concepita nella sua originaria formulazione: siamo, come si vede, su un versante fortemente utopistico. La linea ideologica dell'anarchismo statunitense (Warren, Greene, Andrews, Spooner), che Tucher sviluppa, ritiene, pur con le dovute differenze, che la libera economia di mercato debba essere la via maestra della libertà, secondo il dettato del "live and let live". Essa mette in moto un meccanismo di autoregolazione, il quale opera in modo che il perseguimento degli interessi e degli obiettivi personali del singolo abbia come risultato la maggior soddisfazione possibile delle esigenze di tutti. Nell'ambito di una libertà autentica la spontaneità naturale fa tutt'uno con le norme costitutive della società, in quanto le leggi di equilibrio della natura sono le stesse dell'associazione umana, se si

mantiene ferma, ovviamente, la libertà completa ed uguale fra tutti gli individui. «Libertà uguale significa, con riguardo alla proprietà, l'equilibrio tra la libertà di prendere e quella di trattenere; in forza di tale equilibrio, le dette libertà possono coesistere senza dar luogo ad alcun atto di usurpazione». L'unica forma di proprietà che soddisfi alle dette condizioni è quella basata sul lavoro, la «vera misura del valore» (49). «Tale forma di proprietà garantisce ad ognuno la salvaguardia della proprietà dei suoi prodotti e dei prodotti altrui, quando ne abbia fatto acquisto senza frode né violenza o con lo scopo di accantonarne delle riserve; essa conferisce inoltre tutti i diritti sui prodotti che gli appartengono in forza dei contratti liberamente conclusi con altri» (50).
Questa teoria normativa dell'utilitarismo è del tutto intrinseca ad un'antropologia perfettibilistica e positiva, e ad una concezione individualistica che va molto al di là del semplice "laissez faire, laissez passer" perché vuole interpretare il nocciolo 'forte dello stesso atomismo individualistico. Tucher, in altri termini, si rifà ai canoni dell'economia classica, la sola, a suo giudizio, capace di esprimere la possibilità della libertà individuale non contemperata da una "predeterminata" uguaglianza sociale. Ciò che regola la libertà individuale è la norma egualitaria e universale della teoria ricardiana del valore lavoro, considerata il vero precetto libertario del comportamento economico perché effettiva realizzazione dello scambio sociale fondato sulla 'giusta ricompensa. Il bene individuale di tutti, ed in particolar modo la libertà uguale per tutti, presuppongono una distribuzione della proprietà in modo tale che ad ognuno sia garantito il frutto integrale della sua opera. La proprietà anarchica si limita ai soli prodotti ottenuti con il puro lavoro, e quindi senza mezzi coercitivi o truffaldini ("without the use of fraud or force"). «Un prodotto è rappresentato da qualunque cosa che abbia richiesto un lavoro umano, si tratti di un pezzo di ferro o di un lembo di terra. Occorre osservare tuttavia che, per quel che concerne la terra e gli altri oggetti che si trovano in quantità troppo ristretta per permetterne il possesso illimitato a tutti, la società anarchica non riconoscerà che i soli diritti fondati sull'occupazione attuale e sull'uso effettivo dell'oggetto stesso» (51). In questo senso, l'uguaglianza non è una realtà intesa quale esito di un progetto politico generale, ma una diretta conseguenza dell'agire spontaneo degli individui nell'ambito dell'egualitaria struttura giuridica libero-scambista.
Tucher evidenzia questa convinzione utopica dell'economia liberale, nel senso che crede effettivamente alla possibilità di attivare il modello così come è stato concepito sulla 'carta. Una distribuzione della proprietà progettata in modo da garantire ad ognuno il prodotto del proprio lavoro presuppone, a suo giudizio, l'applicazione del principio di libertà uguale per tutti anche nei domini sottoposti finora alla mano pubblica. Il benessere individuale e sociale scaturisce qualora si abbandoni alla libertà più assoluta la produzione e la circolazione delle ricchezze. Per far ciò occorre emancipare l'economia dalla presenza soffocante dello Stato e di ogni altra forma politica di controllo perché da questo si genera il monopolio. Esso assume tre forme diverse: interesse ("interest") sulla moneta, rendita ("rent") della terra e delle case e profitto ("profit") nello scambio. Queste tre forme costituiscono propriamente «la trinità dell'usura» (52). Il banchiere, il proprietario e l'industriale sono altrettanti usurai, ossia persone che percepiscono un plus-valore ("surplus wealth") da qualcosa che non dipende dal loro lavoro. Si tratta di un processo di sottrazione della ricchezza sociale che si da sotto forma di rapina legalizzata la quale permette la riscossione di un tributo per

l'uso di un capitale che, essendo semplicemente lavoro accumulato, è già stato pagato completamente, per cui la sua disponibilità dovrebbe essere gratuita sulla base del principio che il lavoro è la base del prezzo. Ne consegue che il solo modo di garantire al lavoro il godimento integrale del prodotto, o salario naturale, è quello di abbattere il monopolio. E ciò è possibile solo attivando la più assoluta libertà di circolazione dei beni, vale a dire «rendendo universale la concorrenza quale antitesi del monopolio» (53). La concorrenza, infatti, è la grande livellatrice dei prezzi ai costi di lavoro di produzione.
Contro il monopolio monetario occorre rispondere con la creazione del credito gratuito (tesi, questa, che riprende in pieno le idee di Proudhon), ossia con la formazione di una banca di cambio che operi senza capitale, col solo mezzo di una carta sociale che sostituisca il numerario e rappresenti i servizi scambiati, effettuando tutte le operazioni bancarie senza restrizioni di alcun genere. Di qui la necessità di «introdurre la moneta libera» (54), che significa «assenza completa di ogni impedimento o divieto alla sua emissione». In conclusione, «l'emissione della moneta dev'essere altrettanto libera quanto lo è la fabbricazione delle scarpe» (55). Il termine moneta si intende qui nel suo senso più lato: «si tratta tanto della moneta credito quanto della moneta merce» (56). Allora, per effetto della concorrenza tra i produttori, di questa "free money and free banking", il tasso del capitale per ogni forma di credito si ridurrebbe al costo del lavoro, cioè a meno dell'uno per cento e i capitalisti non potrebbero più sussistere, essendo tutti i cittadini in grado di ottenere liberamente il capitale di cui avessero bisogno (57).
Per quanto riguarda il monopolio fondiario ("the land monopoly"), Tucher propone che la proprietà della terra sia basata sull'occupazione personale o sulla libertà di coltivazione, senza stabilire alcuna distinzione fra proprietari, affittuari o giornalieri. Tale sistema di possesso basato sulla libertà di lavoro, in cui a nessun potere governativo o politico fosse dato di intervenire per imporre il pagamento di un tributo, porrebbe la società in una condizione di equilibrio. Tucher, anche se non lo esplicita, ha come ideale la visione di una sistema sociale formato da piccoli proprietari liberi e indipendenti. In questo caso la società assume i caratteri elitari dell'aristocrazia nella sua accezione pura. In effetti, l'originaria formulazione democratica jeffersoniana, alla quale in qualche modo Tucher rinvia, scaturiva da un'idea tipicamente ruralistica della società: l'indipendenza economica in essa delineata era quella dei "farmers" intenti a perseguire i propri interessi, in un contesto collettivo di essenziale equilibrio sociale alieno da contrasti politici perché privo dell'idea di tempo come idea di mutamento repentino e violento. Il diritto alla ricerca della felicità - tema tipicamente illuministico-religioso - è proprio la conferma di questa concezione del tutto irenica del vivere civile, nella quale la distribuzione e lo scambio dei prodotti del suolo devono avvenire «in modo naturale e pacifico fra i loro proprietari autentici ("rightful owners")» (58).
Infine altri due grandi monopoli impediscono il libero e pieno dispiegamento della creatività individuale e sociale: il monopolio doganale ("the tariff monopoly") e il monopolio dei brevetti ("the patent monopoly") Il primo favorisce una produzione ad alto costo, costringendo il lavoro ad un uso poco conveniente del capitale, per cui la sua abolizione favorirebbe una grande riduzione dei prezzi di tutti gli articoli tassati. Il secondo protegge oltre ogni misura gli inventori contro la concorrenza successiva e permette loro una rendita per un periodo di tempo superiore al valore della loro creazione. Il superamento di questo secondo monopolio creerebbe il vantaggio di

ricondurre i prezzi delle invenzioni ad un livello normale (59).
In linea generale la battaglia di Tucher contro la logica monopolistica non è, comunque, una battaglia contro il monopolio 'empirico perché egli non ha nulla da eccepire rispetto alla formazione spontanea di forme cooperative di produzione. Sui "trusts", considerati come esito naturale della libera concorrenza, il liberismo individualistico anarchico non può emettere una critica negativa, dal momento che impedire la formazione dei "trusts" significherebbe ledere la libertà. Essi, infatti, sarebbero pur sempre nati per creare delle forme associative in grado di produrre di più e a costi minori e dunque, sotto questo profilo, risponderebbero in pieno all'idea della concorrenza, secondo la quale tutto è lecito se ciò avviene senza frode e violenza e con lo scopo di favorire i consumatori (oltre che, ovviamente, i produttori stessi). «Il diritto di cooperare è altrettanto indiscutibile del diritto di competere [...]. La cooperazione è spesso un modo di affrontare la concorrenza, e la concorrenza è sempre, da un punto di vista più ampio, una forma di cooperazione; cooperazione e concorrenza costituiscono le forme legittime, ordinate e non lesive del diritto della volontà individuale sotto la legge sociale dell'uguale libertà per tutti» (60). Il fatto è, però, che la creazione di monopoli è avvenuta contro la logica della libertà; vi è stato, in altri termini, un impedimento al pieno svolgimento della uguale libertà per tutti, attraverso un intervento politico-legislativo che ha permesso dapprima la formazione stessa della struttura monopolistica, favorendo alcuni produttori a scapito di altri, e poi, successivamente, impedendo a questi ultimi di potere gareggiare ad armi pari (61).
Come si vede, Tucher afferma in buona sostanza che l'assoluta libertà di tutti, di tutto e su tutto porterebbe ad una società spontaneamente autoregolata. Se vi è la massima libertà, i monopoli non possono crearsi appunto perché sono impediti dall'universale libertà della concorrenza. L'economia liberistico-individualistica tucheriana vuole essere quindi "l'espressione culturale e sociale di una realtà naturale". Si tratta di un'idea che pone l'accento non sul positivismo giuridico, ma sul giusnaturalismo - che qui, anzi, trova il suo apogeo - dal momento che il liberalismo è concepito proprio come "rule of law", come quell'ordinamento politico che conserva e favorisce l'ordine spontaneo, via via manifestatosi in un perenne autocorreggersi di consuetudini e costumi non coercitivi. Ne consegue che l'economia è vista come paradigma delle scienze sociali, nella convinzione, del tutto illuministica e razionalistica, di una piena possibilità per la sfera dell'azione umana di esprimere razionalmente, di per sé, la sua verità autentica. Vi sarebbe infatti piena corrispondenza fra l'"ordine morale interno" dell'individuo e l'"ordine sociale esterno della collettività".
La credenza dell'anarchico americano prende le mosse dalla originaria concezione jeffersoniana della democrazia intesa come un insieme fondato sull'autonomia socio-economica dei suoi singoli componenti. E' questo un sistema anarchico tipicamente "liberal" perché la libertà che lo sostanzia è attivata da una visione etico-politica molto precisa: l'indipendenza. La realizzazione possibile della libertà è concepita insomma come il risultato effettivo di questo specifico esercizio, nel quadro di una società priva di conflitti. A questo punto è evidente che la libertà non può prescindere da una concezione proprietaria dell'economia, dove la proprietà privata è proprio il mezzo fondamentale per realizzare la libertà. Si apre così, ancora una volta, il problema del rapporto tra libertà e uguaglianza. Tucher non pone sullo stesso piano d'importanza i

due massimi valori dell'anarchismo; da infatti maggior peso alla libertà, sia perché la ritiene di gran lunga più importante, sia perché pensa che l'uguaglianza non sarà mai veramente possibile, se si attiva fino in fondo, come è giusto e necessario, il principio di libertà. «E' poco probabile che l'ineguaglianza si possa eliminare col tempo in modo assoluto [...]. Poiché non è possibile eliminare con la libertà l'ineguaglianza della capacità produttiva di ogni singolo e per conseguenza la disparità della sua rispettiva condizione economica, v'è chi dice: non vogliamo la libertà perché vogliamo l'eguaglianza assoluta. Non condivido questa opinione. Se mi sarà dato di vivere libero con mezzi abbondanti, non starò certo a rammaricarmi se altri, essendo ugualmente libero, sarà per caso più ricco di me. La libertà avrà per conseguenza che tutti potranno diventare ricchi col tempo, ma non che tutti abbiano a diventarlo in modo uguale. Col sistema dell'autorità si potrà forse ottenere più o meno che tutti gli uomini diventino ugualmente ricchi economicamente; ma certo noi saremo allora tutti ugualmente miseri rispetto a ciò che costituisce il pregio maggiore della nostra vita» (62). L'uguaglianza, per Tucher, rimane sempre quella formulata sotto la legge sociale della libertà uguale per tutti. Essa, in altri termini, "è un attributo della libertà, non una sua dimensione speculare". In tal modo l'individualismo proprietario tucheriano mette in luce, per l'ennesima volta, l'autonomizzazione del concetto di libertà, che trova la sua conferma in un'idea elitaria e aristocratica della comunità, la quale è opposta alla concezione popolare della democrazia; il che è quanto dire che per lui deve manifestarsi in modo evidente il fatto della natura neutra della libertà come sua natura ultima: la libertà, anarchicamente intesa, non ha di per sé connotati socialisti specifici.
"La libertà, infatti, si ottiene con due estensioni materiali del tutto contrarie alla tradizione socialista: la proprietà e il denaro" Solo la libertà e il denaro conferiscono alla libertà quella dimensione concreta che può dar corso alla vera libertà dell'individuo, vale a dire alla sua indipendenza. La libertà non è concepita in una dimensione sociale, ma la dimensione sociale scaturisce dalle relazioni di soggetti indipendenti i quali, per agire autonomamente, riconoscono l'uguaglianza collettiva dell'interdipendenza individuale sempre a partire, ovviamente, dall'indipendenza del singolo.
Si deve qui ripetere che la credenza tucheriana di attivare l'economia liberale così come è stata concepita sulla 'carta mette in luce, ancora una volta, la natura profondamente etico-religiosa dell'individualismo, poiché l'economia non viene intesa quale sfera laica dell'azione umana, ma quale espressione etica e dunque come ambito strettamente individuale. Un'azione economica collettiva non ha eticamente alcun senso perché, come ogni collettivismo, essa conduce inevitabilmente alla deresponsabilizzazione individuale. Abbiamo così il rovesciamento totale dell'idea di alienazione rispetto alla concezione socialista: mentre questa individua nella circolazione anomica del denaro la causa dell'estraneità socio-reale dell'individuo - la persona è reificata quantitativamente nelle cose - quella individualistica identifica nella collettività la vera origine dell'alienazione del singolo, appunto perché non la società deve essere considerata 'sacra, bensì l'individuo concreto.
Non può esistere pertanto, a giudizio di Tucher, un'economia socialista quale espressione di un'intenzionalità anarchica. Precisamente, un'economia socialista è proprio l'opposto di una concezione anarchica dell'economia, non soltanto sul piano etico, ma anche su quello teoretico-cognitivo. Tucher - che ebbe a questo proposito

ripetute polemiche con gli anarco-comunisti, in particolare Most e Kropotkin - non è interessato a distinguere il socialismo statale dal socialismo anarchico perché ritiene che sia sempre il sostantivo e non l'aggettivo ad essere decisivo. Il socialismo, in qualsiasi versione, si risolverà inevitabilmente nell'accentramento economico, nel decisionismo politico e nella coercizione «delle scelte degli individui» (63).
Il paradigma socialista è rappresentato dal pensiero di Marx, secondo cui è necessario centralizzare e consolidare tutte le imprese produttive e distributive in un vasto monopolio nelle mani dello Stato, con la conclusione che «il rimedio per "i monopoli" sarà "il monopolio»" (64) Ecco dunque una società diventata allo stesso tempo Chiesa e caserma, la cui configurazione - così come viene delineata dall'anarchico americano - anticipa in modo davvero impressionante (e geniale) quello che, comunque, sarà quarant'anni dopo il comune modello del totalitarismo fascista e comunista: lo statalismo supremo. «Qualunque cosa possano affermare o negare i socialisti statalisti, il loro sistema, se adottato, è destinato a portare ad una religione di Stato, alle cui spese tutti saranno tenuti a contribuire ed al cui altare tutti dovranno inginocchiarsi; ad una medicina di Stato, alle cui cure dovrà essere invariabilmente sottoposto il malato; ad un sistema igienico di Stato che prescriverà che cosa si debba e cosa non si debba mangiare, bere, indossare e fare; ad un codice etico di Stato che non si limiterà ai reati punibili, ma che proibirà ciò che la maggioranza decreterà immorale; ad un sistema educativo di Stato che sopprimerà tutte le scuole, le accademie e le università private; ad una scuola materna di Stato, in cui i bambini dovranno essere allevati in comune a spese pubbliche e infine aduna famiglia di Stato che tenterà di selezionare la razza e di procreare scientificamente, una famiglia in un cui nessun uomo e nessuna donna potranno avere bambini se lo Stato lo proibisce ed in cui nessun uomo e nessuna donna potranno rifiutarsi di avere bambini se lo Stato glielo ordina. Così l'autorità raggiungerà il culmine e il monopolio arriverà alla sua massima potenza» (65).
Nella descrizione anticipata dello statalismo totalitario, Tucher sottende un'implicita comparazione tra i sistemi socialisti e i sistemi liberali. Il suo individualismo e il suo liberismo lo portano a rifiutare ogni via collettivistica e a ritenere che su questa strada l'anarchismo incontrerà solo sconfitte, fino a snaturarsi. Di qui una sola considerazione, che si può compendiare così: "qualunque forma di socialismo risulterà sempre peggiore di qualunque forma di capitalismo". Poiché, infatti, non è possibile il darsi contemporaneo della libertà e dell'uguaglianza, è necessario riconoscere ed accettare il male minore. E questo può essere dato solo da quella società nella quale, sia pure a scapito dell'uguaglianza, esisterà una presenza forte e selvaggia della libertà, per cui l'anarchismo, se non vuoi morire, è costretto comunque a rimanere nel campo liberale. «E' autoevidente che di queste due condizioni - la libertà e la ricchezza - la prima ha la precedenza quale fattore della felicità. Nell'insieme molta libertà e poca ricchezza sarebbero preferibili a molta ricchezza e poca libertà. La lagnanza dei socialisti 'archici che gli an-archici sono borghesi in questi limiti e non oltre è giustificata; gli anarchici, per quanto grande sia l'odio che portano alla società borghese, preferiscono la sua libertà parziale alla schiavitù completa del socialismo statalista. Quanto a me, certo io posso guardare con maggior piacere - no, che dico?, con minor pena - lo spettacolo dell'attuale società piena di fermenti, pullulante di lotte e di contrasti, nel corso dei quali alcuni salgono altri scendono, alcuni diventano ricchi altri poveri, ma nessuno è mai

completamente in catene o completamente privo della presenza di un futuro migliore, di quanto non guardi la comunità uniforme e miserabile di buoi aggiogati, pacifici e asserviti che costituisce l'ideale del [socialismo statalista]» (66).

INDIVIDUO E TRASFORMAZIONE SOCIALE.

Il radicale distacco di Tucher da qualsiasi forma di socialismo e di collettivismo apre il problema della sua profonda avversione al rivoluzionarismo sociale, e più in generale ad ogni sommossa popolare a carattere armato; in definitiva, la sua posizione è di rifiuto sostanziale di ogni violenza individuale e di gruppo. E' bene sottolineare il carattere "sostanziale" di questo rifiuto perché, in linea di principio, la violenza, come egli afferma, è sempre legittima, qualora si pensi alla presenza inalterabile del sistema di dominio che in tutti i casi non intende per nessun motivo venir meno al suo esercizio di oppressione, per cui «è ridicolo tacciare di immorale il metodo terroristico». Se si attenta alla libertà dell'individuo (e lo Stato e ogni sistema autoritario è un permanente attentato a tale libertà), «il suo diritto di scegliersi i mezzi più appropriati dev'essere illimitato. Sia che si tratti di un singolo individuo oppure di un governo, l'usurpatore perde ogni diritto a qualsiasi riguardo da parte della sua vittima. Il modo in cui l'usurpazione arbitraria dell'altrui libertà è stata commessa non ha alcuna importanza, e la vittima è giustificata a ricorrere a qualsiasi mezzo di cui dispone per insorgere contro la sopraffazione subita» (67).
Tutto ciò, però, lo ripetiamo, in linea di principio perché completamente diverso è il caso dell'azione pratica che deve essere svolta per arrivare ad un'effettiva liberazione, nel senso che se «il diritto di difenderci con la violenza contro l'oppressione non consente alcun dubbio [], l'uso di tale diritto non è da esercitarsi finché esiste ancora la possibilità di ricorrere ad altri mezzi» (68) Gli «altri mezzi» intesi da Tucher sono quelli della non violenza e della resistenza passiva contemplati in una società liberale.
Ora per capire veramente la posizione tucheriana sarà bene ricordare le ascendenze culturali che animano il suo pensiero. Innanzitutto occorre tener presente che Tucher agisce negli Stati Uniti, dove la rivoluzione è già stata attuata dalla democrazia e dal liberalismo. L'anarchismo si trova così non "contro" di essi, ma "dopo" di essi. Di qui l'eredità costitutiva della democrazia e del liberalismo sull'autentico anarchismo statunitense, di cui Tucher è il massimo esponente. Il suo pensiero è intrinsecamente individualista non soltanto, com'è ovvio, perché effettivamente è la derivazione estrema dell'ideologia "liberal", ma anche perché il momento collettivo della fondazione della libertà come fondazione di una nuova storia - la rivoluzione - in questo paese si è già dato; realtà non imposta da un precedente retaggio, come nell'"ancien regime", ma scaturita proprio come rivoluzione contro l'"ancien regime". L'immaginario americano del secolo scorso, con il mito antropologico del "frontierman" quale ricorrente e illimitata possibilità egualitaria di espansione vitale, è effettivamente un immaginario che, più che aver rotto col passato, è privo di passato. Ciò che cementa la società civile americana è una spontanea costruzione socio-storica configuratasi con la diffusione universale dei valori del liberalismo, vale a dire attraverso una libera e diretta rivoluzione democratica. Di conseguenza è la democrazia, come universalizzazione del

"liberalism", a costituire la legittimità rivoluzionaria della libertà. Ovvio, pertanto, che gli anarchici americani non siano rivoluzionari, che non ricorrano alla rivoluzione violenta e sovvertitrice. Tutto questo a riconferma che "l'anarchismo, per principio, non è rivoluzionario: l'anarchismo, per principio è antiautoritario".
Per Tucher la concezione prasseologica della libertà non poteva che configurarsi come "radical", per il socialismo anarchico come "revolutionist" La concezione "radical" pensava l'autonomia dell'individuo nel quadro di un ordine naturale quale ordine oggettivo-reale. Pertanto l'individualismo non si configurava mai come irruzione soggettiva e arbitraria rispetto all'esistente. Il radicalismo era effettivamente la pretesa di esprimere l'autenticità di questa realtà, appunto perché ne andava alla radice; di conseguenza un vero radicalismo individualistico era la chiara sanzione politica dell'oggettivismo naturalistico, che costituiva l'alternativa opposta all'idea di una costruzione rivoluzionaria "ab imis fundamentis" della storia: il radicale anarchico americano era esattamente il più autentico antirivoluzionario sociale. Qui la politica del presente stava contro la storia del futuro. Il rivoluzionarismo socialista veniva respinto in quanto forma irrazionale di soggettivismo; esso pretendeva di negare la libertà naturale fondata su quell'ordine spontaneo che proprio le libertà liberali, quali libertà giusnaturalistiche, avevano il compito di difendere. Di conseguenza, soltanto la diffusione pacifica delle idee poteva essere efficace.
Per Tucher, in primo luogo, occorre che «il popolo sia educato nelle dottrine anarchiche» (69), al fine di insegnare ad ognuno la ribellione; quindi «propagare senza posa la dottrina della libertà eguale per tutti, finché la maggioranza non abbia alfine riconosciuto, con riguardo alle forme attuali dell'usurpazione e dell'arbitrio, ciò che è stato riconosciuto per le loro forme passate, e cioè che lo scopo al quale esse tendono non è quello della libertà eguale per tutti, ma dell'assoggettamento del prossimo» (70) Tuttavia, non si dovrà ricorre alla forza che nei soli casi estremi perché «l'anarchia non si può realizzare con la violenza» (71) «Non bisogna servirsi della violenza contro gli oppressori dell'umanità, se non quando questi abbiano reso impossibile ogni agitazione pacifica» (72) «Fin tanto che esiste la libertà di stampa e di parola è preferibile non ricorrere ai mezzi violenti per combattere la tirannia. Anche se la libertà di parola fosse violata in uno o dieci per cento dei casi, ciò non basterebbe ancora per giustificare uno spargimento di sangue. Soltanto quando fossimo assolutamente garrottati, dovremmo far uso del mezzo estremo, della violenza». «In Russia gli atti terroristici sono ammissibili, mentre non lo sarebbero in Inghilterra e nemmeno in Germania» (73). «Il tempo delle rivoluzioni armate è finito» (74). «Coloro che predicano la violenza per la violenza sono ciarlatani ("social quacks")» (75).
Come si vede, si palesa qui, attraverso la fiducia in una propaganda pacifica fondata sulla diffusione delle idee, il profondo retaggio illuministico, che proprio nel filone individualista trova la sua massima continuazione, conferma e ricomposizione. L'individualismo tucheriano - che, lo si è visto, non ammette violenza se non nei casi estremi, oppure quando non vi è possibilità di fare diversamente (l'assolutismo della Russia lo giustifica, il liberalismo dell'Inghilterra non lo contempla) - è, ancora una volta, all'interno di una concezione non rivoluzionaria della trasformazione sociale. Esso non esprime una soggettività romantica, con la sua carica di arbitrarietà socialmente costitutiva, ma un'istanza 'naturale perché componente intrinseca di un archetipo

classico. Viene negata insomma quell'idea storicistica dell'unicità e irripetibilità dei fenomeni politico-sociali, "che nell'anarchismo europeo di matrice socialista sta alla base del presupposto rivoluzionario". In questo caso, invece, al contestualismo storico è contrapposta la convinzione dell'ordine naturale come ordine socialmente irriducibile, dove l'azione umana può essere studiata e spiegata nella sua pura fattualità, classicità e dunque ripetibilità. Di qui la suprema necessità dell'esempio educativo e della persuasione razionale, cioè di un tempo necessario per mutare le coscienze. Naturalismo, individualismo, antirivoluzionarismo sono dunque tre termini inscindibili del "Native American Anarchism".
Ciò appare evidente anche nella sfiducia di Tucher verso la repentinità del mutamento, come viene dimostrato da questa eloquente affermazione. «Se il governo si dovesse sopprimere radicalmente da un giorno all'altro, noi assisteremmo probabilmente ad una serie di conflitti violenti per la conquista della terra e delle altre cose, risultandone fors'anche una reazione con un possibile ritorno alla tirannia. Ma se tale abolizione si svolgerà gradatamente, estendendosi da un campo all'altro dell'attività sociale e con una progressiva diffusione fra le masse della verità sociale, nessun serio conflitto ne potrà allora risultare» (76).
Tucher rappresenta dunque la cartina di tornasole del problematico e irrisolto rapporto tra anarchismo, democrazia e liberalismo, in quanto ne evidenzia l'intima verità, proprio a partire dalla identificazione non necessitante tra anarchismo e rivoluzione. In questa triplice relazione essa rende evidente, in modo particolare, il senso della contrapposizione fra storia e politica come inutile tentativo anarchico di aggirare l'ostacolo del compromesso fattuale con il rifiuto totale della democrazia quale traduzione laica del liberalismo e quindi quale archetipo irrisolto dell'anarchia. Mentre nell'anarchismo americano tale rifiuto si manifesta come fenomenologia 'filosofica, nell'anarchismo europeo esso si da come supporto determinante ai fini della dimensione rivoluzionaria "tout court". In entrambi i casi, comunque, la contrapposizione, rivelatasi totalmente perdente, mette a sua volta in luce la diversa concezione etica dell'anarchismo individualista e dell'anarchismo comunista in rapporto alla politica.
L'individualismo americano è la prosecuzione logica ed estrema del liberalismo, dei suoi valori ultimi intesi come identificazione della libertà quale libertà di coscienza, e dunque quale irriducibile momento etico. L'anarchismo statunitense, ancor più di quello europeo, è anarchismo etico. L'anarchismo europeo è rivoluzionario in quanto etico: traduce il momento della politica nella politica assoluta della rivoluzione, che altro non è che l'etica della politica; l'anarchismo americano è etico "senza residui" perché il momento etico della politica è già stato risolto dalla rivoluzione democratica come universalizzazione dei valori del liberalismo. Esso sta veramente "dopo" il liberalismo, mentre non può stare dopo la democrazia. Infatti per essere conseguente alla democrazia bisognerebbe che questa fosse l'universalizzazione dei valori dell'anarchismo e non invece, come è stata, l'universalizzazione dei valori liberali.
Il pensiero di Tucher è un'eloquente dimostrazione di questo accostamento al liberalismo come risultante di un'avversione alla democrazia. Si contempla, ad esempio, la lotta al governo, indipendentemente dal fatto che questo abbia un effettivo consenso. Essa si dà soprattutto con la resistenza passiva, «l'arma più potente dell'uomo nella sua lotta contro la tirannia» (77). Questa resistenza si esprime con la disobbedienza civile

agli istituti statali, rinunciando ad essere elettori e rifiutando la coscrizione militare. Tale metodo è il solo che possa avere successo in una società, come quella moderna, basata sull'organizzazione burocratica e militare. «La resistenza passiva - dice con un senso di miopia germanica Ferdinand Lassalle - è la resistenza che non resiste. Nulla di più falso. Essa è anzi l'unica forma di resistenza efficace in questa nostra epoca di disciplina militare. Non v'è tiranno in tutto l'odierno mondo civile che non ritenga di molto preferibile lo scatenarsi di una rivoluzione cruenta al dover fronteggiare una cospicua frazione dei suoi sudditi ben decisi a non obbedire. Un'insurrezione è facilmente sedata; ma non vi è esercito capace di puntare i suoi cannoni contro una popolazione pacifica, che non si riunisce nemmeno sulla pubblica strada, ma rimane tappata in casa, ben determinata a mantenere i propri diritti» (78).
Ugualmente vi è la possibilità di lottare contro il sistema di dominio con un altro metodo sostanzialmente pacifico: il rifiuto di pagare le imposte. «Il potere vive delle proprie rapine; esso muore non appena le sue vittime si rifiutano di farsi spogliare. Non si può sopprimerlo né con la persuasione, né con la scheda elettorale, né con la carabina; ma si può averne ragione in ogni momento affamandolo. Quando un contingente abbastanza numeroso di uomini ben decisi nella loro determinazione e il cui imprigionamento si dovesse ritenere poco consigliabile, s'intendessero fra loro per chiudere tranquillamente le loro porte in faccia all'esattore delle imposte ed a quello degli affitti di stabili o terreni, e mettessero in circolazione la propria moneta senza curarsi di contravvenire ad ogni proibizione legale e sottraendosi in tal modo al monopolio ed all'usura del capitale, allora il governo, con tutti i privilegi e i monopoli che rappresenta e garantisce, si vedrebbe presto ridotto a scomparire» (79).
In conclusione, con Tucher abbiamo la dimostrazione che l'anarchismo non può collocarsi oltre la democrazia perché questa, a sua volta, non comporta l'universalizzazione "autentica" dei valori del liberalismo; non c'è qui, in effetti, vera universalizzazione. L'originaria concezione jacksoniana è infatti una concezione "ante litteram" della democrazia di massa. Pertanto, quando si parla di democrazia, si vuole intendere che questo regime politico "permette" a chi non è liberale di convivere con altri liberali o con individui di altre fedi: vi è, per l'appunto, compromesso. E' questa, precisamente, la natura del sistema democratico: un'universalizzazione laica di uguaglianza dei diritti nel quadro normativo dei valori liberali. L'anarchismo non può essere quindi la prosecuzione legale della democrazia perché non può configurarsi come il risultato laico di questa traduzione. L'anarchismo è già, "dipersé", l'universalizzazione autentica del liberalismo, in quanto per l'appunto, ne costituisce l'istanza ultima: la libertà etico-individuale. Di conseguenza tra anarchismo e democrazia c'è, come è ovvio, piena "compatibilità", ma non vi può essere perfetta "sintonia", essendo entrambi di natura assai differente.

NOTE AL CAPITOLO SEDICESIMO.

N. 1. Sulla figura e sul pensiero di Tucher conf. Eltzbacher, L'anarchisme..., p.p. 248-93; P. Ghio, L'anarchisme aux États-Unis, precedé d'une lettre de Louis Marie, Paris 1903,

p.p. 79-132; Zoccoli, L'anarchia..., p.p. 203-226; J. J. Martin, Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America 1827-1908, Colorado Springs 1970, p.p. 202-279; E. M. Schuster, Native American Anarchism. A Study of Left-Wing American Individualism, New York 1970, p.p. 152-158; W. O. Reichert, Partisans of Freedom. A Study in American Anarchism, Bowling Green (Ohio) 1976, p.p. 141-170; R. Rocher, Pionieri della libertà, Milano 1982, p.p. 128-146; Benjamin R. Tucher And The Champions of 'iiberty'. A Centenary Anthology, edited by Michael E. Coughlin, Charles H. Hamilton and Mark A. Sullivan, New York 1985; G. Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane nella seconda metà del XIX secolo: l'anarco-individualismo di Benjamin R. Tucher, in La sovranità dell'individuo. Tre saggi sull'anarchismo negli Stati Uniti, a cura di Antonio Donno, Manduria-Bari-Roma 1987, p.p. 11-66.

N. 2. Il rapporto tra anarchismo e liberalismo, relativamente al contesto anarchico americano, è analizzato da A. Carter, The Political Theory of Anarchism, New York 1971, p.p. 56-59; G. Runkle, Anarchism Old and New, New York 1972; J. M. Buchanan, A contradictorian perspective on Anarchy, in Anarchism, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman, New York 1978, p.p. 29-42; A. Ritter, Anarchism. A Theoretical Analysis, Cambridge 1980, p.p. 10-13,117-124.

N. 3. Citato da Schuster, Native American Anarchism..., p. 139.

N. 4. B. R. Tucher, Authority, 'iiberty', (Boston), october 15, 1881; Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p.p. 39, 40.

N. 5. B. R. Tucher, Instead of a Book, by a Man too Busy to Write One. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism, New York 1893, p. 112.

N. 6. Tucher, Instead of a Book..., p. 24.

N. 7. Tucher, Instead of a Book..., p. 35.

N. 8. Tucher, Instead of a Book..., p. 24; Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p. 37.

N. 9. Tucher tuttavia ricorda il rapporto di forze che presiede comunque alle relazioni sociali. «La sola misura dei nostri diritti naturali è la nostra forza. Ogni individuo, si chiami Bill Sykes o Nicola Romanoff, ed ogni aggregato di individui, sia esso semplice setta segreta oppure si tratti del Congresso degli Stati Uniti, tutti hanno il diritto di uccidere od asservire altri individui o enti, di asservire l'umanità, sempreché ne posseggano la forza». «La società dispone del diritto di opprimere l'individuo, l'individuo ha quello di opprimere la società, nella misura in cui le forze rispettive lo consentano». Tucher, Instead of a Book..., p.p. 24, 132.

N. 10. Tucher, Instead of a Book..., p. 41.

N. 11. Tucher, Instead of a Book..., p. 42.

N. 12. Tucher, Instead of a Book..., p. 65.

N. 13. Tucher, Instead of a Book..., p. 59.

N. 14. B. R. Tucher, The Philosophy of Right and Wrong, 'iiberty', (Boston), october 29, 1881; Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p. 34.

N. 15. Acute osservazioni in questo senso in Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p. 35.

N. 16. Tucher, Instead of a Book..., p. 24.

N. 17. Tucher, Instead of a Book..., p. 24.

N. 18. Tucher, Instead of a Book..., p. 15.

N. 19. Tucher, Instead of a Book..., p. 23.
N. 20. Tucher, Instead of a Book..., p. 67.
N. 21. Tucher, Instead of a Book..., p. 153.
N. 22. Tucher, Instead of a Book..., p. 23.
N. 23. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 63, 59, 80-81.
N. 24. Tucher, Instead of a Book..., p. 23. Sulle tesi di Tucher si vedano le importanti osservazioni di R. Nozick, Anarchia Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello 'Stato minimo, Firenze 1981, p.p. 14-15.
N. 25. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 25, 52, 60, 104, 158, 167.
N. 26. Tucher, Instead of a Book..., p. 52.
N. 27. Tucher, Instead of a Book..., p. 52.
N. 28. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 60-61, 131.
N. 29. Tucher, Instead of a Book..., p. 52.
N. 30. Tucher, Instead of a Book..., p. 48.
N. 31. Tucher, Instead of a Book..., p. 158.
N. 32. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 44-45.
N. 33. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 24,51,158. «Ogni individuo verso il quale sia stato assunto un obbligo di qualsiasi specie, purché non sia lesivo di terze persone, ha il diritto di esigerne l'adempimento, anche valendosi della forza, e ricorrendo anche, per far valere questo diritto, all'assistenza di quanti altri saranno disposti aprestargli man forte. Questi ultimi, a loro volta, hanno il diritto di decidere se e fino a che punto essi debbono prestare la loro assistenza a tale scopo. Ma a questo punto la questione si risolve in un caso di pura opportunità; ed è più che probabile che si arriverà presto a considerare che il mezzo più efficace per ottenere l'adempimento di un'obbligazione contratta sarà quello di stabi lire preventi vamente che la sua osservanza non si dovrà imporre con la forza». Tucher, Instead of a Book..., p.p. 157-158.
N. 34. Tucher, Instead of a Book..., p. 51.
N. 35. Tucher, Instead of a Book..., p. 312. Su questo punto si veda W. O. Reichert, Benjamin R. Tucher On Free Thought & Good Citizenship, in Benjamin R. Tucher And The Champions of 'iiberty'..., p.p. 166-171.
N. 36. B. R. Tucher, What We Mean, 'iiberty', (Boston), april 15, 1882; Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p. 48.
N. 37. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 22, 23.
N. 38. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 25-26.
N. 39. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 25-26.
N. 40. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 25-26.
N. 41. Tucher, Instead of a Book..., p. 57.
N. 42. Tucher, Instead of a Book..., p. 33.
N. 43. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 26-27.
N. 44. Tucher, Instead of a Book..., p. 115.
N. 45. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 426-427.
N. 46. B. R. Tucher, The Futily of the Ballot, in Id., Individual Liberty (1926), Millwood, N. Y. 1973, p.p. 83-84; Iurlano, Radicalismo e tradizioni americane..., p.p. 49-50.
N. 47. Tucher, Instead of a Book..., p. 159.
N. 48. Tucher, Instead of a Book..., p. 403.

N. 49. Tucher, Instead of a Book..., rispettivamente p.p. 67, 6.
N. 50. Tucher, Instead of a Book..., p. 60.
N. 51. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 60-61.
N. 52. Tucher, Instead of a Book..., p. 6; Ghio, L'anarchisme aux États-Unis..., p.p. 94-103; Zoccoli, L'anarchia..., p. 216; Martin, Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism..., p.p. 208-233.
N. 53. Tucher, Instead of a Book..., p. 9. Settembrini, Il labirinto rivoluzionario. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917..., p.p. 525-527. Conf. pure W. McElroy, The Non-Economic Debates in 'iiberty', in Benjamin R. Tucher And The Champions of 'iiberty'..., p.p. 131-148.
N. 54. Tucher, Instead of a Book..., p. 273. Su questo ultra liberismo tucheriano si vedano ancora le osservazioni di Nozick, Anarchia Stato e utopia..., p.p. 14-15.
N. 55. Tucher, Instead of a Book..., p. 274.
N. 56. Tucher, Instead of a Book..., p. 272.
N. 57. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 231-234, 245-249, 258, 273-275; conf. pure Ghio, L'anarchisme aux États-Unis..., p.p. 94-103; Zoccoli, L'anarchia..., p. 217; Martin, Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism..., p.p. 208-233.
N. 58. Tucher, Instead of a Book..., p. 325.
N. 59. Tucher, Instead of a Book..., p. 13.
N. 60. B. R. Tucher, The Attitude of Anarchism Toward Industriai Combinations (1890), in Id., State Socialism and Anarchism and Other Essays, Colorado Springs 1972, p.p. 27, 29, 34; Settembrini, Il labirinto rivoluzionario. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917..., p.p. 537-538.
N. 61. Tucher, The Attitude of Anarchism Toward Industrial Combinations..., p.p. 27, 29, 34; Settembrini, Il labirinto rivoluzionario. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917..., p.p. 537-538.
N. 62. Tucher, Instead of a Book..., p. 348.
N. 63. Tucher, Instead of a Book..., p. 7.
N. 64. Tucher, Instead of a Book..., p. 7.
N. 65. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 8-9.
N. 66. B. R. Tucher, Why I am an Anarchist (1892), in Id., State Socialism and Anarchism..., p.p. 35-36; Settembrini, Il labirinto rivoluzionario. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917..., p.p. 534-535.
N. 67. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 428-429.
N. 68. Tucher, Instead of a Book..., p. 439.
N. 69. Tucher, Instead of a Book..., p. 104.
N. 70. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 77-78.
N. 71. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 114, 427..
N. 72. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 397, 428.
N. 73. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 397, 428.
N. 74. Tucher, Instead of a Book..., p. 440.
N. 75. Tucher, Instead of a Book..., p. 428. Si vedano pure le osservazioni di M. Edwards, Neither Bombs NorBallots: 'iiberty'& The Strategy of Anarchism, in Benjamin R. Tucher And The Champions of 'iiberty'..., p.p. 65-91.
N. 76. Tucher, Instead of a Book..., p. 329. Naturalmente questo non significa la rinuncia

alla lotta immediata e il rimando della soppressione dello Stato, «quando tutti gli uomini saranno diventati perfetti». «Ciò equivale a dire che l'anarchia non sarà possibile che nell'anno duemila, o fra qualche altro secolo. Non v'è dubbio che se all'indi viduo fosse dato di perfezionarsi nonostante gli ostacoli che si frappongono a tale perfezionamento, lo Stato finirebbe per scomparire». Non si creano degli individui liberi «insegnando agli uomini a governarsi da sé e non permettendo loro di farlo che in seguito; bensì lasciando che lo facciano subito». Tucher, Instead of aBook..., p.p. 114, 158.
N. 77. Tucher, Instead of a Book..., p. 415.
N. 78. Tucher, Instead of a Book..., p. 413.
N. 79. Tucher, Instead of a Book..., p.p. 415-416.

Capitolo diciassettesimo.
INDIVIDUALISMO ED 'ESISTENZIALISMO':
E. ARMAND.

L''IMMEDIATEZZA' DELLA CONCEZIONE INDIVIDUALISTA.

Il carattere fondamentale dell'anarchismo armandiano consiste nella volontà di superare il criterio di una qualsiasi priorità della 'scienza sociale rispetto alle istanze poste dalla dimensione 'vivente propria di ogni individuo. Vi è un "porsi immediato" dell'irripetibilità individuale a fronte di ogni considerazione 'ambientale della realtà, sia essa intesa in chiave filosofica, storica, politica, economica, religiosa, estetica o etica. In altri termini, per Armand non esiste il problema di un nesso logico o ideologico che unisca il cognitivo e il normativo, ciò che è e ciò che deve essere. "Sempre e immediatamente" ogni punto di vista è, allo stesso tempo, conoscitivo e prescrittivo, non tanto perché non è contemplata la grande divisione humeano-weberiana tra giudizi di fatto e giudizi di valore, ma perché si intende riportare ogni consapevolezza teorica - e quindi anche ogni indagine valutativa - all'interno dall'esistenza umana concepita quale unicità e quindi quale presenza che vive di per se stessa, che risponde ad una sua propria logica; presenza che, a giudizio dell'anarchico francese, risulta del tutto insuperabile. Essa, infatti, può essere misconosciuta, ma non annullata.
Basti pensare a questo proposito all'annoso problema del rapporto individuo-società. Si afferma che «nonostante e a dispetto di tutte le astrazioni di tutti gli enti laici o religiosi, di tutti gli ideali gregari, alla base delle collettività, delle società, delle associazioni, delle agglomerazioni, delle entità etniche, territoriali, economiche, intellettuali, morali, religiose, si trova l'unità-persona, la cellula-individuo. Senza questa, quelle non esisterebbero» (1). Alla nota obiezione secondo cui i singoli individui non possono esistere, né svilupparsi senza la società, Armand risponde che ciò è inesatto, in quanto l'uomo non ha sempre vissuto in società; e comunque, a prescindere da tale "querelle", c'è sempre da constatare che «senza individui, non vi può essere ambiente sociale e societario» (2).
Il che significa, in altri termini, che la dichiarazione dell'esistenza di una società non può essere data dalla società perché questa non ha autoconsapevolezza di sé. Ammesso che sia preesistente ai singoli individui, sono sempre questi, alla fin fine, che si riconoscono come esseri sociali. «Ciò che si chiama 'io è uno stato momentaneo della sostanza che prende coscienza della sua esistenza separata, al di fuori del'' non io. Il non io è un aspetto delle cose esteriori a noi, considerate in rapporto all'io [...], vale a dire che non esiste che tal quale io lo vedo, che relativamente a me. L'io, al contrario, è un punto di partenza, un creatore, una fonte di giudizio [...] di analisi e di sintesi. Esso è la realtà» (3).
Si tratta, come si vede, di una concezione che va in direzione esattamente opposta a quella di Bakunin (la società è sempre esistita, gli uomini sono esseri sociali) e ancor più di Durkheim, secondo cui, come è noto, le nature individuali sono 'epifenomeni, materia informe che il fattore sociale continuamente determina e trasforma. Per Armand, invece, queste considerazioni sotto ininfluenti perché, anche ammesso che la società

possa essere una realtà che esiste di per sé, la sua vera vita scaturisce comunque da un riconoscimento mentale, cioè da una realtà prodotta singolarmente, e dunque, in termini culturali odierni, da un 'immaginario irrimediabilmente individuale. Gli individui possono benissimo essere consapevoli di essere immersi in una loro intrinseca socialità, ma la loro esistenza, intesa come consapevolezza psichica, è data comunque dalla primordiale constatazione della coscienza individuale, nel senso che «l'idea che mi faccio del non io empirico o scientifico (anche nel caso di concordanza assoluta delle ipotesi che io mi foggio per spiegarlo a me stesso) non può mai essere che una verità relativa alla mia cerebralità d'individuo. Ora, chi dice verità relativa dice menzogna relativa. Senza dimenticare che l'idea che l'io si fa del non io varia lungo il corso dei secoli e dipende dalle conoscenze intellettuali dell'epoca» (4).
L'individualismo non è la scoperta di una qualche legge sociale, l'attribuzione di una qualche pertinenza oggettiva al reale, ma la constatazione, molto concreta, che solo mettendo in atto questo punto di vista si può esplicitare la spinta vitale che sorregge l'istanza insopprimibile del soggettivo. Ciò che motiva il senso dell'azione individualistica è la primordiale insofferenza per tutto quello che pretende di essere trascendente all'individuo medesimo, per tutte le ragioni che lo vogliono piegare a fini generali. L'epistemologia individualistica disegna la realtà sempre in termini relativi perché l'assoluto è «"sempre" una violenza, un'autorità astratta, un'entità metafisica, come Dio o la Legge» (5). Non a caso i tiranni e i capi-scuola di tutti i tempi hanno trovato in questa concezione l'ausilio prezioso del loro dominio, coartando lo spontaneo «ordine naturale delle cose», costantemente sottomesso invece «alla realtà dell'imprevisto, del fortuito, del casuale». In conclusione, vi è solo il relativo, come non vi è «alcun determinismo fatale» (6).
Ciò che conta rilevare, in questo confronto fra assoluto e relativo, non è tanto la valenza filosofica che sottende tale contrapposizione del tutto 'Vecchia e 'scontata, quanto, appunto, l'"implicazione vitalistica" che ad esso immediatamente si accompagna. Armand, come si vede, immette la considerazione del processo temporale quale vero criterio empirico di giudizio (l'«imprevisto», il «fortuito», il «casuale») perché, per lui, l'esperienza dimostra che non vi sono altre formule appropriate per affrontare la realtà. L'individualismo-relativismo è un metodo d'«attività pratico, personale, attuale»; è la «reazione della sostanza (il relativo) contro la forma (l'assoluto), dell'individuo (la vita) contro il convenzionale (la dottrina)» (7).
Dunque, prima di tutto, la vita intesa quale piano della realtà personale, della sua irriducibilità esistenziale. Del resto, la contrapposizione tra assoluto e relativo richiama l'ulteriore scontro fra la vita e la società. L'individuo è sempre in lotta contro il convenzionale, che, beninteso, non è solo rappresentato dalla dottrina, ma anche, più in generale, dall'intera realtà sociale. Se egli non si lascia imbrigliare da ogni 'trascendente, la vita non si lascia irretire dalla società, dato che è immensamente più grande. "Non è possibile ridurre tutta la realtà al sociale". Gli uomini vivono non solo perché sono uniti collettivamente, ma anche perché esistono funzioni vitali che vanno "oltre" il fatto storico-culturale. C'è effettiva soluzione di continuità tra la vita e la società. «Si confonde troppo la vita con la società. Non si vuoi considerare che la vita è più che la società [...]. Delle società sono scomparse e ciò non ha impedito alla vita di continuare» (8). E' vero che l'individuo non può fare a meno della società, ma ciò non significa nulla. La società è

una manifestazione della vita, come l'acqua, la terra, l'aria: l'individuo usufruisce della società come usufruisce della vita. Per l'individualista la vita è prioritaria rispetto alla società, per cui «fra la società e la vita, la "sua vita", [egli] opta per la vita» (9).
In questa rivendicazione non vi è nulla che sia debitore di una qualche ascendenza culturale di tipo 'naturalistico. Anzi, Armand non esce, per molti aspetti, da una sorta di stirnerismo generalizzato, e dunque di un hegelismo di sinistra. La sua battaglia è sempre contro lo schema riproduttivo dell'alienazione, in qualunque veste si presenti. Per lui si tratta sempre di affermare l'immanenza dell'esistenza contro i fantasmi della trascendenza e perciò di attivarsi contro ogni forma di estraniazione al fine di resistere con tutti i mezzi «alla tirannia di Uno Solo come all'assorbimento delle Moltitudini». Vivere «non per la Propaganda o per la Causa, o per la Società avvenire» (10), ma per se stessi, «per non rinunciare a se stessi» (11).

L'INDIVIDUALISTA CONTRO L'AUTORITA'

La lotta contro l'alienazione è la lotta contro l'autorità in qualunque modo questa abbia origine o si manifesti. L'autorità consiste «nell'oppressione che grava sopra un individuo o sopra una collettività per forzarli o indurii ad acquisire delle abitudini mentali, a compiere dei gesti, a conformarsi ai termini di contratti che mai sono stati sottoposti al loro esame» (12); quindi nella coercizione che li obbliga e li induce, senza possibilità di discussione o di opposizione, a compiere degli atti che se fossero lasciati alla loro volontà, certo non compirebbero. Come si vede, Armand fa propria la più classica concezione anarchica, secondo cui il rapporto di dominazione non ha particolari caratteristiche sociali, economiche o politiche perché è un rapporto 'neutro, 'universale: si applica indifferentemente ad ogni situazione storica, ad ogni contesto collettivo o individuale. Vi è dominazione laddove alcuni individui obbligano altri, "non importa come", a far qualcosa contro la loro volontà. In questo senso non vi è solo un potere politico, economico, civile o militare. Il criterio individualista denuncia altresì «una dominazione religiosa, morale, intellettuale [...] l'autorità dei pregiudizi, dei costumi, delle abitudini, delle convenzioni, delle tradizioni famigliari; l'autorità delle formule, dei dogmi, delle professioni di fede, dei programmi [...], la dominazione delle scuole, delle chiese, dei partiti, delle sette, dei gruppi» (13). Insomma, denuncia la trasversalità del principio di autorità quale trama riproduttiva e neutra dell'intero universo storico-sociale.
Contro questa trasversalità si dispiega l'azione individualistica anarchica. Essa consiste «nello sviluppare, in tutti coloro che sono raggiunti dalla sua propaganda, l'odio, il disgusto, il disprezzo personale per la dominazione dell'uomo sull'uomo per mezzo dell'uomo, delle collettività sopra o per mezzo dell'individuo. Consiste nel creare [...] uno spirito di critica permanente ed irriducibile verso le istituzioni che insegnano, mantengono, preconizzano la dominazione degli uomini sopra i loro simili. E non soltanto contro le istituzioni, ma altresì contro gli uomini che queste istituzioni rappresentano, poiché è per opera di quelli che conosciamo queste. [Infatti] l'autorità è un'astrazione [...] la si conosce solo attraverso i suoi rappresentanti e i suoi esecutori [...] esiste, per ciascuno di noi, sotto forma di deputati, giudici, gendarmi, carcerieri, agenti

delle imposte, contribuenti, elettori» (14).
Per Armand l'anarchismo è innanzitutto una 'filosofia di vita, non è solo un modo di praticare i rapporti sociali ma anche di vedere il mondo. Egli afferma che l'anarchico, nel senso forte della parola, è quell'individuo che esprime un'"insofferenza esistenziale" contro ogni forma di autorità, che lotta contro il potere perché, prima di tutto, questo lo opprime direttamente, poi perché opprime anche gli altri. Naturalmente non vengono sottovalutate le possibili considerazioni sociali, collettive e interumane, ma il fattore determinante è rappresentato dall'azione condotta in prima persona, nel senso che è sempre il singolo soggetto l'alfa e l'omega di ogni riferimento giustificativo della prassi, la vera e unica certezza che da valore agli scopi della lotta, la sola fonte che illumina la condotta umana.
E' questo il significato della rivoluzione proposta da Armand e in genere da tutti gli individualisti 'puri. Essa va intesa come una globale 'rivoluzione di coscienza, "un salto di qualità esistenziale", un modo radicalmente personale di rapportarsi al mondo fisico e sociale. Si tratta di suscitare e coltivare «un desiderio imperioso di vivere la vita al di fuori di ogni autorità, senza tener conto delle istituzioni che mantengono la dominazione» (15). L'azione individualista consiste «in un'attività capace di assimilare, sperimentare, propagare, ciascuno a propria guisa, l'antiautoritarismo nelle varie manifestazioni dell'attività umana: etica, intellettuale, sociale, economica. E praticamente, nella soluzione personale - in senso anarchico - dei problemi posti dalle manifestazioni di tale attività» (16). Esige l'autoliberazione dell'individuo dalle influenze esterne, siano esse famigliari o sociali, la padronanza delle proprie passioni, la disponibilità ad accettare nuove esperienze di vita, se queste sono in grado di far progredire la conoscenza di se stessi e la volontà individuale, la delineazione di una concezione propria della vita. Questa rivoluzione, che coinvolge integralmente l'individuo, non ammette perciò 'scissioni fra privato e pubblico, fra vita personale e vita sociale, anche se in tutto questo, beninteso, non vi è assolutamente nulla che possa ricordare l'ideologia marxiana della 'trasparenza e dell'identificazione del singolo con la collettività (17). Anzi, qui è più che mai esaltata la dimensione completamente individualistica perché a volere tale coerenza è soltanto l'individuo, che decide, se così si può dire, volta per volta, momento per momento, senza mai rendere conto a nessuno.
Nell'individualismo proposto da Armand non vi è assolutamente spazio per la rivoluzione intesa nel senso 'tradizionale del termine. La sua rivoluzione, in realtà, è una rivolta (e in questo somiglia moltissimo a quella stirneriana), cioè un "atto esistenziale" che sta quasi contrapposto al rivolgimento politico-sociale. Egli pensa che la rivoluzione, come la guerra, scateni inutilmente la violenza e il desiderio di dominio degli uni sugli altri e che perciò non possa portare «un vero miglioramento nella vita dell'individuo». Addirittura la storia insegna che «le rivoluzioni sono sempre state seguite da sbalzi indietro che le han fatte deviare dal loro obiettivo primitivo» (18).
Al rivolgimento politico-sociale va sostituita un'azione che, prima di attaccare le strutture 'oggettive del potere, deve minarne i fondamenti etico-culturali. Si tratta di creare «una orientazione nuova della mentalità», molto più efficace della «costituzione fittizia di un nuovo assetto sociale» (19). La rivolta armandiana, nella sostanza, è non violenta, profondamente educazionista e intrisa di fiducia nel valore contagioso dell'esempio. «E' da individuo a individuo che deve anzitutto propagarsi questa nozione:

che è un crimine forzare qualcuno ad agire diversamente da come egli crede utile, o vantaggioso, o gradevole per la propria conservazione, per il proprio sviluppo e per la propria felicità» (20). E ciò anche perché ogni forzatura è sempre inutile e porta a risultati opposti a quelli perseguiti. In conclusione, la trasformazione rivoluzionaria rimane priva di reale effettività, «senza una preliminare educazione e iniziazione dell'ambiente ove essa dovrà svolgersi» (21).
Armand, tuttavia, tiene a specificare che tale opera educativa non può essere confusa con la comune concezione pedagogica, nel senso che è necessario distinguere tra "educazione" e "iniziazione" La prima è sempre, inevitabilmente, autoritaria, perché tende a plasmare il soggetto discente secondo i voleri del soggetto docente; la seconda, invece, è fondamentalmente libertaria, in quanto si limita a far sorgere spontaneamente l'autonomia della persona umana. Mentre l'educazione si delinea come un passaggio di valori dal maestro all'allievo, l'iniziazione si configura come opera di profondo disincanto. Essa consiste «nel lacerare senza pietà ogni velo che mascheri la realtà delle cose [...] nel porre l'individuo, allorché esso è in grado di comprendere, faccia a faccia con la realtà della vita» (22). Tale realtà è assai meno rosea di quanto sia lecito aspettarsi perché dimostra che non vi è «alcuna armonia prestabilita, che ovunque sui monti, nel piano o in piena foresta è la concorrenza che predomina, che l'animale più brutale o più astuto divora il più debole, che la pianta più vigorosa soffoca la più debole» (23).
Di fronte a questa spietatezza, che disegna un universo naturale e sociale opposto a quello kropotkiniano, è necessario non cadere in un pessimismo deresponsabilizzante; anzi, è proprio qui che si vede la capacità individuale di far fronte alla vita, «senza provare alcuna debolezza e senza maledire lo sforzo d'esistere» (24) Proprio a partire da questo disincanto va realizzata, in accordo con «l'idea istintiva della volontà di vivere», «la propria ragion d'essere», adottando una «concezione dinamica della vita» contrariamente alla concezione «statica o passiva dell'esistenza» (25) Ovviamente tale lotta non può che fare opera di 'selezione fra gli individui che meglio si adattano a vivere senza alcun ausilio politico, sociale, economico, culturale, religioso. L'azione individualista procede quindi su un terreno impervio perché deve propagare un'idea, quella della piena autonomia della persona umana, laddove non vi è soltanto un'arena di lottatori, ma dove vi è pure scarsa attitudine a far fronte alla spietatezza della concorrenza. La sua è un'opera paziente perché la trasformazione delle coscienze non può essere realizzata in poco tempo. L'"iniziazione individualistica anarchica" tiene conto di questa difficoltà ed è per tale motivo che essa considera inutile ogni azione di forza quale mezzo per trasformare la realtà collettiva o individuale. Bisogna convincersi che «occorre molto tempo, per illuminare le masse» (26) perché «la maggioranza è inadatta [...] a concepire la vita senza autorità» (27).

L'ETICA INDIVIDUALISTA: VIVERE PER VIVERE.

E' doveroso a questo punto chiedersi quale sia l'etica che sorregge l'individualismo armandiano, come esso venga giustificato in chiave di rivolta esistenziale. Nella critica allo schema universale e riproduttivo dell'alienazione, Armand denuncia ovviamente

ogni fede o ideologia trascendente l'individuo, a cominciare dal cristianesimo e dal comunismo. A suo giudizio vi è uno stretto legame che li unisce, che consiste nel comune carattere collettivistico e 'organicistico, dato che «la forma scientifica del comunismo non è che un adattamento economico allo spirito dei tempi attuali del cristianesimo e, soprattutto del cattolicesimo» (28). Armand vede giustamente nel comunismo (come, in generale, in tutte le forme estreme del socialismo) nient'altro che la secolarizzazione dell'ideale cristiano, la mondanizzazione di un'aspirazione messianica che non smette di imperversare nella coscienza moderna. Infatti il cristianesimo «è una morale ad uso di individui [...] che si trovano continuamente in attesa di un cataclisma generale, spirituale e cosmico» (29). Di qui una stretta analogia tra «la morale cristiana, una morale di schiavi», e il comunismo, fede, a sua volta, compatibile appunto solo con «la morale della rinuncia, vale a dire con una morale di schiavi» (30). Come non vedere perciò lo stretto legame che unisce questo 'schiavismo mentale all'attesa messianica di un cataclisma generale, attesa che sembra quasi passare, pari pari, dal cristianesimo al socialismo, laddove, con il marxismo, viene ipotizzata la pseudo teoria scientifica del crollo del capitalismo? La pretesa scientificità socialista non è altro, in realtà, che una metafisica (31).

L'individualista anarchico vuole vivere senza l'autorità, a cominciare, ovviamente, da quella che è ritenuta la sua massima manifestazione, Dio. Armand teorizza, sulla scia di Proudhon e Bakunin, un ateismo postulatorio, una dichiarazione di liquidazione totale dell'ipotesi divina: «io non sono maggiormente ateo perché 'scientista, solamente io, individualista, nego, ripudio Dio, praticamente "non ne ho bisogno". Non ho bisogno di Dio [...] per sentirmi vivere, per svilupparmi intellettualmente, per evolvere fisicamente, per osservare, meditare, muovermi, amare» (32). Insomma, afferma Armand, Dio può esistere o non esistere, ma se si vuole "vivere anarchicamente", esso, comunque, è un referente inutile, anzi è d'impaccio. In altri termini, il problema Dio deve essere visto in chiave esistenziale, non in chiave teorico-filosofica. Per alcuni aspetti, quindi, l'ateismo postulatorio dell'anarchico francese si discosta da quello dell'anarchismo 'classico perché qui non vi è una diretta e necessaria 'deduzione tra la negazione di Dio e la negazione dell'autorità. Più semplicemente, viene dichiarata un'"incompatibilità" tra la concezione dell'esistenza umana e l'ipotesi del divino, e dunque in questo senso Armand risulta più 'iaico rispetto al problema religioso (33).

In tutti i casi, è rifiutato "qualunque" referente 'ontologico che stia al di fuori dell'individuo, compresa anche l'idea di libertà, se questa si costituisce quale 'trascendenza rispetto al singolo. Per Armand, del resto, non esiste una libertà assoluta, come non esiste una verità generale. Sebbene l'individualista sia «indubbiamente materialista», nessuna concezione filosofica lo vede avversario perché «egli cerca, esamina, discute, adotta, in attesa di meglio, la soluzione o l'ipotesi che gli permetta di sviluppare quanto più integralmente possibile la sua personalità, pronto ad abbandonarla non appena si presenti un'altra soluzione o un'altra ipotesi più soddisfacente» (34). Esistono insomma solo verità e libertà relative. E poiché «la libertà non è che un'astrazione, come la verità, la purezza, la bontà, l'uguaglianza, [essa] non può costituire uno scopo [della vita]» (35). Allo stesso titolo viene negato da Armand ogni finalismo storico e ogni credenza nella realtà del progresso umano. E' mistica l'idea che la storia abbia un fine, come mistico è il mito della perfettibilità del genere umano.

«In realtà noi ignoriamo |...] sia il punto di partenza dell'umanità, sia il fine o i fini verso i quali essa procede» (36). Perciò non esistono scopi al di fuori della vita individuale.
Azzerata ogni 'trascendenza, l'anarchico francese intende perseguire in una strada che lo porti «"al di là del bene e del male"» (37); concetto, come si vede, mutuato dalla vulgata nietzscheana, ma che qui assume valenza radicalmente sovversiva, laddove si dichiara la permanente "inattualità" della posizione individualista, la sua inevitabile incongruenza rispetto a tutte le tendenze in atto (38) Essendo inattuali, gli individualisti si ritengono, in termini mentali e culturali, fuori della società, vale a dire che sono per un «atteggiamento filosoficamente "a-legale, a-morale, a-sociale"» (39) Essi sono, come recitano le varie testate dei periodici editi dallo stesso Armand, "hors de troupeau, par de la melée, en dehors"; insomma sono sempre, irrimediabilmente, "refractaires"
Non c'è, in questo, nessun atteggiamento elitario, bensì, prima di tutto, una sorta di sovversivismo permanente, una continua rivolta esistenziale contro l'esistente. Poi una rivendicazione 'paganeggiante a fronte dell'etica cristiana fondata sulla rinuncia a se stessi. Armand intende porre una "priorità esistenziale" rispetto ad ogni forma di alienazione, priorità riassumibile nell'idea che il significato autentico della vita umana sta nella vita stessa, nella piena esplicazione della sua ragione d'essere quale ragione immediata. Questa ragione sorge dalla coscienza disincantata dell'individualista, dalla consapevolezza che non c'è fondazione necessitante di alcunché.
Ma in che senso può esistere un significato autentico della vita dato dalla vita stessa, intesa quale processo auto liberatosi da ogni significato alienante? L'individualista non ignora che la sua esistenza è «un passaggio sulla terra; ma questo passaggio egli cerca di attraversarlo, a dispetto delle circostanze avverse, il più felicemente, il più utilmente, il più intelligentemente possibile, ed il più saggiamente anche» (40) Vuole «bene vivere, e vivere ampiamente, poiché la vita limitata, circoscritta, ristretta è un fardello o una schiavitù [] L'individualista apprezza la gioia di vivere, la vita del cervello, del sentimento, dei sensi [] Tutto egli gusta e nulla respinge all'infuori di ciò che non coincide con il suo temperamento, il suo carattere, le sue aspirazioni, la sua sete di realtà» (41)
Sono queste, ancora una volta - come è possibile constatare -, proposizioni tese ad esaltare la dimensione "vitalistica" del vivere, esse rivendicano il diritto-dovere, per l'individualista, di attivare liberamente «lo sforzo per vivere la "sua" vita» (42) In questa ricerca di vivere la propria vita, l'individualista marca una differenza insanabile tra sé e il mondo esterno, situandosi in direzione esattamente contraria a tutte le concezioni 'organicistiche, siano esse religiose (il cristianesimo, il buddismo) o laiche (il socialismo, il comunismo, lo stesso anarchismo, se male inteso), quelle concezioni, cioè, che tendono ad annullare la differenza tra l'io e il non-io, fondendoli in un tutto indistinto e rassicurante. Invece «tutta la natura è lì a provarci che è nella differenziazione dell'io dal non io che risiede il fenomeno vitale» (43). Perciò è necessario «soddisfare il desiderio fino agli estremi limiti della sua espansione normale, ma rimanendone padroni, non permettendogli assolutamente, quali che siano la sua potenza e la sua violenza, di sfuggire al controllo individuale, ecco il principio e la fine della saggezza pagana in opposizione assoluta all'austerità cristiana» (44).
Ciò che conta rilevare, in questa visione fin troppo ottimistico-razionale, è l'inevitabile corollario che ne discende: la ricerca della felicità. Gli individualisti «non vogliono soffrire» (45) e ritengono che «il dolore non possieda alcuna virtù curativa o

pedagogica» (46). Perciò sono protesi a cercare una dimensione continuamente gioiosa del vivere, secondo uno schema del tutto materialistico che tende a portare l'essere umano al massimo sviluppo psichico e fisico. «Io non ho altro ideale che quello di godere fisicamente e materialmente. Io non classifico i godimenti in superiori o inferiori, in buoni o cattivi. Non classifico i godimenti in utili o nocivi, in favorevoli o sfavorevoli. Utili sono quelli che mi fanno apprezzare ed amare di più la vita. Nocivi sono quelli che me la fanno odiare o disprezzare. Favorevoli sono per me i godimenti che fanno sì che io mi senta vivere più ampiamente; sfavorevoli quelli che contribuiscono a diminuire in me la sensazione della vita» (47).
Sono queste le premesse perché possa esplicarsi interamente il concetto di ' 'iibero amore, della massima libertà sessuale tra gli individui. Si parte dall'idea che la vita amorosa non può essere codificata entro norme prestabilite perché, anch'essa, non può che seguire l'incessante flusso vitale che spinge gli esseri umani, di volta in volta, ad amarsi come a respingersi. L'unione libera tra individui consenzienti è certamente da preferire al matrimonio e, in generale, ad ogni legame sessuale vincolato. Secondo il punto di vista individualista, nemmeno l'amore può sottrarsi alla logica della libertà e della spontaneità, secondo cui il problema sessuale va considerato «alla stregua di un qualunque capitolo della storia naturale». Gli individualisti rivendicano per ciascun individuo adulto e consenziente «la facoltà piena e assoluta di scegliersi la tendenza amorosa che meglio può assecondare la propria natura, favorire il proprio sviluppo, corrispondere alle proprie aspirazioni» (48). Questa concezione spinge per una vita sessuale a 'misura individuale, nel senso che l'infinita eterogeneità degli esseri umani dimostra la possibilità di stabilire una gamma vastissima di relazioni amorose rispondenti agli scopi più diversi. Perciò il libero amore comprende una varietà adattabile «ai temperamenti amorosi od affettivi: costanti, volubili, teneri, appassionati [...] e riveste un numero infinito di forme varianti dalla monogamia pura e semplice alla pluralità simultanea: unioni passeggere o durevoli, multiple, poligeniche o poliandriche, unioni uniche o plurime ignoranti la coabitazione; affezioni preminenti basate su delle affinità d'ordine piuttosto sentimentale o intellettuale» (49). Gli individualisti concepiscono l'esperienza amorosa «per puro egoismo, per trame un godimento, un piacere sia fisico che sentimentale, per aumentare la loro felicità; perché essi la considerano come una delle manifestazioni più reali della loro gioia di vivere, una delle realizzazioni più immediatamente afferrabili della voluttà di vivere» (50).
L'eudemonismo individualistico è dunque il vero fine della vita: esso deve sottendere l'intera esistenza umana. La vita è intesa come processo, come ininterrotto flusso vitale, senza alcuno scopo che non sia quello di consumare al meglio l'energia che la muove, secondo un disegno strategico che intende essere globalizzante, cioè pregiudizialmente aperto ad ogni possibilità emozionale. Si tratta, è inutile sottolinearlo, di una concezione quasi nichilistica, tesa a prefigurare un immanentismo antropologico sostanzialmente ripiegato su se stesso, di segno dichiaratamente materialistico ed estetizzante. Questa profonda soggettività è emblematicamente riassunta dalla seguente definizione: l'individualista vuol «vivere per vivere» (51). In questo «vivere per vivere», egli trova un senso intrinseco che lo spinge a concepire la vita «come un'esperienza o, per meglio dire, una serie di esperienze» (52). E come vive per vivere, così «è per l'esperienza che tenterà l'esperienza», considerandola sempre «provvisoria» (53).

L'ASSOCIAZIONE DEGLI INDIVIDUALISTI.

L'individualismo armandiano si inserisce, a pieno titolo, nella tradizione del contrattualismo, e dunque in una posizione teorica completamente avversa a quella 'societaria, secondo cui il fatto sociale preesiste ai suoi singoli membri. Per Armand la società «è il prodotto di addizioni individuali» (54) ed è perciò dai singoli soggetti che deve partire la costruzione del legame associativo. Tale proposizione significa che la società non rappresenta una forza collettiva (come, ad esempio, nella teoria di Proudhon) che superi la semplice somma delle forze individuali. L'individualismo non riconosce sul piano analitico, né su quello valoriale, questo "quid" superiore. Di qui l'idea del contratto che prefigura una concezione normativa della scienza sociale. Le leggi che presiedono alla formazione della comunità non sono da scoprire, ma da inventare situazione per situazione, nella misura in cui evidenziano la loro utilità per gli individui liberamente associatisi. Tutto ciò significa il ripudio di ogni aprioristica scienza della società slegata dall'esperienza.
La premessa fondamentale dell'individualismo societario risiede nella convinzione che non vi è alcuna soluzione razionale, oggettiva e necessitante in grado di tenere liberamente uniti gli uomini perché «la ragione e la logica non sono sufficienti per regolare i rapporti fra le unità umane allorché è ignoto il ricorso alla violenza» (55) L'unico modo perché essi possano creare una vera comunità di affetti, di interessi e di intenti è quello scaturito dalla piena soggettività di ognuno. Si tratta di inserire, ancora una volta, una dimensione profondamente esistenziale, in questo caso fondata su una predisposizione etico-antropologica. Perché un vincolo sociale possa reggere occorre che gli individui siano predisposti ad un atto continuo di benevolenza nei confronti dei loro coassociati (56). Condizione, come si vede, così precaria e soggettiva da rendere impossibile la teorizzazione di un modello applicabile ovunque. Per Armand il vincolo societario non potrà reggere, se non sarà fondato su questa predisposizione esistenziale e su questa messa a punto 'artigianale. Infatti, bisogna sempre partire dalla consapevolezza che è sempre l'individuo che si associa ad un altro individuo e questo ad un altro ancora, e così via.
Il punto di partenza del contrattualismo individualistico anarchico è dato dall'idea della reciprocità, ovvero dal concetto di equazione che deve presiedere allo scambio sociale. Tale reciprocità, praticata «al di fuori di ogni costrizione e di qualsiasi sanzione» (57), si costituisce come un paradigma valido per ogni campo, sia esso economico, etico, culturale, sentimentale, ricreativo, intellettuale. La reciprocità si può riassumere con questa formula: «in cambio del prodotto del tuo sforzo io ti offro il mio. Tu lo ricevi e noi siamo pari. Al contrario, [se] esso non ti soddisfa, non lo ritieni equivalente a ciò che tu dai, serbiamo ciascuno il nostro e cerchiamo altrove qualcuno con il quale poterci meglio accordare. Così nessuno di noi sarà debitore verso l'altro» (58).
L'individualismo armandiano mantiene una piena osservanza al concetto di "individualismo proprietario" Tale concezione, sulla scia del più puro stirnerismo, non distingue tra proprietà economica, sociale, politica, intellettuale, affettiva. Non vi è soluzione di continuità nelle molteplici manifestazioni della personalità umana: si è

sempre 'proprietari di qualcosa. Gli individualisti considerano «l''avere come la conseguenza dell''essere e non ritengono ragionevole né concepibile la libertà di 'essere senza la libertà di 'avere» (59). Considerazione, questa, che si inserisce nella più classica tradizione liberale, tuttavia corretta laddove si specifica che la proprietà deve risultare dal prodotto «personale, cerebrale o muscolare, senza sfruttare o comunque far lavorare altri a proprio profitto» (60), mentre rimane, del tutto legittima, la libertà di farsi sfruttare (61).
L'individuo, se ha l'assoluto diritto di possedere tutti quei mezzi di produzione o di scambio che ritiene necessari per estrinsecare la sua personalità, ha pur sempre il limite che questa attività non sfoci in una posizione di oggettivo monopolio. La regola dell'uguale libertà è qui regola universale: tutti rivendicano una pari libertà-opportunità perché tutti sono consapevoli che questa limitatezza deriva proprio dall'universalizzazione delle possibilità esistenziali. Si rivendica la vera concorrenza come stimolo ed emulazione, «come uno dei principali fattori della formazione della personalità, dello sviluppo dell'essere individuale» (62) e dunque come fondamentale premessa affinché vi sia «la libertà piena ed intera per "ogni" essere individuale, isolato o associato - e questo in tutti i campi del pensiero e dell'attività umana - di enunciare, diffondere, sperimentare, applicare tutte le concezioni o metodi [che riterrà opportuni]» (63). Da qui il diritto di 'commerciare queste sue diverse facoltà-proprietà con chi gli pare e per gli scopi più diversi. In altri termini, lo scambio sociale, essendo intrinseco all'idea di reciprocità-equazione, informa l'intera rete comunicativa della società. Ecco perché, ad esempio, la concezione socialista 'classica, che in economia vuole l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, non può essere contemplata. Essa è rifiutata non perché venga sostituita con quella della privatizzazione capitalistica, ma perché la socializzazione integrale non lascia provare forme diverse di produzione e di scambio, e dunque perché è intrinsecamente monopolistica («il comunismo non è altro che la dottrina del monopolio applicata dal popolo anziché dai monopolisti») (64).
Siamo, come si vede, esattamente all'opposto della concezione comunista anarchica ('ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni), che, a giudizio di Armand, non solo è irrealistica, ma è anche profondamente ingiusta. Alla concezione comunista va sostituita quella individualistica, riassumibile in tal modo: «[ad ogni] unità umana secondo il suo sforzo» (65). Il che significa, in altri termini, che a sforzi diversi devono corrispondere valori e riconoscimenti differenti. La reciprocità - che mantiene in economia, secondo un modulo tipicamente proudhoniano, l'idea del valore - deve richiamare il concetto di equivalenza, che sostituisce, a sua volta, quello di uguaglianza. Poiché questa, per l'anarchico francese, è una cosa impossibile da realizzarsi, "si deve tradurre l'aspirazione dell'uguaglianza nell'idea di equità-reciprocità, nel metodo dell'uguale libertà". In tal caso l'uguaglianza non è più intesa come un "medium" che attraversa tutti gli individui di una data comunità (essi si riconoscono uguali tra loro), ma è trasformata in una "relazione" tra il singolo individuo e l'intera società. In altri termini, l'individualista è interessato ad un'uguaglianza che salvi la sua soggettività, che ponga delle garanzie tali da renderlo sempre indipendente rispetto ad ogni altro individuo, come rispetto all'intera società. Il problema non è stabilire una condizione di arrivo - perché la società è in continuo mutamento - ma quella di una perenne garanzia della possibilità individuale. Essa è riassumibile in tal modo: «mi sento in condizioni di

uguaglianza [...] quando, "isolato", posso vivere a mio modo, in seguito a leale contratto concluso con l'ambiente sociale in cui vivo [oppure] quando, "associazionista", ho la possibilità di scegliere fra le diverse soluzioni intellettuali, morali, economiche, politiche». In conclusione, nel momento in cui «ho la garanzia che nessuna di queste scelte sarà accompagnata da un'imposizione voluta da terzi e che ogni diritto sarà garantito a qualsiasi unità di poter ricorrere a soluzioni differenti» (66).
Sono queste le premesse perché sia possibile dar corso alla pluralità sociale, ovvero alla continua creazione di "più" società. Per Armand si deve spezzare la centralità di una "sola" società, cioè di un unico referente legittimo-costitutivo dell'immaginario sociale. Esso, invece, deve far posto alla compresenza di una serie innumerevole di associazioni equivalenti tra loro, come, del resto, lo sono gli individui. Lo scopo di questa rete associativa è di mettersi al pieno servizio dei singoli membri, affinché questi possano trarre i maggiori benefici possibili dalla pratica comunitaria. Ciò che si vuol delineare è un universo sociale, economico, intellettuale, culturale e ricreativo in continua evoluzione, attraverso un gioco di composizione e di scomposizione senza limiti di alcun tipo, se non quelli derivanti dal metro dell'«uguale libertà». Poiché in questa rete lo Stato è assente, le società si autoregolano come gli individui. Ecco dunque per ogni essere umano «la facoltà illimitata [...] di associarsi per cooperare ad uno scopo qualunque, come di unirsi con un piccolo numero dei suoi simili [fino] a costituire delle associazioni conglobanti un grande numero di aderenti. Facoltà assoluta e incontestabile per ogni associazione di definire, a piacere dei propri componenti, le condizioni ed i dettagli del suo funzionamento. Di formarsi, di accrescersi, di sciogliersi, di ricostruirsi, di federarsi senza dover subire, con un pretesto o l'altro, un'intromissione, un intervento esteriore, statale, governativo, legale, sociale o individuale. Autonomia dell'isolato, [...] dell'associazione raggruppante dieci membri come cento, mille o centomila [...]. Assoluta e completa facoltà di concorrenza fra le associazioni, qualunque sia il loro obiettivo e la loro entità» (67).
Si tratta di praticare ogni sorta di combinazioni e di postulati economici, politici, scientifici, affettivi, letterari, ricreativi, con la conseguenza di dar vita ad una estrema varietà associativa. Così, ad esempio, dal punto vista economico: «qui ricevendo ciascuno secondo i suoi bisogni; là acquistando ciascuno secondo il proprio sforzo. Qui il baratto: prodotto contro prodotto; là il prodotto messo a disposizione della collettività». Oppure, sotto il profilo sessuale: «qui l'unione sessuale e la famiglia; là la libertà od anche la promiscuità sessuale». Ed ancora, in un'angolazione filosofico-intellettuale: «qui dei materialisti, là degli spiritualisti [...] qui la ricerca delle emozioni artistiche o letterarie; là la ricerca e le sperimentazioni scientifiche» (68).
L'intento fondamentale di questo pluralismo sociale non risponde solo ad un disegno anarchico di assenza del potere perché quella che viene prospettata da Armand non è semplicemente una teoria della società. E' sotteso, ancora una volta, il discorso della possibilità esistenziale quale vera soluzione della vita individuale e sociale. Lo scopo di queste società è quello di perseguire i risultati più diversi dell'attività umana. In conclusione, «non sarà l'uomo avente uno scopo unico - "the man of one purpose" - ma l'uomo dai molteplici disegni, dai molteplici ragionamenti, abbastanza potente ed abbastanza energico per condurre simultaneamente e parallelamente più esistenze» (69). Considerazioni, queste, che sembrano quasi anticipare la successiva critica

marcusiana della società di massa e quindi la conseguente volontà di superare la prospettiva dell'"One-Dimensional Man".
In tutti i casi, il carattere anarchico del contrattualismo armandiano consiste nella fondamentale idea della piena "rescindibilità" del legame associativo, sia esso interindividuale o collettivo. In ogni momento il contratto può essere sciolto e i singoli contraenti hanno il diritto di riacquistare l'intera disponibilità di se stessi. Tutti i casi associativi presi in considerazione dall'anarchico francese, per dimostrare le varie modalità impegnative, non possono modificare questa premessa fondamentale, senza la quale tutto il discorso individualistico viene meno: "ciò che deve rimanere assolutamente fuori discussione è la garanzia di libera revoca del contratto". Il contrattualismo di Armand, quindi, si situa all'opposto non solo della tradizione contrattualista 'classica di stampo autoritario (Hobbes) o totalitario (Rousseau), ma anche di quella liberale (Loche). Infatti, anche «nel caso di rottura improvvisa del contratto, non vi dovrebbe essere la possibilità, con il pretesto di farne rispettare i termini, di intervento di un terzo o di un'autorità o istituzione estranea ai contraenti [...]. Ogni contratto che implichi obbligo, sanzione o intervento amministrativo o sociale estraneo ai contraenti non è individualista, né anarchico: di qui non si esce». Ecco perché, egli aggiunge, è necessario che gli associati abbiano «una mentalità, un temperamento adeguato. Mancando questa mentalità pregiudiziale, non vi è alcuna possibilità di contratto fra individualisti» (70).
E' inutile sottolineare i limiti enormi che risultano da una simile impostazione. Essa è data, ancora una volta, dalla pregiudiziale esistenzialistica, che risulta la vera colonna portante di tutto l'edificio societario proposto dall'anarchico francese. Infatti, soltanto se c'è una predisposizione esistenziale tra i singoli individui è possibile far funzionare una simile rete associativa. Armand ricorda che «"l'an-archia sarà possibile soltanto quando non sorgerà più allo spirito di alcuno, individuo o collettività", l'idea di imporre ad un singolo o ad un gruppo umano una realizzazione unilaterale della felicità» (71). E perciò quando ogni individuo «sarà in grado di governarsi da sé, sostituendo alle leggi imposte dal di fuori - Stato o Chiesa - la regola della 'iibertà uguale per tutti, e cioè il massimo di libertà compatibile con il rispetto reciproco della persona altrui, non essendo più concepibile la dominazione politica e lo sfruttamento economico» (72).
Quella di Armand, sulla scia di uno stirnerismo rivisto e corretto, è forse la delineazione più estrema dell'anarchia concepita al suo stato puro. E', in ultima analisi, la raffigurazione di una realtà che non può essere raggiunta. Basti pensare alla concezione che vuole definire il rapporto tra norma e trasgressione della norma. In linea di principio, per l'anarchico francese, non è possibile alcuna sanzione della trasgressione da parte della collettività perché tale criterio risulta, alla fine, sempre inefficace. Il delitto può essere superato solo con la creazione di una nuova mentalità individuale e collettiva capace di praticare il seguente precetto: il trasgressore «riconosce volontariamente, "da se stesso", la sua trasgressione o colpa e [si] infligge di sua spontanea volontà, la punizione, o piuttosto la riparazione, che a lui sembra maggiormente atta a compensare il reato compiuto» (73).
Dunque una rivoluzione globale della coscienza, la sola, a giudizio di Armand, che non comporti deviazioni e ritorni. Tutte le altre strade che vorrebbero portare gli uomini all'anarchia sono soltanto false scorciatoie destinate a perdersi nella formazione

ineluttabile di nuovi miti e di nuove autorità. Fuori dell'individuo, direbbe l'anarchico francese, non vi è 'salvezza.

NOTE AL CAPITOLO DICIASSETTESIMO.

N. 1. E. Armand, Iniziazione individualistica anarchica (1923), Firenze 1957, p. 33. Questa edizione contiene in realtà anche scritti posteriori al 1923, rivisti successivamente dall'autore per la pubblicazione italiana. Su Ernest Armand (1872-1962), il cui vero nome era Ernest L. Juin, la bibliografia è piuttosto avara. Conf. comunque: E. Armand. Sa vie, sa pensée, son oeuvre, Paris 1964; J. Maitron, Le mouvement anarchiste en France, Paris 1975, ad nomen; G. P. Prandstraller, Introduzione a E. Armand, Vivere l'anarchia, Milano 1983, p.p. 7-17.
N. 2. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 33.
N. 3. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 128.
N. 4. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p.p. 128-129.
N. 5. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 272.
N. 6. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 272.
N. 7. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 273.
N. 8. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 164.
N. 9. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 167.
N. 10. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 133.
N. 11. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 71.
N. 12. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 76.
N. 13. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p.p. 81-82.
N. 14. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p.p. 34, 496-497.
N. 15. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 34.
N. 16. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 34.
N. 17. «Io non ho l'intenzione di fabbricarmi una casa di vetro [...]. Io voglio una casa [...] che abbia delle pareti impenetrabili alle investigazioni altrui [...] ove io possa fare, senza temere alcuna domanda indesiderabile, ciò che più mi piace». Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 269.
N. 18. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 36.
N. 19. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 36.
N. 20. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 36.
N. 21. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 184.
N. 22. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 275.
N. 23. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 276.
N. 24. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 278.
N. 25. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 280.
N. 26. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 47.
N. 27. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 126.
N. 28. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 22.
N. 29. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 62.

N. 30. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 95.
N. 31. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 50..
N. 32. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 44.
N. 33. «Io non detesto il credente. E' anche mio il punto di vista dell'anarchico individualista Benjamin Tucher che afferma che, pur rilevando nella gerarchia divina una patente contraddizione con l'anarchia [...], gli anarchici non sono perciò meno partigiani della libertà di credere. Essi si oppongono risolutamente ad ogni negazione della libertà religiosa. E così come proclamano il diritto per l'individuo di essere o di scegliere il proprio medico, essi rivendicano il diritto di essere o di scegliere il proprio prete. Non più monopoli o restrizioni in religione che in medicina». Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 45.
N. 34. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 169.
N. 35. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 397.
N. 36. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 51.
N. 37. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 177.
N. 38. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 177.
N. 39. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 202
N. 40. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 67.
N. 41. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..,, p. 127.
N. 42. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 127.
N. 43. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 129.
N. 44. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 67.
N. 45. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 133.
N. 46. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 135.
N. 47. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 139.
N. 48. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 401.
N. 49. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 411.
N. 50. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 410.
N. 51. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 132.
N. 52. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 234.
N. 53. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 236.
N. 54. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 33.
N. 55. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 265.
N. 56. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 265.
N. 57. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 327.
N. 58. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 319.
N. 59. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 96.
N. 60. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 96.
N. 61. «Ci si può domandare se per caso non esistono degli uomini, ed in ben maggiore quantità che non ci si immagini, i quali abbandonati completamente a se stessi, sarebbero disposti a vendere i propri servizi ad un salariatore [chiunque esso sia]». A questo proposito gli individualisti pensano che «coloro che non possono o non vogliono fare a meno di un sistema di sfruttamento qualunque si facciano pure sfruttare a loro piacimento. Gli individualisti anarchici si asterranno dall'immischiarsi nelle loro combinazioni economiche. [Essi] pretendono soltanto di essere lasciati vivere, agire,

lavorare, foggiare la propria esistenza secondo la propria particolare concezione della vita economica». Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p.p. 91-92.
N. 62. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 383.
N. 63. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 384.
N. 64. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 93.
N. 65. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 96.
N. 66 Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p.p. 378-379.
N. 67 Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 336.
N. 68 Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 37.
N. 69 Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 240.
N. 70. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 332.
N. 71. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 379.
N. 72. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 349.
N. 73. Armand, Iniziazione individualistica anarchica..., p. 217.

Capitolo diciottesimo.
ANARCHISMO SINDACALISMO ANARCOSINDACALISMO.

IL GROVIGLIO TEORICO DEL SINDACALISMO.

La sequenza semantica anarchismo, sindacalismo, anarcosindacalismo vuole qui indicare, esplicitamente, la progressione storica di un percorso iniziato nella Prima Internazionale e sfociato, attraverso complesse continuità e discontinuità, in una nebulosa galassia dai molteplici volti, ultimo dei quali, appunto, quello anarcosindacalista. Si tratta di una vicenda che inizia negli anni Sessanta-Settanta dell'Ottocento e finisce negli anni Trenta del Novecento. L'anarcosindacalismo, in altri termini, è un'espressione, "datata", della storia dell'anarchismo. Ma in che senso è un'espressione? E in che senso è datato?
La grande contrapposizione tra marxisti e anarchici all'interno della Prima Internazionale derivò, come è noto, dal diverso significato attribuito al motto originario dell'associazione: 'i'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi. I marxisti conclusero per un'azione politica della classe operaia, secondo cui questa doveva costituirsi in partito distinto e contrapposto ad ogni altra formazione borghese per procedere alla conquista del potere dello Stato. Gli anarchici, all'opposto, decretarono che l'unica politica che davvero giovava ai lavoratori era quella della distruzione radicale di ogni potere, a cominciare dalla pretesa guida rivoluzionaria delle masse oppresse. Ma sia gli uni che gli altri non potevano che disattendere, nei fatti, le implicazioni autentiche dell'autonomia della classe lavoratrice. Queste implicazioni, infatti, erano tutte di segno riformista; anzi, a dir meglio, proudhoniane. La supremazia dell'economico sul politico, una volta coniugata all'azione autonoma dei lavoratori, portava, inevitabilmente, alla rivendicazione "economicistica" della lotta proletaria, la quale, concepita così, poteva soltanto svilupparsi all'interno del quadro borghese della società capitalista. Di fatto essa finiva per svolgere un'azione funzionale e razionalizzante dell'ordine esistente.
Paradossalmente, ma è proprio così, fu a partire da questa premessa che la dottrina sindacalista venne delineando la sua teoria. Essa rovesciò le implicazioni riformiste perché predicò la valenza "rivoluzionaria dell'economico" contro la natura "reazionaria del politico". Una dichiarazione, tuttavia, del tutto "ideologica", per non dire "demagogica", dal momento che tale affermazione configurava una realtà contraddittoria ed evanescente.
E' noto che il sindacalismo rivoluzionario nacque in Francia negli anni Novanta del secolo scorso. Una serie di congressi operai - Lione (1886), Bouscat (1888), Marsiglia (1892), Tours (1892) e Saint-Étienne (1892), per citare i più significativi - sanzionò il distacco progressivo di una parte consistente dei lavoratori più combattivi dalla tradizionale impostazione rivendicazionistica. Il distacco avvenne sotto la spinta, decisiva, di alcuni militanti anarchici - Fernand Pelloutier, Emile Pouget, Paul Delesalle - che, insofferenti della distanza sempre più ampia prodottasi tra movimento anarchico e mondo del lavoro, decisero per un'entrata organica degli anarchici nei sindacati, sia nella

Confederation generale du Travail, sia nella federation des Bourses du Travail (1). Tale passaggio doveva comportare l'abbandono dell'insurrezionalismo precedente conclusosi, proprio in quegli anni, nel terrorismo individualista e la riscoperta, dopo tale smarrimento storico, dell'autentica natura proletaria dell'anarchismo. Un "anarchisme ouvrier" significava insomma il ritorno all'ispirazione originaria della Prima Internazionale ('i'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi) e perciò la felice saldatura tra un'intenzionalità soggettiva (l'anarchismo) ed un realtà oggettiva (il proletariato) (2). Si trattava, tuttavia, di una sintesi del tutto precaria perché, in realtà, queste due componenti non erano così semplicemente 'manipolabili. Il punto di partenza della riscoperta dell'"anarchisme ouvrier" consisteva, innnanzitutto, in alcune elementari concezioni ruotanti attorno all'idea di un'assoluta autonomia della classe lavoratrice. I lavoratori - intesi nel significato più comprensivo del termine, quindi non solo come classe operaia - dovevano abbandonare definitivamente ogni guida politica esterna, fosse essa riformista-parlamentare o giacobino-rivoluzionaria, e prepararsi, da se stessi, a creare quelle condizioni sociali, economiche e politiche, capaci di dar vita alla grande trasformazione della società in senso socialista e anarchico (3). Due erano, alla fine, le grandi direttrici pratiche sulle quali gli sfruttati avrebbero dovuto muoversi: l'azione diretta e lo sciopero generale. L'azione diretta, a significare, appunto, la loro completa indipendenza; lo sciopero generale, a sanzionare, a sua volta, l'approdo finale della ginnastica rivoluzionaria attuata dal precedente protagonismo.
Il significato profondo dell'azione diretta, con tutte le sue valenze antilegalitarie e potenzialmente rivoluzionarie, attingeva all'idea della creatività delle classi subalterne viste quali soggetti coscienti delle proprie intenzionalità, volontà e capacità. «Simbolizzazione del sindacalismo attivo», come scriveva Pouget, essa metteva in evidenza la battaglia condotta dalla classe operaia «impegnata nell'attacco, senza tregua, contro il capitalismo», fino alla pratica sovversiva del sabotaggio nei luoghi di lavoro (4). In altri termini, l'azione diretta voleva essere l'espressione di un'avvenuta maturità ideologica dei subordinati che, liberatisi da ogni tutela e portati ad agire in prima persona, si ribellavano, senza mediazioni di sorta, non soltanto contro il giogo del capitale, ma anche contro quello dello Stato.
A questa fiducia nelle capacità intrinseche delle masse popolari faceva seguito la credenza, altrettanto ottimistica, dell'attuabilità dello sciopero generale, concepito come sostitutivo dell'insurrezione tradizionale. La "greve generale revolutionnaire" era vista quale paralisi totale di ogni attività produttiva e perciò come immediato passaggio, nelle mani dei produttori, di tutta la «ricchezza sociale» (5). In tal modo, esso segnava il punto conclusivo dell'intero percorso della trasformazione sociale, che avveniva sul piano economico perché si qualificava come il momento risolutivo della battaglia tra produttori e detentori dei mezzi di produzione. Dalla paralisi generale della macchina economica doveva conseguire il tracollo politico-istituzionale dell'intero sistema del dominio borghese (6).
L''ideologia riassuntiva, se così si può dire, del sindacalismo rivoluzionario fu rappresentata dalla 'Carta d'Amiens' (1906) che enumerava i compiti fondamentali del sindacalismo stesso, secondo cui questo «prepara l'emancipazione integrale, che non può realizzarsi se non attraverso l'espropriazione dei capitalisti; preconizza come mezzo d'azione lo sciopero generale e considera che il sindacato, oggi organizzazione di

resistenza, sarà in avvenire l'organizzazione della produzione e della distribuzione, base della riorganizzazione sociale» (7)
Questa strategia, che sembrava semplice e lineare, racchiudeva invece una matassa teorica molto complicata, e soprattutto contraddittoria. In essa convergevano infatti, incrociate e indissolubili, due scuole di pensiero opposte, quella marxista e quella anarchica. Marxista era il concetto stesso di classe che, anche se corretto in senso proudhoniano (preminenza dei più generici lavoratori al posto della più ristretta classe operaia), rimandava pur sempre all'idea che la coscienza rivoluzionaria - in questo caso sindacalista - dipendesse dalla condizione socioeconomica propria dei lavoratori. Convinzione, questa, perfettamente in sintonia con l'idea dialettica della compresenza tra soggetto e oggetto, nel senso che l'uno non poteva esistere senza l'altro. La classe (soggetto) poteva sì manifestare la sua autonomia, ma solo partendo da un presupposto decisivo: quello del massimo sviluppo del capitalismo (cioè dell'oggetto) . Essa, in altri termini, era indipendente, ma solo all'interno del quadro dello sviluppo capitalistico. E, sempre all'interno di questo contesto, poteva rappresentare interessi universali perché portatrice, grazie alla stessa dialettica del processo storico, della generale tendenza all'emancipazione (e con ciò veniva espunta la sua reale potenzialità corporativa). Marxista, inoltre, era pure il progetto dello sciopero generale. Certo, esso non era stato teorizzato dai 'sacri testi e gli stessi epigoni di Marx si erano ben guardati dal propugnarlo. Tuttavia, tale azione si svolgeva pur sempre all'interno di un presupposto inequivocabilmente economico, per non dire economicistico. La rivoluzione sociale, in altri termini, doveva passare per questa strettoia scaturita dai rapporti di produzione. "Era l'economico che sopravanzava il politico".
A questo insieme di valenze marxiste, si contrapponevano altrettanti risvolti anarchici. Anarchica, per esempio, era l'idea di soggettività che questa classe rappresentava, quando voleva esprimersi nella sua azione. L'azione diretta, infatti, prefigurava un'autonomia concepita come autentica variabile indipendente e quindi come reale insorgenza rivoluzionaria scissa da ogni 'prevedibilità' socioeconomica e politica. E anarchica, ancora, era la valenza altrettanto soggettivistica implicita nello sciopero generale, in quanto tale evento era la trasposizione, sul piano dei rapporti di produzione, della tradizionale concezione insurrezionalista e volontarista che aveva contrassegnato gran parte dell'anarchismo fin dal suo sorgere. Se la rivoluzione sociale doveva passare per la strettoia dello sciopero generale attuato all'interno dei rapporti di produzione, era pur sempre un'insurrezione, sotto altre forme, quella che alla fine veniva proposta (8). Soprattutto lo sciopero generale non si configurava come una scalata politica per la conquista del potere, ma come una lotta diretta degli espropriati contro gli espropriatori e perciò come vera e immediata rivoluzione sociale ("e qui, dunque, era il sociale che sopravanzava il politico").
In questo groviglio teorico c'era però un punto di assoluta chiarezza che accomunava, inevitabilmente, la valenza marxista e quella anarchica. E questo punto, non a caso, era dato dalla pratica effettiva del sindacalismo rivoluzionario. Essa non si discostava dalla classica posizione rivoluzionaria, nel senso che, a dispetto dell'asserita dichiarazione di autonomia della classe lavoratrice, era all'insostituibile azione delle minoranze agenti che veniva demandato il compito della trasformazione sociale (9). In conclusione, il sindacalismo rivoluzionario era complessivamente una teoria contraddittoria e, quando

voleva esplicitarsi sul piano dell'azione, entrava per di più in profonda contraddizione con se stesso perché teorizzava l'assoluta autonomia della classe lavoratrice, mentre in pratica credeva prima di tutto al valore delle minoranze agenti (sia pur composte da lavoratori).

L'IMPOSSIBILE VALENZA UNIVERSALE DEL SINDACALISMO.

Era ovvio, pertanto, che questa incoerenza venisse messa nella sua giusta evidenza dalla lucidità di Errico Malatesta, che al congresso anarchico internazionale di Amsterdam (1907) si dovette scontrare con Pierre Monatte, uno dei maggiori esponenti del sindacalismo rivoluzionario. Monatte, infatti, dopo aver ricordato che il sindacalismo aveva richiamato l'anarchismo «alla coscienza delle proprie origini operaie» e che con esso aveva in comune «la completa distruzione del capitalismo e del salariato attraverso la rivoluzione sociale», aveva però alla fine proclamato che «il sindacalismo basta a se stesso» (10). Dunque, rivendicando integralmente la 'Carta d'Amiens', Monatte sosteneva che l'anarchismo era una scuola politico-ideologica e quindi non poteva avere quella capacità 'sintetica propria invece del sindacalismo, che univa tutti i lavoratori sul piano concreto della lotta di classe. In tal modo egli affermava la priorità del sindacalismo sull'anarchismo, anzi la superfluità di quest'ultimo e la necessità, se così si può dire, che venisse 'assorbito dallo stesso movimento rivoluzionario sindacale.
Di fronte a questa evidente confusione teorica, che impoveriva la complessità dell'anarchismo, Malatesta fu costretto a fare chiarezza epistemologica sul rapporto fra questo e l'azione sindacale, dimostrando l'assoluta impossibilità di una dimensione universale e rivoluzionaria del sindacalismo. Applicando la fondamentale distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, l'anarchico italiano rivendicò come giusta e necessaria la 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 non può che essere è riformista). Questa divisione, a sua volta, è la conseguenza della differenza tra movimento operaio e dottrina sindacale. «Il movimento operaio è un fatto che nessuno può ignorare, mentre il sindacalismo è una dottrina, un sistema, e noi dobbiamo evitare di confonderli» (11). Poiché il movimento operaio è solo un fatto, sia pure fondamentale, 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. E' necessario perciò che l'organizzazione sindacale rifletta tale giudizio di fatto, delineandosi, per l'appunto, come una semplice realtà, cioè mantenendo la sua intrinseca e naturale non intenzionalità ideologica. La conclusione, pertanto, è questa: «voglio dei sindacati aperti a tutti i lavoratori senza distinzione di opinioni, dei sindacati assolutamente neutri» (12). Naturalmente, affermando che il sindacato è per sua natura corporativo o, a dir meglio, riformista, Malatesta arrivava 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 e conservatore,

[dato che vive] senza altro scopo possibile che il miglioramento delle condizioni di lavoro» (13).
Malatesta esprimeva dunque il più classico punto di vista anarchico, fondato sulla consapevolezza che solo la dimensione politica era veramente universale e rivoluzionaria e che pertanto non si poteva pretendere che la classe lavoratrice, tutta tesa al legittimo miglioramento delle proprie condizioni di vita, si facesse carico dell'intera trasformazione sociale. L'idea che la struttura sindacale potesse addirittura costituire la base su cui edificare la 'nuova società' gli sembrava troppo corporativa. L'abolizione dello Stato e del capitalismo non poteva scaturire, insomma, dall'azione diretta sfociante nello sciopero generale. Troppo semplice era poi la credenza che lo scontro sociale tra operai e classe padronale dovesse necessariamente coinvolgere tutta la società, la cui realtà era assai più complessa e diversificata.
Questa posizione, è superfluo ricordarlo, non si discostava da quella leninista, secondo cui il politico deve nettamente prevalere sull'economico. La differenza radicale tra Malatesta e Lenin era data dal fatto che il primo invocava un'azione cosciente delle élites rivoluzionarie per distruggere la macchina oppressiva dello Stato e del capitalismo, mentre il secondo teorizzava la conquista del potere per instaurare il nuovo dominio comunista. Tuttavia sia il marxismo di Lenin, sia l'anarchismo di Malatesta riflettevano la convinzione, disincantata, dell'impossibile autonomia rivoluzionaria della classe lavoratrice e dunque la consapevolezza che la dimensione universale del socialismo non potesse scaturire automaticamente da alcun rapporto 'oggettivo prodotto dal sistema borghese. In altri termini, era la coincidenza di due posizioni opposte, entrambe però accomunate dall'idea che la tendenza riformista fosse intrinseca alla volontà e alla possibilità dei subordinati (14).
In questo quadro di contrapposizione tra le ragioni del politico e quelle dell'economico, risulta emblematica la posizione di Luigi Fabbri, che intendeva recepire le istanze del sindacalismo rivoluzionario, ma non credeva fino in fondo alle sue capacità 'esaustive. In tal modo egli metteva in luce la preoccupazione anarchica di adeguarsi alla realtà dello scontro sociale, senza perdere, contemporaneamente, la propria identità storico-politica. Fabbri da un lato riconosce che l'azione sindacale costituisce una premessa indispensabile per la crescita educativa delle masse - che in tal modo imparano a gestire direttamente il processo della trasformazione sociale -, dall'altra, però, non smette di credere che sia comunque necessaria la presenza specifica del movimento anarchico nell'opera rivoluzionaria. L'anarchismo deve certamente mediarsi con il movimento operaio, entrando in profonda simbiosi con esso, perché è qui che trova le basi organiche della sua dimensione societaria, ma nello stesso tempo ha l'obbligo mantenere ferma la necessità di un'organizzazione politico-ideologica specifica (15). La conclusione era pertanto questa: «la risoluzione della questione sociale nel suo complesso ed in tutti i rapporti umani in un senso libertario è lo scopo dell'anarchismo. Questo scopo, vasto quanto sono vasti tutti i problemi umani, contiene e comprende anche il sindacalismo, ma uno non equivale all'altro, come il tutto non equivale alla parte, come il fine non equivale al mezzo [...]. In sostanza gli anarchici considerano il sindacalismo come la messa in pratica di quella parte del programma anarchico che si riferisce al problema economico e operaio, senza escludere naturalmente tutte le altre idee e metodi sul terreno rivoluzionario, politico e sociale» (16).

IL SINDACALISMO SI RIVELA: SOREL E I SORELIANI.

Il groviglio teorico della dottrina sindacalista, sintesi impossibile, ma significativa, di marxismo e anarchismo, trovò in Georges Sorel (17) la sua autentica interpretazione perché egli ne mise in luce la vera natura: l'essere questa, in realtà, qualcos'altro da quanto era stato teorizzato da chi l'aveva originariamente formulata. E questo qualcos'altro non era tanto l'idea che il sindacalismo consistesse nel rigenerare eticamente il socialismo, quanto, invece, che fosse in grado di veicolare un attivismo delle élites intellettuali, la cui intenzionalità 'esistenziale era assai lontana, per non dire opposta, rispetto ai bisogni concreti e dalle aspirazioni autentiche del proletariato. Naturalmente Sorel pretendeva di dare voce alla volontà operaia e popolare, ma in realtà i suoi intenti più profondi erano divergenti da questa posizione, erano cioè esattamente il contrario di quanto il suo anti-intellettualismo predicasse.
E' noto che egli aveva formulato una serie di considerazioni apparentemente anarchiche circa il rapporto antitetico tra sindacalismo rivoluzionario e Stato. Dopo aver ricordato che «un giorno gli storici vedranno nell'ingresso degli anarchici nei sindacati uno dei più grandi avvenimenti che si siano prodotti nel nostro tempo», il pensatore francese aveva conseguentemente sostenuto che la violenza proletaria, oltre a negare «la forza organizzata della borghesia», pretende pure «di sopprimere lo Stato», perciò tra questo e il sindacalismo rivoluzionario «vi è un'opposizione assoluta», anzi «le violenze sindacaliste [...] vogliono il rovesciamento dello Stato», per cui lo sciopero generale deve essere visto come un "dies irae", una sorta di 'resa dei conti, insomma «una preparazione del grande rovesciamento finale» (18).
Tuttavia, a queste 'dichiarazioni di principio ultra rivoluzionarie di valenza soggettivistica, si sommavano altre di segno diverso, per non dire opposto. Innanzitutto permaneva l'ambiguità della sintesi tra marxismo e anarchismo, laddove, del tutto a torto, veniva interpretato Marx in chiave libertaria. I sindacalisti, a giudizio di Sorel, non si proponevano di riformare lo Stato, ma di distruggerlo «perché vogliono realizzare questo pensiero di Marx: che la rivoluzione socialista non deve condurre a sostituire una minoranza dirigente con un'altra minoranza» (19). Interpretazione, come si vede, in palese contrasto con quanto lo stesso pensatore di Treviri aveva ripetutamente dichiarato circa la necessità della dittatura del partito politico del proletariato. Ma, a parte quest'esegesi marxista non molto corretta, rimaneva pur sempre la convinzione, questa sì perfettamente conforme ai 'sacri testi, che soltanto «una classe operaia in crescita [...] può costringere la classe capitalista a mantenere il proprio ardore nel corso della lotta industriale; di fronte a una borghesia [...] ricca, se si ergerà un proletariato unito e rivoluzionario, la società capitalista raggiungerà la sua perfezione storica» (20). E con ciò, è inutile sottolinearlo, veniva dissolta la valenza soggettivistica, dal momento che si ritornava in pieno al necessitante rapporto dialettico tra soggetto e oggetto: perché la classe operaia potesse portare a compimento il suo compito storico, occorreva aspettare che il capitalismo giungesse alla sua completa maturità. Affermazione perfettamente marxiana, tanto è vero che Sorel poteva così concludere: «la violenza proletaria è diventata un fattore essenziale del marxismo» (21).

Detto questo, l'interpretazione soreliana del sindacalismo rivoluzionario andava ben oltre l'ambiguità dell'impossibile sintesi marxismo-anarchismo. Questo andare oltre consisteva nel fatto che lo sciopero generale non era concepito come il momento conclusivo di una strategia reale, ma come simbolizzazione attivistica di un 'immaginario, cioè di una tendenza "metapolitica" che il proletariato avrebbe dovuto assumere nella sua lotta contro la classe capitalista. Vale a dire lo sciopero generale inteso come "mito", come "idea-forza", come "sintesi" della potenza sovversiva delle classi oppresse e come forma palingenetica del loro riscatto. Esso permetteva di comprendere «l'attività, i sentimenti e le idee delle masse popolari che si preparano ad entrare in una lotta decisiva» (22).
In questo senso, a differenza dei sindacalisti rivoluzionari che credevano veramente alla sua attuabilità, Sorel, molto più disincantato, ma anche, paradossalmente, molto più visionario, vedeva nello sciopero generale la forma di un'attività rigenerativa dello spirito proletario volto ad attuare, prima di tutto, una rivoluzione morale per sé e per l'intera società. In altri termini, lo sciopero generale non prefigurava di fatto il mezzo decisivo per dar corso alla rivoluzione socialista, ma il momento in cui, finalmente, la decadenza della società capitalistico-borghese avrebbe trovato nell'insorgenza operaia la sua fine meritata. Ecco perché egli poteva affermare che «il mito dello sciopero generale» comporta «una rivoluzione assoluta» (23), la quale si sottrae ad ogni verifica empirica, cioè a quanti vogliono sottomettere questo evento «ad una critica minuta e che accumulano obiezioni contro la sua attuabilità» (24). Invece esso «è proprio ciò che ho detto: il "mito" nel quale si racchiude tutto intero il socialismo» (25). Non aveva quindi niente a che fare con gli scioperi reali perché è «un insieme indivisibile» (26), che comporta un'idea del «passaggio dal capitalismo al socialismo come una catastrofe, il cui processo sfugge alla descrizione» (27). Di qui la sua esplicita dimensione metafisica e la sua forte valenza antirazionalistica: «nessun sforzo di pensiero, nessun progresso delle conoscenze, nessuna ragionevole induzione saranno mai in grado di dissolvere il mistero che circonda il socialismo» (28). Infatti il mito dello sciopero generale non «tratta di descrizioni di cose, ma di espressioni di volontà» (29). In tal senso esso si pone in una linea esattamente opposta all'utopia, che pretende di descrivere razionalmente la società futura (30). Mentre l'utopia discende dal retaggio ottimistico e razionalistico dell'illuminismo, e dunque da un concetto della storia intesa come progresso, il mito si costituisce quale rottura traumatica dell'ordine esistente, per cui la sua insorgenza richiama qualcosa di molto più pessimistico, oscuro e indefinibile. E' infatti il bergsoniano "élan vital" che in Sorel diventa una rivoluzione etica per una verità concepita «non in senso "noetico", cioè come un Immutabile da conoscere, ma in un senso "pragmatico" e "soteriologico"», vale a dire una sorta «di fede totale, sciolta da ogni verifica che in virtù del suo essere energia viene modellando anche i rapporti interumani concepiti come duttili» (31). Qui dunque si assiste, «per la tensione autosalvifica e per l'ansia trasformativa con cui è vissuto», al passaggio dal marxismo concepito come "gnosis" al marxismo concepito come "pistis" (32). Si potrebbe dire, in altri termini, che le lotte operaie non sono più viste e valorizzate per quello che sono, ma per quello che inintenzionalmente rappresentano. Una dimensione, insomma, che sta sopra le loro autentiche, concrete e immediate aspirazioni.
Con ciò siamo, come si vede, assai lontani da Pelloutier, Delesalle, Pouget, Monatte e

Griffuelhes. A Sorel non interessa passare dalla società capitalistica alla società socialista («descrizioni di cose»), ma, innanzitutto, trasformare la società per testimoniare l'insorgenza di un'etica, e dunque un "trasformare per trasformare" («espressioni di volontà)». Vi è qui, in questo vitalismo risoltosi in attivismo, un attivismo esasperato fine a se stesso, qualcosa che richiama la volontà di potenza di Nietzsche. Non a caso lo sciopero generale sindacalista viene presentato come «il massimo di analogie con il primo sistema di guerra» (33) perché «le violenze proletarie [...] sono puramente e semplicemente delle azioni di guerra», la quale «si produce senza odio e senza spirito di vendetta» (34).
In questa esaltazione enfatica della violenza che arriva, come si sa, a toni deliranti e irresponsabili, vi è dunque l'approdo veritiero del pensiero soreliano: la micidiale convergenza fra "ethos" e "kratos" Lo sciopero generale è concepito come una rappresentazione di guerra, la cui profonda motivazione sorge dall'idea di rendere possibile la manifestazione di un'energia salvifica volta a rigenerare la decadenza dello spirito europeo (35) Il conflitto è perciò qualcosa di santo perché dà la possibilità di esprimere le forze nuove del cambiamento, il quale, a sua volta, non è considerato per le sue finalità sociali, ma per la sua intrinseca energia vitale: "esso è in se stesso un bene" Si arriva quindi alla verità autentica del sindacalismo di Sorel. L'attivismo assegnato all'azione sindacale vuole testimoniare la valenza etica della lotta in quanto tale perché è proprio con essa che l'uomo rivela le sue virtù migliori (e con questo il pensatore francese ha veramente contribuito ad alimentare quella cultura della 'guerra purificatrice che sarà poi responsabile nello spingere molti giovani a salutare con entusiasmo la prima guerra mondiale). Perciò i conflitti sociali servono per veicolare qualcosa che non risponde propriamente alle esigenze concrete degli operai, "ma alle insorgenze morali di una inquietudine esistenziale propria degli intellettuali", inquietudine tesa a rispondere alle grandi domande poste dall'anomia incontrollabile della secolarizzazione sprigionata dal capitalismo (36).
Si giunge, così, al paradosso delle conseguenze. L'autonomizzazione dell'economico, posta dal sindacalismo rivoluzionario come priorità decisiva per arrivare al socialismo, si trasforma, con Sorel, in una lotta etica, che a sua volta non può che esprimersi in una modellistica bellica, "il cui reale e inequivocabile esito è però, inevitabilmente, tutto politico". Sorel insomma rende evidente l'impossibile autonomia sovversiva dell'economico, proprio attraverso la sua massima enfatizzazione volontaristica, perché è proprio questa estremizzazione che lo porta a rivelarsi per quello che non può essere: "attivato rivoluzionarmente, l'economico, infatti, subisce una metamorfosi trasformandosi in politico". E sarà questa, in effetti, la storia reale del sindacalismo soreliano, nel senso che i seguaci del pensatore francese finiranno per conferire alle lotte proletarie degli sbocchi opposti alle sue motivazioni originarie.
Ci riferiamo, in modo particolare, agli epigoni italiani (37), i quali giustamente dichiareranno la loro non coincidenza con l'anarchismo (ma lo avevano già fatto i loro compagni d'Oltralpe) (38) Come abbiamo visto, nella 'versione francese (Pelloutier, Delesalle, Pouget, Yvetot, Monatte e Griffuelhes) il rapporto tra anarchismo e sindacalismo era fondato sull'idea di un ritorno alle origini autentiche della Prima Internazionale. Esso implicava la riscoperta dell'"anarchisme ouvrier" e pertanto la fiducia nell'autonomia rivoluzionaria della classe lavoratrice. Ad essa veniva assegnato

un compito fondamentale, quello di distruggere, attraverso la lotta del lavoro contro il capitale, non solo il capitalismo, ma anche lo Stato. L'economico, in altri termini, caricava su di sé il compito proprio del politico e lo faceva nella convinzione che quest'ultimo fosse, effettivamente, 'riassorbibile all'interno dell'attività rivoluzionaria del proletariato. In tutti i casi, la prospettiva rimaneva ferma all'idea anarchica della distruzione del dominio in quanto tale.
Nella 'versione italiana, invece, il sindacalismo rivoluzionario assume tutt'altre sembianze perché sgorga direttamente dalla cosiddetta 'crisi del marxismo (39) Il sindacalismo non nasce per impulso degli anarchici, ma per opera di alcuni militanti del Partito socialista (40) che, di fronte alle smentite storiche della dottrina di Marx, vedono nell'azione rivoluzionaria dei sindacati una sorta di 'scorciatoia per affrettare l'avvento della rivoluzione sociale. Poiché non c'è stata, come era annunciata, l'auto-catastrofe del modo di produzione capitalistico, il quale avrebbe dovuto entrare in una spirale di contraddizioni crescenti fino all'inevitabile scontro finale con il proletariato, è necessario aiutare il processo storico per ricondurlo alla sua ultima verità, quella, appunto, che vuole il socialismo generato dal capitalismo. In tal modo il soggettivo non ha autentica autonomia perché, come nel leninismo, esso è soltanto in funzione dell'oggettivo (ed è questa, in effetti, l'obiettiva coincidenza tra il sindacalismo rivoluzionario e la tradizione giacobina del marxismo). Inequivocabili sono infatti le asserzioni in questa direzione (41). Di qui l'ovvio elemento volontaristico. Arturo Labriola dichiara che «"la necessità del socialismo" non deriva più dallo sviluppo di un processo [capitalistico], ma dalla "volontà" degli operai» (42), Enrico Leone afferma che il materialismo storico non deve contrastare il carattere di «volontarietà umana» del socialismo (43) e Angelo Oliviero Olivetti richiama lo spirito schiettamente rivoluzionario del socialismo per combattere l'interpretazione deterministica del marxismo (44). Questa genesi volontaristica del sindacalismo rivoluzionario è riassunta significativamente da Agostino Lanzillo, laddove ricorda che quando il socialismo si rivelava in tutto il suo «brutale materialismo teorico e pratico e si mostrava nella sua più completa, sconsolata funebre realtà», venne Sorel ad alimentare un «getto nuovo di idealità, di virile rinascenza, di fiducia in noi stessi e nelle leggi stesse del moto della vita» (45).
La dimensione 'spiritualistica, 'idealistica ed 'eroica del sindacalismo rivoluzionario italiano si rivela come una lotta contro la 'degenerazione parlamentare e 'borghese del socialismo scaturita dalla svolta socialdemocratica della Seconda Internazionale. Essa quindi si svolge "all'interno" di questa problematica perché è intesa a riportare il marxismo alle sue origini autenticamente rivoluzionarie, le quali non rinunciano affatto all'idea della conquista del potere politico (46). Solo che, in questo caso, tale conquista avviene attraverso un trasferimento istituzionale: "si assegna all'economico i compiti del politico" (e, in questo, la divergenza con il leninismo è invece totale). Nella concezione del 'sindacalismo puro (che, non a caso, costituirà in seguito il germe più fecondo e originale del corporativismo fascista) la struttura economico-produttiva assorbe quella istituzionale dello Stato, ma ciò non avviene, come nell'originaria impostazione proudhoniana, con il dissolvimento del principio di autorità e con la 'democrazia dei produttori, ma con il "trasferimento dei poteri da un ambito ad un altro. Il principio del dominio permane completamente: è stato, semplicemente, spostato il suo luogo istituzionale". Così Arturo Labriola scrive che «l'antistatalismo sindacalista è cosa ben

diversa dall'antistatalismo anarchico. Il primo tende a trasferire l'autorità dello Stato nel sindacato; il secondo a disperderla affatto» (47). E con maggior esplicitazione Sergio Panunzio chiarisce la differenza fra il sindacalismo e l'anarchismo: «il primo, negando lo Stato, non nega contemporaneamente ogni forma di organizzazione autoritaria della società, mentre il secondo nega lo Stato perché nega assolutamente nel suo "in sé" il principio autoritario» (48).
In Italia il grande equivoco di un sindacalismo rivoluzionario vicino all'anarchismo - equivoco fondato sull'estremismo rivoluzionario degli stessi sindacalisti ma, soprattutto, sul confuso e irrisolto gioco delle parti tra il politico e l'economico - troverà la sua auto-dissoluzione alla fine dell'età giolittiana. Allora molti sindacalisti si porteranno su posizioni parlamentari, partecipando in prima persona alle lotte elettorali e più tardi aderiranno anche all'interventismo, sciogliendo così tutti i dubbi sul loro presunto antistatalismo e internazionalismo (49). L'espressione 'istituzionale del sindacalismo rivoluzionario verrà alla luce, come è noto, nel 1912 con la nascita dell'U. S. I., la quale assumerà una qualche 'sembianza anarchica soltanto quando Armando Borghi, due anni più tardi, ne diverrà segretario (50). Un'istituzione, questa, che se contribuì enormemente allo sviluppo dello spirito rivoluzionario del movimento operaio italiano, non ebbe tuttavia alcuna reale incidenza sul dibattito teorico relativo alla natura e agli scopi del sindacalismo medesimo. Il fatto che lo stesso Borghi nel primo dopoguerra abbia voluto mantenere la separazione tra il movimento politico e il movimento economico (51), già implicitamente teorizzata dallo statuto dell'U. S. I. (52), testimonia l'impossibilità oggettiva di un assorbimento dell'uno sull'altro e dunque, in ultima analisi, la giustezza della posizione malatestiana.

IL SINDACALISMO COME TRADUZIONE DI MASSA DELL'ANARCHISMO.

La dimostrazione della non autonomia teorica del sindacalismo rivoluzionario, concepito in chiave anarchica, viene però ancor più offerta dalla Spagna, paradossalmente proprio il paese che più di ogni altro ha registrato la massima espressione di questa tendenza. Qui l'anarchismo si presenta in gran parte sotto le spoglie del sindacalismo e, attraverso tale veicolazione, assume le dimensioni di un movimento di massa. In altri termini, l'anarcosindacalismo spagnolo esprime l'estremo grado raggiunto dall'anarchismo nel suo sforzo di rappresentare la tendenza dell'emancipazione popolare in chiave rivoluzionaria. Tuttavia il soggetto di questa espressione non è il sindacalismo, ma, per l'appunto, l'anarchismo: "l'anarchismo nella sua versione sindacalista". Questo sindacalismo in chiave anarchica, questo anarcosindacalismo, non ha nulla a che vedere con l'originaria impostazione teorica formulata dalla 'Carta d'Amiens', anzi, per certi versi, ne è l'esatto contrario. Però, analogamente al sindacalismo rivoluzionario, anche l'anarcosindacalismo finirà per dimostrare l'impossibilità dell'autonomia rivoluzionaria del momento economico. La differenza, decisiva dal punto di vista che qui ci interessa continuare a sostenere, è data dal fatto che mentre il sindacalismo rivoluzionario francese o di ispirazione soreliana occulta questa impossibilità con una teorizzazione demagogica relativa all'autonomia della classe operaia, l'anarcosindacalismo spagnolo dichiara esplicitamente l'impossibilità di tale presupposto. Abbiamo così questa

consequenziale aporia: nella sua forma esteriore l'anarchismo si dà come sindacalismo (e dunque come superamento della divisione tra il politico e l'economico), nel suo contenuto sostanziale, invece, si mantiene come tale. Senza l'uno non sarebbe stato possibile l'altro ; tuttavia l'ispirazione anarchica originaria rimane quella decisiva. E' nota la genesi della Federazione Regionale della Prima Internazionale in Spagna. Il 'marchio d'origine anarco-bakuniniano, creatosi nel 1869 con la missione di Fanelli e la costituzione di una sezione spagnola dell'Alleanza della Democrazia Socialista, sanziona il punto di partenza fondamentale per ogni ulteriore discussione storiografica intorno alla natura di gran parte del movimento operaio e socialista di questo paese (53). L'organizzazione segreta dei 'fratelli internazionali opererà infatti nel movimento operaio spagnolo, rimanendo quale filo sotterraneo ininterrotto per tutto il rimanente Ottocento (54); eredità, questa, che riaffiorerà nella costituzione della Confederacion Nacional de Trabajo e nella Federation Anarquista Iberica. In Spagna, insomma, la divisione fra il movimento politico e il movimento economico, rigettata radicalmente dalla teoria del sindacalismo rivoluzionario, non cessò mai di esistere.

Il rifiuto della pretesa sindacalista di assorbire nell'economico tutte le valenze del politico appare manifesta negli articoli costitutivi del programma della C. N. T. che, all'atto della sua nascita (ottobre del 1910), afferma: «il sindacalismo costituisce l'associazione della classe operaia per resistere alla potenza delle diverse classi dominanti», ma esso non deve comunque «essere considerato un fine sociale [ed] interpretato come un ideale, bensì come un mezzo di lotta tra i due interessi antagonistici di classe». Serve cioè per ottenere tutti quei vantaggi che permettono alla classe lavoratrice di poter intensificare questa lotta «per l'emancipazione economica integrale di tutta la classe operaia mediante l'espropriazione rivoluzionaria della borghesia» (55).

Il sindacalismo, dunque, non è un fine, ma un mezzo (posizione, come si vede, chiaramente malatestiana) Questa sua natura di mezzo è ribadita laddove si assegna un carattere del tutto strumentale allo sciopero generale, che perde in tal modo quell'alone di mistica rivoluzionaria presente invece nella formulazione sindacalista pura. Si riconosce, naturalmente, che la "huelga general", per la sua stessa formulazione radicale, non può che esprimersi in senso rivoluzionario, però nello stesso tempo si ribadisce la sua non indispensabile propedeuticità ai fini della rivoluzione (56). Essa, in altri termini, non è la via maestra della trasformazione sociale perché non costituisce un punto di partenza, semmai di arrivo, nel senso che si da una volta che i lavoratori siano maturi per questo compito. E con ciò siamo esattamente all'opposto dell'idea dello sciopero generale inteso come momento che esprime contemporaneamente la sintesi della potenza creativa delle masse e la loro capacità di insorgenza sovversiva.

Dove appare in modo nettissimo l'influenza anarco-bakuniniana, e quindi il mantenimento prioritario dell'ispirazione politica, è nel raccordo con il dettato originario primointernazionalista. Analogamente al sindacalismo 'classico, anche l'anarcosindacalismo rivendica la completa autonomia della classe lavoratrice e il rifiuto di costituirsi quale massa di manovra per i politicanti e per le classi superiori. Tuttavia questo richiamo non viene concepito nei termini di una contrapposizione di classe, o peggio ancora, nei termini di una distinzione corporativa, ma è formulato secondo lo schema tipicamente bakuniniano della contrapposizione tra i lavoratori manuali e i

lavoratori intellettuali. Se 'i'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi, allora questo deve comportare il protagonismo rivoluzionario dei manuali che si emancipano perché smettono di seguire gli intellettuali (57). La valenza anarchica di questo protagonismo consiste nell'individuare gli intellettuali come nuova classe dirigente e nel denunciare, con disincanto, che la vera contrapposizione è quella gerarchica e universale che va dall'alto e basso, dal vertice alla base, tra chi comanda e chi obbedisce.
La subordinazione dell'economico al politico risulta riconfermata all'indomani della prima guerra mondiale al congresso detto de 'ia Comedia (dicembre 1919) dove viene solennemente affermato: la «tendenza che si manifesta con più forza nel seno delle organizzazioni operaie di tutti i paesi è quella che procede verso la completa, totale e assoluta liberazione dell'umanità, nell'ordine morale, economico e politico; [pertanto] il fine perseguito dalla C. N. T. è il comunismo anarchico» (58).
Questa netta divisione tra il politico e l'economico, tra i fini generali e i mezzi particolari - sancita in un certo senso nel 1927 anche dalla duplice istituzionalizzazione della F. A. I. e della C. N. T. - trova infine la sua piena consacrazione nel congresso più famoso della stessa C. N. T., quello di Saragozza del maggio 1936, tenutosi due mesi prima dello scoppio della rivoluzione. Sulla scia dei più classici dettati kropotkiniani, rivisti, corretti e 'popolarizzati dal medico anarchico Isac Puente, si ribadiscono tutti i fini anarchici della trasformazione sociale. Le organizzazioni sindacali diverranno le strutture portanti della società liberata dal dominio, ma esse dovranno perdere ogni loro autonomia specifica e piegarsi alle esigenze complessive della società (59).

NOTE AL CAPITOLO DICIOTTESIMO.

N. 1. E. Dolleans, Storia del movimento operaio, 2, (1871-1936), Roma 1948, p.p. 93-157; J. Maitron, Le syndicalisme revolutionnaire. Paul Delesalle, preface d'Edouard Dolleans, Paris 1952, p.p. 13-34; G. Lefranc, Le mouvement socialiste sous la troisieme republique (1875-1940), Paris 1963, p.p. 134-159; J. Julliard, Femand Pelloutier et les origines du syndacalisme d'action directe, Paris 1971, p.p. 61-89; H. Dubief, Introduction in Le syndicalisme revolutionnaire, textes choisis et presentes par Henri Dubief, Paris 1969, p.p. 5-59; J. Maitron, Le mouvement anarchiste en France, 1, Des origines à 1914, Paris 1975, p.p. 265-330; M. Gervasoni, Il linguaggio politico del sindacalismo d'azione diretta in Francia: la rappresentazione del sociale e la concezione dell'autonomia della C. G. T di fronte allo Stato repubblicano (1895-1914), 'Società e storia, XIX (1996), p.p. 781-821.
N. 2. F. Pelloutier, L'anarchisme et les syndicats ouvriers, 'ies Temps Nouveau (Paris), 2 novembre 1895; la, Lettre aux anarchistes, in la, Le Congres general du parti socialiste français, 3-8 decembre 1899, precedé d'une lettere aux anarchistes, Paris 1900; conf. pure Julliard, Fernand Pelloutier et les origines du syndacalisme d'action directe..., p.p. 399-405, 415-419. Sul 'ritorno dei sindacalisti, alla Prima Internazionale conf. M. Antonioli, Bakunin tra sindacalismo rivoluzionario e anarchismo, in Bakunin cent'anni dopo..., p.p. 64-113.
N. 3. F. Pelloutier, Centralisation et gouvernement, in Almanach de la question sociale

pour 1897, Paris 1897, p.p. 102-103; M. Foulon, Fernand Pelloutier precurseur du syndicalisme federaliste, Paris 1967, p.p. 85-173; Julliard, Fernand Pelloutier et les origines du syndacalisme..., p.p. 397-399.

N. 4. E. Pouget, L'action directe, Paris s.d. [1910], p.p. 1-4, 18-20; Id., E. Pouget, Le sabotage, Paris s.d. (ma 1912). Conf. pure H. Dubief, Le syndicalisme revolutionnaire, Paris 1969, p.p. 181 -186; C. De Goustine, Pouget. Les matins noirs du syndicalisme, Paris 1972, p.p. 75-86; A. Andreasi, L'anarcosindacalismo in Francia, Italia e Spagna, Milano 1981, vol. 1, p. 212.

N. 5. V. Griffuelhes, L'action syndicaliste, Paris 1908, p.p. 27-37; A. Andreasi, L'anarcosindacalismo in Francia, Italia e Spagna, Milano 1981, vol. 1, p. 208.

N. 6. F. Pelloutier, De la revolution par la greve generale (1892), Id., La greve generale, 'ia democratie de l'Ouest' (Paris), 25 septembre 1892; Id., La greve generale, 'ia Cocarde (Paris), 30 septembre 1894; Id., Quest ce que la greve generale?, Paris 1895, Id., L'action populaire, ses raisons, ses ressources, 'i'Ouvrier des deux mondes' (Paris), n. 15, mai 1898, rispettivamente in Julliard, Fernand Pelloutier et les origines du syndacalisme..., p.p. 279-303, 310-311, 317-319, 319-333, 335-341; Confederation generale du travail, commission des greves et de greve generale, Greve generale reformiste et greve generale revolutionnaire, Paris 1902; R. Brecy, La greve en France, Paris 1969; Andreasi, L'anarco-sindacalismo in Francia, Italia e Spagna..., p.p. 162-180.

N. 7. XV Congres national corporatif (IX de la Confederation) et Conference des Bourses du Travail tenu à Amiens du 8au 16 octobre 1906, Amiens 1906, p.p. 170-171; Andreasi, L'anarco-sindacalismo in Francia, Italia e Spagna..., p. 217.

N. 8. «Eppure quasi tutti riconoscono che la "sommossa di piazza" è impossibile di fronte alle tecniche moderne! Noi invece, obbedendo allo stato d'animo di "ieri", dovremmo raccomandare una forma di lotta somigliante alla sommossa di piazza di "ieri". Cambierà il vocabolario, ma la sostanza sarà la stessa. "Barricate, fucili, attacchi e assalti" sono termini che non fanno più parte del nostro linguaggio. Oggi diciamo: "sciopero generale, incrociare le braccia, paralisi sociale". Questa sostituzione non implica affatto una trasformazione dell'idea che si ha della realizzazione rivoluzionaria». V. Griffuelhes, Romantisme revolutionnaire, 'ie mouvement socialiste, 15 ottobre 1908, in Andreasi, L'anarco-sindacalismo in Francia, Italia e Spagna..., p. 228.

N. 9. Così Griffuelhes: «sarà una minoranza [...] a suscitare il movimento rivoluzionario». E così, altrettanto, Pouget: «questo necessario lavoro di coesione rivoluzionaria si realizza in seno all'organizzazione sindacale: qui si costituisce e si sviluppa una minoranza crescente che tende ad acquisire la potenza necessaria per controbilanciare in un primo momento e annientare successivamente le forze dello sfruttamento e dell'oppressione». Rispettivamente Griffuelhes, L'action syndicaliste..., p. 35; Pouget, L'action directe..., p. 186. Conf. pure Andreasi, L'anarco-sindacalismo in Francia, Italia e Spagna..., p.p. 208, 216. Sulle 'minoranze agenti del sindacalismo rivoluzionario si vedano M. Collinet, L'ouvrier français. Esprit du syndicalisme. Essai, Paris 1951 ; J. Maitron, La personnalité du militant ouvrier français dans la seconde moitié du XIXe siecle, 'ie mouvement social', octobre 1960-mars 1961, n.n. 33-34, p.p. 67-86.

N. 10. Dibattito sul sindacalismo. Atti del Congresso Internazionale anarchico di Amsterdam..., p.p. 116-125. Conf. pure P. Monatte, La lotta sindacale, Milano 1978, p.p. 57-64.

N. 11. Dibattito sul sindacalismo. Atti del Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam..., p. 131.
N. 12. Dibattito sul sindacalismo. Atti del Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam..., p. 132.
N. 13. Dibattito sul sindacalismo. Atti del Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam..., p. 132.
N. 14. Rimando per tutto questo alle pagine fondamentali di Settembrini, Socialismo e rivoluzione dopo Marx..., p.p. 461-501.
N. 15. L. Fabbri, Il sindacalismo, 'Il Pensiero (Roma), 1 giugno 1905; Id., L'organizzazione operaia e l'anarchia (1906), introduzione di Maurizio Antonioli, Firenze 1975, p.p. 8-9, 11, 20-21, 23, 24-29; Id., Questioni urgenti, Paterson N. J. 1907, p.p. 17-18, 27, 44-48.
N. 16. L. Fabbri, Sindacalismo e anarchismo, 'Il Pensiero (Roma), 1 settembre 1909.
N. 17. Su Sorel, per l'aspetto che qui ci interessa, conf. J. Rennes, Georges Sorel et le syndicalisme revolutionnaire, Paris 1936; G. Gorikly, Le pluralisme drammatique de Georges Sorel, Paris 1962; J. H. Meisel, The Genesis of Georges Sorel, Ann Arbor 1951; R. Humphrey, Georges Sorel: Prophet without Honor. A Study on Anti-Intellectualism, Cambridge 1951; D. H. Horowitz, Radicalism and the Revolt against Reason. The Social Theories of Georges Sorel, London 1961 ; R. Vivarelli, Introduzione a G. Sorel, Scritti politici, a cura di Roberto Vivarelli, Torino 1963, p.p. 9-49; G. Cavallari, Introduzione a G. Sorel, Scritti politici e filosofici, a cura di Giovanna Cavallari, Torino 1975, p.p. VII-LI; G. De Paola, Georges Sorel, dalla metafisica al mito, in Storia del marxismo, 2, Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale, Torino 1979, p.p. 661-692; G. L. Goisis, Sorel e i soreliani. Le metamorfosi dell'attivismo, Venezia 1983; Georges Sorel en son temps, sous la direction de Jacques Julliard et Shlomo Sand, Paris 1985.
N. 18. G. Sorel, Riflessioni sulla violenza (1908), in Id., Scritti politici..., rispettivamente p.p. 113, 94, 199, 200, 202. Accenni in questo senso anche in Id., L'avenir socialiste des syndicats (1898), in Id., Materiaux d'une theorie du proletariat, Paris 1981, p.p. 55-167. La valorizzazione degli anarchici si trova pure in Id., Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea. Degenerazione capitalista e degenerazione socialista, Milano-Palermo-Napoli 1906, p.p. 53-54; Id. La decomposizione del marxismo (1908), in Id., Scritti politici..., p.p. 775-779; Id., Preface a F. Pelloutier, Histoire des bourses du travail (1902), Paris 1946, p.p. 27-67.
N. 19. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 198.
N. 20. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 165.
N. 21. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 165.
N. 22. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 106.
N. 23. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 101.
N. 24. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 98.
N. 25. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 211.
N. 26. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 214.
N. 27. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 237.
N. 28. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 237.
N. 29. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 106.
N. 30. D. Andreatta, Georges Sorel. Per una critica del razionalismo politico, 'Rivista internazionale di filosofia del diritto, LVII (1980), p.p. 545-581.

N. 31. Goisis, Sorel e i soreliani..., p. 166.
N. 32. Goisis, Sorel e i soreliani..., p. 166. Oltre alle fondamentali osservazioni di Goisis, si vedano a questo proposito le altrettanto acute considerazioni di D. Andreatta, Il pessimismo di Georges Sorel tra dialettica e gnosi, 'Rivista internazionale di filosofia del diritto, LIX (1982), p.p. 3-19.
N. 33. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 262.
N. 34. Sorel, Riflessioni sulla violenza..., p. 197.
N. 35. G. B. Furiozzi, Sorel e la decadenza dell'Europa, in Studi politici in onore di Luigi Firpo, a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia, Milano 1990, vol. 3, p.p. 729-741.
N. 36. Goisis, Sorel e i soreliani..., p.p. 34-35, 42, 52, 61-67, 92, 103, 152, 160-178.
N. 37. Sul rapporto tra Sorel e i sindacalisti italiani rimando al testo fondamentale di G. B. Furiozzi, Sorel e l'Italia, Messina-Firenze 1975, specialmente p.p. 143-235.
N. 38. Conf., ad esempio, E. Berth, Anarchisme individualiste, marxisme orthodoxe, syndicalisme revolutionnaire, 'ie mouvement socialiste (Paris), 1 mai 1905; H. Lagardelle, Syndicalistes et anarchistes, 'ies Temps Nouveaux', (Paris), 27 avril 1907. Conf. pure Antonioli, Bakunin tra sindacalismo rivoluzionario..., p. 72.
N. 39. A. Riosa, Il sindacalismo rivoluzionario in Italia e la lotta politica nel Partito socialista dell'età giolittiana, Bari 1973, p.p. 173-216. Sui rapporti tra il sindacalismo rivoluzionario e il revisionismo conf. E. Santarelli, La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica, Milano 1977, p.p. 80-104; P. Favilli, Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra, Milano 1996, p.p. 391-488.
N. 40. G. Arfé, Storia del socialismo italiano (1892-1926), Torino 1965, p.p. 111-122; D. H. Horowitz, Storia del movimento sindacale in Italia, Bologna 1966, p.p. 81-156; L. Valiani, Questioni di storia del socialismo, Torino 1975, p. 115; Riosa, Il sindacalismo rivoluzionario in Italia.. ., p.p. 15-51; G. B. Furiozzi, Il sindacalismo rivoluzionario italiano, Milano 1977, p.p. 13-17; Andreasi, L'anarco-sindacalismo in Francia, Italia e Spagna..., p. 32.
N. 41. E. Leone, Il sindacalismo, Palermo 1907, p.p. 19-52; Id., La revisione del marxismo, Roma 1909, p.p. 5-52; A. Labriola, Economia, socialismo, sindacalismo, Napoli 1911, p.p. 169-198. Conf. pure D. Marucco, Arturo Labriola e il sindacalismo rivoluzionario in Italia, Torino 1970, p.p. 105-118, 143-167; W. Gianinazzi, L'itinerario di Enrico Leone. Liberismo e sindacalismo nel movimento operaio italiano, Milano 1989, p.p. 70-117, 104-207; D. Andreatta, Enrico Leone e la rifondazione scientifica del socialismo, 'Schema, VIII (1986), n. 2, p.p. 33-88.
N. 42. A. Labriola, Sindacalismo e riformismo (1905), in R. Mele, Sindacalisti italiani (con una scelta di scritti di Art. Labriola, E. Leone, A. O. Olivetti, S. Panunzio, A. Lanzillo), Roma 1964, p. 48.
N. 43. Leone, Il sindacalismo..., p. 43.
N. 44. A. O. Olivetti, Problemi del socialismo contemporaneo (1906), in Melis, Sindacalisti italiani..., p. 148.
N. 45. A. Lanzillo, Giorgio Sorel, con una lettera autobiografica, Roma 1910, p.p. 107-108. Sul sindacalismo di Lanzillo conf. A. Macchioro, Libero scambio, sindacalismo rivoluzionario, Agostino Lanzillo, in 'Cher Camarade... Georges Sorel ad Agostino Lanzillo 1909-1921, a cura di Francesco Germinaro, con un saggio di Aurelio Macchioro, Brescia, Annali della Fondazione 'iuigi Michieletti, 7 (1993-94), p.p. XV-LIX.

N. 46. A. Labriola, Riforme e rivoluzione sociale, Lugano 1906, p.p. 22-23, 32-33.
N. 47. Labriola, Sindacalismo e riformismo..., p. 56.
N. 48. S. Panunzio, La persistenza del diritto (Discutendo di socialismo e di anarchismo) (1909), in Melis, Sindacalisti italiani..., p. 221.
N. 49. G. Cerrito, Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa. Per una storia dell'anarchismo in Italia (1881-1914), Firenze 1977, p.p. 89-90; G. B. Furiozzi, Socialismo, anarchismo e sindacalismo rivoluzionario. Studi e ricerche, Rimini 1984, p.p. 120-139.
N. 50. Sulla posizione di Borghi nei primi anni della sua militanza nell'USI conf. G. Landi, Tra anarchismo e sindacalismo rivoluzionario: Armando Borghi nell'U. S. I. (1912-1915), Castelbolognese 1982; M. Antonioli, Armando Borghi e l'Unione Sindacale Italiana, Manduria-Bari-Roma 1990, p.p. 11-46; E. Falco, Armando Borghi e gli anarchici italiani 1900-1922, prefazione di Enzo Santarelli, Urbino 1992, p.p. 38-78.
N. 51. Antonioli, Armando Borghi e l'Unione Sindacale Italiana..., p.p. 46-152.
N. 52. Sebbene ricalchi lo spirito della 'Carta d'Amiens', lo statuto non proclama tuttavia un'incompatibilità tra il movimento politico e il movimento economico: Comitato Nazionali; d'Azione diretta, Relazione e progetto di Statuto sociale, presentati al comitato in carica al Congresso Nazionale dell'Azione diretta in Modena, li 23, 24, 25 novembre 1912, Parma 1912.
N. 53. Rimando per questo all'opera fondamentale di M. Netiti.au, La Premiere Internationale en Espagne (1868-1888), revision des textes, traductions, introduction, notes, appendices, tableaux et cartes aux soins de Renée Larnberet, Dordrecht 1969, specialmente p.p. 52-73, 117-141, 342-365. Conf. pure J. Termes, El movimiento obrero español. La Primera Internacional, Barcelona 1965; Id., Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional (1864-1881), Barcelona 1972, p.p. 11-170; C. Marti, Origines del anarquismo en Barcelona, Barcelona 1959, p.p. 22-49; R. Lamberet, Les travailleurs espagnols et leur conception de l'anarchie de 1868 au debut du XXe siecle. Du collectivisme au communisme anarchiste. L'individualisme, in Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo..., p.p. 78-94; J. Gomez Casas, Storia dell'anarcosindacalismo spagnolo, Milano 1975, p.p. 29-124.
N. 54. Come viene documentato dalle memorie di A. Lorenzo, Il proletariato militante (1901-1923), introduzione di Alfredo M. Bonanno, Catania 1978.
N. 55. Congreso de costitucion de la Confederacion Nacional del Trabajo (C. N. T.), Toulouse 1959, p. 23-24.
N. 56. Congreso de costitucion de la Confederacion Nacional del Trabajo..., p.p. 30-31.
N. 57. Congreso de costitucion de la Confederacion Nacional del Trabajo..., p.p. 24-28.
N. 58. J. Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola, Milano 1977, vol. 1, p. 35.
N. 59. El congreso confederal de Zaragoza (mayo, 1936), [Toulouse] 1955, p.p. 188-202.

Capitolo diciannovesimo.
DAL SINDACALISMO ANARCHICO ALL'ANARCHISMO PURO:
ARMANDO BORGHI.

LA DIMENSIONE BIOGRAFICA DEL PENSIERO BORGHIANO.

Armando Borghi appartiene alla terza generazione dell'anarchismo. La prima, quella di Proudhon e Bakunin, ha delineato gli assi portanti del pensiero anarchico, lasciando molte zone d'ombra e molti interrogativi irrisolti; la seconda, quella di Malatesta e Merlino, ha portato ad un'alta coerenza logica e ideologica il lascito precedente; la terza, quella appunto di Borghi, si è trovata di fronte ad una dottrina in gran parte 'compiuta, arrivata alla sua piena maturazione. La generazione di Borghi, pertanto, non poteva che essere una generazione di propagandisti, il cui compito è consistito innanzi tutto nel mantenere integra l'eredità ricevuta, con tutto quello che comportava relativamente al problema dell''ortodossia e della 'purezza ideologica. Le infinite dispute e polemiche da lui sostenute nell'arco di tutta la sua vita sono un indizio eloquente, così come la presenza, a lui coeva, di un pensatore 'revisionista, tormentato ed inquieto come Berneri, è, a sua volta, un indice evidente di tale situazione teorica ed esistenziale, tipica dell'anarchismo della terza generazione.
Non si può parlare del pensiero e dell'azione di Armando Borghi se non in senso "biografico": la sua vita riflette in gran parte quella del movimento anarchico italiano e internazionale, nonché la forza e i limiti del periodo storico che va dalla fine dell'età liberale all'avvento dei totalitarismi: quel .tempo che ha visto il frantumarsi delle speranze rivoluzionarie e l'irreversibile dispersione di buona parte del patrimonio storico e ideologico precedente. Sono condensati, nella vicenda umana e politica di Borghi, i grandi temi dell'"azione" anarchica e le tappe della sua totale autonomizzazione come dottrina e come strategia dal resto del movimento operaio e socialista, vale a dire il costituirsi di una contrapposizione netta, arrivata a maturazione dopo la prima guerra mondiale, tra anarchismo, comunismo e liberalismo (1).
Tre sono le grandi fasi della vita di Borghi. La prima si chiude nel 1922, la seconda è quella dell'esilio francese e americano, la terza si dispiega nel secondo dopoguerra. Dal punto di vista dell'incidenza storica, sia rispetto alla storia dell'anarchismo, sia rispetto al la più generale storia italiana, il primo momento è senz'altro il più importante, specialmente gli anni 1914-1922. Tuttavia, il rilievo storico di questa prima fase si delinea solo alla luce delle altre due, nel senso che essa va posta a confronto e a conferma degli anni posteriori. Complessivamente i tre periodi della vita di Borghi concorrono tutti a decifrare la natura del suo anarchismo e, sotto questo profilo - a dispetto della sua fondamentale esperienza di segretario dell'USI -, egli deve essere visto come un malatestiano quasi integrale, la cui cifra si misura, se vogliamo, proprio e anche nella sua esperienza sindacale.
C'è una cesura fondamentale in questo primo momento, ed è, naturalmente, il '17, spartiacque decisivo della storia del socialismo e della storia del mondo. Il "prima" e il "dopo" la rivoluzione russa segnano infatti due modi radicalmente diversi di intendere e

di vivere la speranza e la lotta per un cambiamento radicale della società, e dunque due modi diversi di vedere la storia dell'emancipazione umana. "Prima" del '17 l'anarchismo è ancora completamente entro l'ambito classico del socialismo rivoluzionario, è ancora immerso nella tradizione primointernazionalista. Certamente esso si è evoluto, certamente ha preso avvio quella traduzione libertaria del primo decennio del Novecento che influirà non poco sulla sua storia successiva; però, in gran parte, gli schemi teorici, la visione ideologica, la mitizzazione rivoluzionaria, la stessa prassi del movimento anarchico sono ancora quelli ottocenteschi e tali rimangono - questo è un punto importante - per tutta l'età giolittiana e anche per gli anni immediati del primo dopoguerra. Quanto abbia influito questa eredità politica e ideale nella formazione di Borghi costituisce il problema "decisivo" per comprendere la natura e il senso della sua azione anarchica, non solo durante la prima fase della sua vita, ma anche per i periodi successivi. Significa capire la parabola dell'anarchismo borghiano così come si è svolta "dopo" il '17, decifrare quel processo di 'purificazione ideologica che sfocierà nell'ultimo Borghi; tutto ciò alla luce della progressiva autonomizzazione del movimento anarchico dal più generale contesto del movimento operaio e socialista.
Nell'età giolittiana, quando il movimento operaio si dà compiutamente una struttura sindacale trasformando la 'plebe italiana in un proletariato moderno, Borghi esprime ancora lo schema mentale del socialismo 'vecchia maniera. La sua stessa esperienza, dal 1907 in poi, di segretario sindacale degli edili a Bologna, non è quella di un sindacalista che ha assorbito parte dell'ideologia anarchica, ma quella di un anarchico che cerca un aggiornamento sull'onda delle mutazioni strutturali dei diversi rapporti di forza tra le classi sociali. Potrebbe sembrare, questa, una annotazione del tutto ovvia, ma non lo è, se si considera che tale punto di vista costituisce la base fondamentale anche della successiva e più importante esperienza di segretario di una organizzazione nazionale come l'Unione Sindacale Italiana (2).
L'esempio forse più emblematico di questa persistenza dell'anarchismo 'classico, all'interno della complessiva esperienza sindacale vissuta nell'età giolittiana, è offerto dalla interpretazione dell'individualismo, movimento speculare, in un certo senso, proprio del sindacalismo. Come il sindacalismo, anche l'individualismo tende infatti a una 'polarizzazione dell'idea anarchica, ad una unilateralità essenzialistica e ad un riduttivismo onnicomprensivo. E dunque, come il sindacalismo, anche l'individualismo si manifesta e si proclama quale espressione "totale" della "verità" dell'anarchismo, perciò come pretesa di coglierne il nucleo autentico. Entrambi, sindacalismo e individualismo, sono motivati dall'emergenza della storia primo-novecentesca. Il sindacalismo è l'ideologia di questa nuova realtà sindacale nata dai diversi rapporti della civiltà industriale; l'individualismo è la risposta "opposta", ma per l'appunto speculare, a tale realtà, cioè è il rifiuto di una omologazione dell'umano entro l'organizzazione onnipervasiva del lavoro seriale e meccanico. Ebbene, si può dire che Borghi stia al centro di questa dicotomia e che perciò non si discosti molto da una visione interpretativa la cui natura ultima risiede, appunto, in una concezione 'centrista, vale a dire in una concezione malatestianamente 'classica. Borghi, infatti, non recepisce e non accetta fino in fondo la novità dell'individualismo anarchico - rappresentata dal nietzchianesimo e da quell'inquietudine torbida che poi sfocerà nell'interventismo e più tardi ancora nel fascismo - né la novità del puro sindacalismo, espresso dal pieno

dissolvimento del punto di vista ideologico a favore di un attivismo economicistico-rivoluzionario delle masse.
Per quanto riguarda l'individualismo, il giudizio di Borghi non si discosta da quello classico del socialismo anarchico formulato "in primis" da Bakunin, secondo cui la dimensione cognitiva precede sempre quella valutativa: non è possibile dire alcunché sulla libertà dell'individuo se si prescinde dal fatto che questi vive in società. Di qui l'ovvio giudizio di valore che vuole cercare «nella libertà di tutti quella possibile e relativa di ciascuno» (3).
Certamente più complessa è la riflessione di Borghi sul sindacalismo; però va subito premesso che la sua 'infatuazione per il movimento sindacale negli anni dell'età giolittiana non coincide affatto con quella per l'"ideologia sindacale", bensì consiste nell'enfatizzazione del "movimento reale" che tale ideologia rappresenta. Se non si capisce questo, non si capisce nulla del 'sindacalismo borghiano, né è possibile comprendere le posteriori tappe della evoluzione ideologica del suo anarchismo. Anche nei momenti di maggior propensione verso la lotta anarco-sindacalista, gli anni che corrono dal 1908 al 1914, Borghi non va oltre l'enfasi dell'autonomia proletaria fondata sull'unità di classe, «dell'"automatismo" degli interessi guidati dall'istinto», valutazioni, tuttavia, sempre surrogate dalla convinzione che questa tendenza sindacalizzante coincida di fatto con quella generale del movimento anarchico, da lui interpretato prima di tutto in chiave antipolitica e antipartitica. Sarebbe questo il vero ritorno alle origini primointernazionaliste, l'autentico inveramento dell'anarchismo, che grazie a questa prassi operaia passerebbe così dall'idea al fatto (4).
Del resto, per capire la natura del sindacalismo borghiano è sufficiente rapportare l'azione anarchica, svolta da Borghi, all'evento decisivo della "settimana rossa" La "settimana rossa" è, a giudizio di Borghi, come per Malatesta, l'epilogo esatto del giolittismo, il suo frutto più logico. Essa avrebbe segnato insomma il fallimento dell'incontro fra riformismo socialista e riformismo liberale, l'incapacità di entrambi di tenere a freno l'impeto rivoluzionario delle masse, per l'ovvia impossibilità di un reale miglioramento delle loro condizioni di vita (5). Borghi ovviamente si sbagliava perché ragionava, ancora una volta, con gli schemi del socialismo rivoluzionario, che non ammettevano, non credevano e, soprattutto, non vedevano la capacità e la possibilità che il regime liberal-borghese fosse suscettibile di un vero miglioramento. Persisteva insomma il catastrofismo rivoluzionario e il conseguente mito strategico della contrapposizione frontale fra popolo e Stato; contrapposizione che si esprimeva con uno schema tipicamente ottocentesco sfociante in un moto insurrezionale. Un'idea, dunque, molto lontana dalla pratica sindacale, costretta invece, nella realtà, a inseguire proprio quell'evoluzione socio-economica impressa dal giolittismo, e dunque obbligata a far crescere una contrapposizione settoriale, inevitabilmente prigioniera di una concezione economica (difesa del salario) e di una realtà specifica (sviluppo industriale e conflitto selettivo fra capitale e lavoro).
Secondo il punto di vista borghiano e malatestiano la settimana rossa, invece, fu concepita e attuata "direttamente in senso politico-sociale"; non fu l'esito maturo di una lotta sindacale-industriale, ma l'approdo di una precisa volontà rivoluzionaria; la sua fenomenologia si delineò come generica e spontanea insurrezione "popolare", non come lotta di classe. A queste giuste e fondate considerazioni occorre però aggiungere

quelle che richiamano il carattere contingente dello stesso evento, il fatto, inoppugnabile, che l'insurrezione scoppiò quasi per caso, anche se le radici del malessere erano profonde. Il moto ebbe una diffusione limitata e si concluse subito perché le masse non erano veramente determinate verso una rivoluzione sociale. E' lo stesso Borghi a ricordare che appena la Confederazione Generale del Lavoro diede l'ordine di sospendere lo sciopero, si ebbe un ritiro pressoché immediato dell'ondata sovversiva (6), che persistette solo là dove erano radicate una tradizione "politica", una cultura sociale e una situazione conflittuale endemica, tutte ragioni che stavano però sul versante opposto rispetto a quello sul quale si muoveva l'Italia di Giolitti. La settimana rossa dimostrò i limiti del giolittismo, la sua difficoltà a legittimare lo Stato liberale agli occhi delle classi subalterne, ma non fu il frutto logico della sua politica riformista; specularmente, il sindacalismo rimase ai margini del significato e delle implicazioni profonde del conflitto, in quanto, appunto, non si trattava di lotta di classe, ma di lotta popolare, non di contrapposizione fra capitale e lavoro, ma di scontro fra popolo e Stato. Abbiamo qui insomma il paradosso della riflessione anarchica, che, a posteriori, pensa di trovare la conferma della propria ipotesi - fondata sulla validità dell'azione insurrezionale e sulla veridicità dell'interpretazione del giolittismo come mera prosecuzione dell'Italia umbertina - solo perché nell'immaginario rivoluzionario il frutto momentaneo di una volontà, unita occasionalmente ad un fatto fortuito, diventa la realtà oggettiva e antecedente, foriera a sua volta di tale determinazione volontaristica: in questo autoinganno, l'effetto diventa causa e la causa effetto. In conclusione, l'esperienza e il giudizio di Borghi sulla settimana rossa si delineano comunque in direzione diversa, per non dire opposta, rispetto alla sua militanza sindacale; sono in sintonia con il suo essere anarchico, non con il suo essere "insieme" anarchico "e" sindacalista. La spiegazione che Borghi dà del fallimento del moto conferma questa intrinseca contraddizione. Essa rimane infatti entro la sfera etico-volontaristica: a suo giudizio non vi fu proseguimento dell'azione perché vi fu il tradimento riformista e vi fu il tradimento riformista perché, ovviamente, non vi fu volontà rivoluzionaria (7). Insomma, una spiegazione politica per un fatto politico, non certo una spiegazione economico-sociale per un fatto sindacale.

Ugualmente, anche se in misura enormemente ampliata, si assiste alla ripetizione di questo schema, di carattere socialista rivoluzionario, nel primo dopoguerra. La guerra infatti aveva soltanto sviluppato quantitativamente le forze dello scenario sociale, creando, ovviamente, un diverso rapporto fra le classi; non aveva invece accresciuto il tono qualitativo dell'anarchismo, né in senso etico, né in senso ideologico (lo stesso discorso, naturalmente, vale per il socialismo). Era aumentato il sentimento popolare volto a imprimere una sovversione violenta e profonda alla trasformazione sociale, ed era balzato in primo piano il protagonismo delle masse, agitate da partiti e sindacati, sulla scia della guerra educatrice di odio e di violenza. Un percorso storico opposto a quanto sarebbe stato necessario per il movimento anarchico. Borghi, del resto, era diventato nel 1914 segretario dell'Unione Sindacale Italiana proprio in virtù di una rinuncia "a priori" dell'evento bellico inteso come "occasione rivoluzionaria", come scelta di un male minore (la lotta contro gli Imperi centrali) e dunque come passaggio oggettivo di un salto della storia, dal quale ricavare "comunque" un trampolino di lancio per ulteriori iniziative. Anzi, si può dire a questo proposito che la sua nomina a dirigente

dell'organizzazione sindacale fu dovuta proprio al fatto che tale organizzazione si era divisa di fronte alla guerra, a conferma che il sindacalismo rivoluzionario fu incapace di cementare le diverse realtà che lo avevano originariamente costituito. Rispetto al conflitto bellico ogni singola parte era tornata a comportarsi sulla base della propria tradizione, il nuovo aveva rimesso in circolazione il vecchio, la contingenza multiforme della storia spinto ognuno a ricercare la propria anteriore specifica identità. Mentre quasi tutta la componente puramente "sindacalista rivoluzionaria" aveva finito con l'accettare l'evento, vedendovi l'occasione storica per una possibile, futura rivoluzione, Borghi, in quanto anarchico, lo aveva rifiutato "a priori" (8). La sua era stata una scelta opposta rispetto a quella leninista o rivoluzionaria "tout court" dalla quale sarebbero scaturiti la rivoluzione d'Ottobre, la Terza Internazionale, la tradizione mondiale del comunismo, il socialismo realizzato, la nascita del Gulag. E, specularmente, fu una scelta opposta a quella dalla quale nacque il fascismo: la trafila, cioè dell'interventismo-combattentismo-diciannovismo-squadrismo. Insomma una scelta radicalmente contraria a tutto quello che sarà il frutto storico della guerra e del primo dopoguerra: il totalitarismo. Ma allora, viene da domandarsi, perché Borghi mitizzò posteriormente il primo dopoguerra, perché, per spiegare il fallimento rivoluzionario, applicò lo schema "cospiratorio" del tradimento riformista, dell'ignavia massimalista, del machiavellismo comunista? (9) Bisogna ricordare infatti che tutte queste determinazioni politiche scaturivano dalla stessa realtà storica nella quale aveva allora le sue radici anche l'anarchismo, cioè un rivoluzionarismo popolare "sui generis", emerso senza una specifica caratura etica e ideologica (10), nel quadro del più generale crollo del liberalismo europeo. Una pagina de "La rivoluzione mancata" ci dà la spiegazione di questa enfatizzazione mitica dell'appuntamento fra storia e rivoluzione: «sì, la guerra si trasferiva dal fronte all'interno. Bisognava decidersi. Bisognava avere un programma che permettesse di marciare a briglia sciolta. La formula neomalthusiana del 'né aderire, né sabotare non si attagliava alle lotte che ci attendevano. Il Partito socialista era una forza. Aveva teoricamente ai suoi comandi politici la Confederazione del Lavoro, la Lega dei Comuni socialisti [...]. Ora propizia alle massime realizzazioni. Ora propizia per noi, che, pur senza aver mai preteso di condizionare la nostra azione alla garanzia del cento per cento di successo (il che potrebbe essere un ottimo pretesto per non muoversi mai) non potevamo non cercare di profittare del fatto evidente che la storia sembrava bruciare le tappe, e che un insieme di circostanze (fra cui il vuoto lasciato dai partiti intermedi) ponevano all'ordine del giorno il problema rivoluzionario nella sua espressione sociale. Le masse puntavano ormai sul Soviet. Non eravamo nel '74. Non si trattava di gesti collettivi per colpire l'immaginazione delle folle. Non eravamo nel '94 o nel '98. Non si trattava di affermarci per la conquista del diritto alla vita. Si trattava di concretare un quadro di lotta per la sua attuazione immediata» (11).

LA RIVOLUZIONE COME DESTINO STORICO DELL'ANARCHISMO.

In queste considerazioni, Borghi rispecchia il dramma dell'anarchismo, di un'ideologia, di una pratica e di un movimento "destinati a fare la rivoluzione", evento che viene posto prima di tutto e a cui comunque non si può rinunciare, pena il venir meno della propria

ragion d'essere. Dramma veramente ineludibile, che scaturisce nel momento in cui i destini storici del movimento anarchico si divaricano da quelli del liberalismo e del socialismo. L'anarchismo dopo il '17 non ha la forza per imporre la sua rivoluzione; non può però sottrarsi al dovere ideologico di spingere, in tutti i casi, verso il sovvertimento totale dell'esistente, anche se sa di non poter controllare gli esiti ultimi della sua azione. Il paradigma terribile della rivoluzione russa, che dovrebbe essere di monito al movimento anarchico internazionale, non è sufficiente a far riflettere sugli esiti autori tari di un processo storico guidato da altre forze politiche, in questo caso bolsceviche. La rivoluzione d'Ottobre ha definitivamente diviso il socialismo dal comunismo e il socialismo-comunismo dall'anarchismo; e tuttavia quest'ultimo non può stare dalla parte liberale, in quanto tutta la sua storia pregressa, tutta la sua tradizione, tutto il suo anticapitalismo lo pongono nel fronte opposto. Inequivocabili sono a questo proposito le considerazioni di Borghi, espresse nel 1925. Nel formulare l'ipotesi che la rivoluzione socialista e operaia avesse vinto, egli afferma : «diamo pure per matematico che anche noi in Italia avessimo finito per essere sopraffatti dal comunismo statale e, arrivati a tale estrema ipotesi, domandiamoci bruscamente: avrebbe valso la pena? Si può rispondere con un'altra domanda: valeva allora piuttosto la pena di affrontare le certe e prevedibili conseguenze di una disfatta che - in comparazione - ci fa guardare oggi al 1920 come a un paradiso terrestre? La risposta che noi diamo è una e sola e precisa: sì, in tutti i casi, di fronte a tante probabilità, dovendo affrontare i pericoli di una delle tante incognite, noi dovevamo agire, come agimmo, da propulsori della rivoluzione. Il resto si sarebbe visto poi» (12).
In queste considerazioni l'anarchismo non esce, weberianamente, dall''etica della convinzione; non ponendosi il problema opposto - quello di contemplare nella sua azione anche l''etica della responsabilità' -, scivola inevitabilmente sul piano inclinato del fideismo, della rinuncia "a priori" alla valutazione politica e all'analisi disincantata dei rapporti di forza. Di qui la drammatica scissione tra la consapevolezza realistica della limitatezza della propria forza e l'impossibilità di rinunciare a perseguire i propri ideali. L'anarchismo è ormai ideologicamente e politicamente autonomo, ma è privo della capacità reale per esserlo anche storicamente. Pertanto la sintesi indissolubile della sua costituzione, antiautoritarismo e rivoluzionarismo, a questo punto si spezza: la storia chiama all'azione solo la sua componente rivoluzionaria e socialista, quella parte, appunto, che lo mette in sintonia con il rivoluzionarismo generico del primo dopoguerra, lasciando la dimensione libertaria come puro ornamento retorico. Siamo così al paradosso delle conseguenze, agli esiti "inintenzionali" delle azioni "intenzionali": in Italia anche l'anarchismo contribuisce, suo malgrado, allo sfascio del regime liberale, a preparare, di fatto, il terreno al fascismo.
La straordinaria azione di Borghi, continuamente protesa a unire il movimento anarchico al movimento operaio - nello stesso momento in cui tendeva a distinguere l'anarchismo dal socialismo-comunismo -, riflette significativamente, anche per l'indubbia grandezza del personaggio, questa situazione contraddittoria, questa impossibilità politica, questo destino storico (13) Gli scioperi e le manifestazioni del 1919 - il momento più alto dell'ondata rivoluzionaria - l'occupazione delle fabbriche nel 1920, il dibattito infuocato sulle/orme della rivoluzione socialista (consigli operai, dittatura del proletariato, costituente rivoluzionaria, statalismo o socializzazione dell'economia) , insomma questo

accumulo storico che Borghi dipana nelle sue riflessioni successive (14), sono tutte realtà evidenti della condizione "impossibile" del movimento anarchico all'interno del movimento operaio e socialista: la posizione di chi è socialmente unito, ma politicamente diviso, di chi ha il passato che lo lega ma il futuro che lo divide. Una posizione del tutto contraddittoria, che viene emblematicamente riassunta proprio dal percorso biografico di Borghi, contemporaneamente anarchico e sindacalista, integro nella propria identità politica, ma eterogeneo nel suo ruolo sociale di segretario dell'U. S. I. (15). La sua attività e il suo pensiero, espressi nel biennio rosso, dispiegano completamente questa mancanza strategica di fondo dell'anarchismo italiano, costretto a rincorrere i risultati scaturiti di rimbalzo dalla rivoluzione d'Ottobre perché ciò che predomina non è l'antiautoritarismo, bensì il rivoluzionarismo; non è in primo piano l'antistatalismo, ma l'anticapitalismo. E' vero, viene rifiutato tutto l'impianto ideologico e politico della dittatura proletaria, ma di fatto si subisce l'iniziativa storica scaturita dall'"input" leninista e dal golpismo comunista (16).
La grande intuizione malatestiana di quel momento storico come un momento unico, irripetibile, conferma questo vuoto strategico. Giustamente tutto il movimento anarchico italiano, sulla scia proprio di Borghi e Malatesta, era allora consapevole dell'irripetibilità della situazione rivoluzionaria, del fatto che occorreva «fare tutto» e «subito», o altrimenti, passato il momento, il proletariato avrebbe pagato con lacrime e sangue il suo ardire (17). Ma questo, pare quasi inutile sottolinearlo, equivaleva a riconoscere in sostanza che la rivoluzione era intrinsecamente debole, che non aveva reale base storico-politica, che il passaggio dal capitalismo al socialismo, dalla società del dominio alla società della libertà, era affidato ad un momento "temporale", ad un'occasione e ad una contingenza, era legato insomma più a qualcosa di 'magico che a una realtà antistituzionale sedimentatasi consapevolmente e autonomamente. Come non vedere anche qui un esempio emblematico della difficoltà estrema di unire il libertarismo al rivoluzionarismo, il valore specifico - che è sempre di natura atemporale - con un fatto generico che è inevitabilmente di carattere storico-contingente?
Dal crollo delle speranze rivoluzionarie, che accompagnano in Italia la fine del regime liberale, prende avvio la travagliata riflessione di Armando Borghi. La catastrofe autoritaria della rivoluzione russa e l'avvento dei regimi totalitari di destra e di sinistra - forme, tutte, di un identico processo storico - non lo inducono tuttavia, come sarebbe stato necessario, a ripensare il ruolo dell'anarchismo rispetto al liberalismo e al comunismo, a rivedere in modo critico quell'aprioristica equidistanza che vuole il movimento anarchico contemporaneamente, e alla stessa maniera, contro l'una e l'altra forma di dominio, ponendole acriticamente sullo stesso piano, senza scremare e distinguere con il dovuto senso politico la differenza abissale che divide la liberaldemocrazia da ogni forma di totalitarismo. Tale incomprensione, che su questo punto evidenzia ancora una volta l'ottusa e imperturbabile barriera ideologica che vuole santificare l'anarchismo sottraendolo a ogni circuito storico, si manifesta in Borghi nella sua analisi del fascismo, da lui interpretato inizialmente come un puro regime "reazionario", una sorta di regressione storica rispetto all'avanzata del movimento operaio e socialista. Il titolo del suo libro, pubblicato nel 1925 a Parigi, è a questo proposito più eloquente di qualsiasi commento: "L'Italia tra due Crispi", dove, appunto, Mussolini farebbe la parte del secondo Crispi, un Crispi d'occasione che il regime liberal-

borghese ha sfoderato per fermare, con una sterzata reazionaria, il processo storico della rivoluzione proletaria (18). Un'interpretazione, come si vede, del tutto errata, prigioniera della fenomenologia del primo fascismo; analisi, del resto, comune a tutto l'antifascismo ad essa coevo. Tuttavia, nel corso degli anni Trenta, il prolungato esilio spinge Borghi a scavare all'interno della propria memoria, a scandagliare e a sviscerare, nell'abisso doloroso e tragico dei ricordi, proprio quella posizione contraddittoria che lo aveva posto in primo piano nella storia della società italiana del primo ventennio del secolo: l'essere stato, appunto, allo stesso tempo, anarchico e sindacalista, libertario e rivoluzionario (19).
Ed è attraverso questo ripensamento, teso a divaricare il suo anarchismo dal suo sindacalismo, che Borghi arriva a discernere con maggior accortezza la natura "totalitaria" del fascismo e dunque, di riflesso, a rivedere il ruolo del movimento anarchico, il significato stesso dell'ideologia libertaria. La sua, dunque, fu una riflessione lenta e contraddittoria, sufficiente tuttavia a illuminare il senso della coincidenza fra la sua biografia personale e quella più generale del movimento anarchico italiano ed europeo. Per comprendere fino in fondo questo travaglio esistenziale e questo ripensamento critico bisogna però rifarsi all'"ultimo Borghi", alla fase conclusiva della sua vita perché il ponte di passaggio dal primo al terzo periodo - il momento contrassegnato dall'esilio francese e americano -, non costituisce di per sé la "forma" di questa riflessione, ma solo il suo materiale (anche se, come è noto, è proprio da qui che ebbe inizio quella che potremmo chiamare la sua revisione ideologica nel senso di una decantazione dell'anarchismo come "puro" anarchismo) (20). Qual è il motivo conduttore comune che lega la multiforme riflessione borghiana? E' appunto, non occorre dirlo, l'irreversibile dissociazione fra anarchismo e sindacalismo, la divaricazione fra le sorti del movimento operaio e il destino storico dell'anarchismo, la distinzione fra la forma socio-storica dell'emancipazione umana e l'aspirazione universale alla libertà e all'uguaglianza.
L'"ultimo Borghi", dunque, è quello del secondo dopoguerra, che rivede tutto il ciclo storico alla luce dei suoi esiti definitivi. Ed è significativo, a questo proposito, che egli interpreti la fine dell'Unione Sindacale Italiana come risultato non di un volontario atto politico, ma dell'oggettivo esaurimento della sua funzione storica. Così era, infatti: lo scioglimento dell'U. S. I. coincideva col venir meno della sintesi che l'aveva costituito: il rivoluzionarismo sociale e il libertarismo antiistituzionale. Ora, dissolta la sintesi, le due anime del sindacalista anarchico tornano ad essere distinte e Borghi rilegge la storia del sindacalismo italiano alla luce della storia dell'anarchismo.
Dalla sua disamina emerge una scansione in tre periodi. Il primo, dalle origini alla fine del secolo, caratterizzato dall'aperta rottura fra popolo e Stato. Il secondo collocato tra l'età giolittiana e il primo dopoguerra. Il terzo, segnato dall'avvento dei totalitarismi e dalla fine della seconda guerra mondiale. Di particolare interesse ci sembrano le interpretazioni borghiane del secondo e terzo periodo. L'età giolittiana emerge come sforzo di portare le masse sul terreno legalitario e istituzionale attraverso il veicolo dei partiti; progetto però fallito a causa dello scoppio della guerra, del rivoluzionarismo del primo dopoguerra e dell'avvento del fascismo. Il disegno di Giolitti di allargare le basi dello Stato con la partecipazione attiva delle masse popolari alla vita delle istituzioni, creando così una sua legittimazione popolare, riuscì invece al fascismo, anche se,

naturalmente, il fine era opposto.
La «statalizzazione delle masse» - afferma Borghi - avvenne grazie alla «statalizzazione del sindacalismo», specificamente del corporativismo sindacalistico (21) Fu dunque la via sindacale quella che portò il popolo nell'alveo statale, legittimando quest'ultimo in senso antirivoluzionario. Il sindacato, qualunque sia stata la sua natura, avrebbe percorso insomma una traiettoria paradossale: partito come assoluta forma antistituzionale si è risolto in completa forma istituzionale. Ciò è avvenuto perché esso ha subito una metamorfosi: i suoi mezzi sono rimasti economici, ma i suoi fini sono diventati politici. Nel secondo dopoguerra, infine, si è risolta la frattura fra Stato e sindacalismo perché tutta l'azione sindacale è stata catturata dai partiti di sinistra; è risultata, insomma, perfettamente funzionale al loro disegno complessivo di conquista del potere. Quale, dunque, la conclusione di Borghi? La conclusione è che può esistere, sì, un sindacalismo anticapitalistico, come anticapitalistici sono, in generale, i partiti che si richiamano al marxismo, ma non vi può più essere un sindacalismo "contemporaneamente" anticapitalistico e antistatale. Grazie al fascismo, che ha colmato con la statalizzazione del sindacato il divario fra popolo e Stato, le masse non sono più rivoluzionarie. Con il secondo dopoguerra si sono esaurite le condizioni storiche per essere contemporaneamente anarchici e sindacalisti e, per ovvia conseguenza, si sono anche dissolte definitivamente le ragioni politiche che legavano il movimento anarchico al movimento operaio e socialista (22).
L'acuta, anche se rapsodica, intuizione di Borghi sulla natura autentica del fascismo - il quale, in sostanza, avrebbe compiuto in Italia la stessa opera di «statalizzazione delle masse» svolta dal comunismo in Russia - lo porta inoltre ad una smitizzazione della Resistenza. Essa fu senz'altro un'insurrezione eroica, ma lo fu nella forma del 'riscatto nazionale, forma che di fatto finì con l'identificare il popolo con i partiti e, tramite questi, con il nuovo Stato, rinnovatosi sotto la veste istituzionale della Repubblica e quella politica della democrazia (23). La Resistenza, dunque, fu esattamente il contrario di una 'rivoluzione mancata o di una 'rivoluzione tradita, come la mitizzazione di una certa parte socialcomunista della sinistra italiana volle in seguito far credere. E, d'altronde, se vi fosse stata una vera rivoluzione socialista, questa sarebbe stata senz'altro un'edizione aggiornata del colpo di Stato bolscevico del '17, non certo una rivoluzione sociale nel senso anarchico classico, vale a dire una trasformazione radicale, diretta contemporaneamente contro il potere politico e il potere economico. Come sarebbe stato possibile un esito libertario, se le masse non erano più rivoluzionarie e non lo erano, appunto, grazie alla loro veicolazione attuata dal sindacalismo durante il ventennio?
L'"ultimo Borghi" è perciò il Borghi della decantazione definitiva dell'anarchismo come puro anarchismo, come anarchismo universale liberato di ogni sua determinazione storica, a cominciare da quella operaia e proletaria. Esso si riformula come libertà indeterminata, dove le componenti socialista e comunista si traducono in una più generica concezione societaria. Si tratta in gran parte di un anarchismo "etico" - anche se Borghi non arriva a definirlo in tal senso - un anarchismo più attento alla propria coerenza interna che alla coniugazione eterogenea e contraddittoria con l'esistente. Un anarchismo "codificato" e, se vogliamo, anche rinsecchito, un'ideologia che si autoconserva e si alimenta di se stessa e per se stessa. Come nel primo dopoguerra non

si poteva non essere rivoluzionari "tout court", così nel secondo dopoguerra non si può non essere per una eticità anarchica, a-proletaria e a-classista. Sono state le vicende storiche che hanno spinto Borghi a riformulare l'anarchismo in questo senso. Di fronte al dilemma politico di una scelta di campo intesa come 'male minore, si afferma che questo non è un problema anarchico e che comunque il 'male minore è rimanere se stessi (24). Visione più volte ribadita, ad esempio quando si applica una perfetta equidistanza tra l'Unione Sovietica e gli Stati Uniti: nel '56 Borghi prende posizione a favore della rivolta ungherese, nel '61 a favore di Cuba contro un possibile sbarco americano sull'isola (25). Concezioni in sé perfettamente anarchico-ortodosse, che però non attingono più alla linfa vivente del multiforme ed eterogeneo processo storico; qui è la storia che deve confermare e alimentare, di volta in volta, il corpo dottrinario, che risulta come immutabile nella sua pura decantazione "logica" e "ideo-logica". L'anarchismo borghiano più che essere "contro" la storia è ormai "fuori" dalla storia: esito, del resto, comune e inevitabile a "tutto" l'anarchismo operaio, socialista e proletario.

NOTE AL CAPITOLO DICIANNOVESIMO.

N. 1. Non esiste a tutt'oggi una monografia su Armando Borghi. Oltre a G. Procacci, Borghi, Armando, in Dizionario biografico degli italiani, XII, Roma 1970, p.p. 655-664, si vedano gli studi parziali ma importanti di A. Andreasi, Anarchismo e sindacalismo nel pensiero di Armando Borghi, in Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo..., p.p. 240-260; V. Emiliani, Gli anarchici. Vite di Cafiero, Costa, Maiatesta, Cipriani, Gori, Berneri, Borghi, Milano 1973, p.p. 193-224; G. Landi, Armando Borghi, ovvero ottant'anni di anarchismo italiano, in Amministrazione comunale di Castelbolognese, Associazioni e personaggi nella storia di Castelbolognese, Imola 1980, p.p. 51-57; Io., Tra anarchismo e sindacalismo rivoluzionario: Armando Borghi nell'U. S. I. (1912-1914), Castelbolognese 1982; F. Tarozzi, Armando Borghi organizzatore politico-sindacale a Bologna (1907-1911). 'Bollettino del Museo del Risorgimento, XXVIII (1983), p.p. 24-36; Antonioli, Azione diretta e organizzazione operaia..., ad nomen; Id., Armando Borghi e l'Unione Sindacale Italiana, Manduria-Bari-Roma 1990; Falco, Armando Borghi egli anarchici italiani, cit.
N. 2. Su questa esperienza fondamentale dell'attività politica di Borghi, rimando agli studi già citati di Landi, Tarozzi e Antonioli, oltre ad altri saggi di storia del movimento anarchico italiano: Cerrito, Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa..., ad nomen; A. Dada, L'anarchismo in Italia: fra movimento e partito. Storia e documenti dell'anarchismo italiano, Milano 1984.
N. 3. A. Borghi, Il nostro e l'altrui individualismo. Riflessioni storico-critiche, Brisighella 1907, p.p. 7-9.
N. 4. A. Borghi, Fernand Pelloutier nel sindacalismo francese. E in Italia? Con lettera di Georges Jvetot, Bologna 1913, p.p. 43, 45-51. Borghi arrivò anche ad affermare la preminenza della prassi anarco-sindacalista, ma si trattò di un periodo molto breve della sua militanza politica: conf. 'i'Internazionale, 3 agosto 1912; A. Borghi, Ancora del Congresso di Reggio Emilia, 'i'Internazionale, 10 agosto 1912, su cui si vedano le

osservazioni di M. Antonioli, Quando Borghi era sindacalista, 'A. Rivista anarchica, ottobre 1983.
N. 5. A. Borghi, L'Italia tra due Crispi. Cause e conseguenze di una rivoluzione mancata, Parigi 1925, p.p. 28-33.
N. 6. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.p. 48-56.
N. 7. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.p. 48-56; Id., Mezzo secolo di anarchia (1898-1945), con prefazione di Gaetano Salvemini, Napoli 1954, p.p.144-151.
N. 8. Borghi, L'Italia tra due Crispi.. ., p.p. 59-121; Id., Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 157-160.
N. 9. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.p. 243-296; Id., Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 184, 250-252.
N. 10. Borghi a più riprese giustificò allora, e anche in seguito, l'estremismo popolare, affermando l'impossibilità di poter distinguere la violenza rivoluzionaria 'buona dagli eccessi della piazza e della 'teppa. Se si era veramente rivoluzionari, non era permesso fare simili distinzioni: A. Borghi, La 'teppa nella rivoluzione, 'Guerra di classe, 13 dicembre 1919; Id., La collana senza filo!, 'Guerra di classe, 3 luglio 1920, ora in Id., Mischia sociale, con introduzione di Errico Malatesta, New York 1934, p.p. 45-56; posizione, questa, che ribadì anche in seguito: Id., L'Italia tra due Crispi..., p.p. 145-148.
N. 11. A. Borghi, La rivoluzione mancata, Milano 1964, p. 79. Si è voluto citare deliberatamente questo testo che, come è noto, è il rifacimento de L'Italia tra due Crispi (1925), perché la riedizione, aggiornata dallo stesso autore, accentuava ancora di più la tesi dell'impossibilità, per gli anarchici, di sottrarsi all'occasione storica di una rivoluzione potenzialmente in atto.
N. 12. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.372.
N. 13. A tale proposito le pagine, di grande respiro umano e politico, che ricostruiscono l'azione di Borghi in queste periodo sono quelle autobiografiche de L'Italia tra due Crispi..., p.p. 125-171, 187-356 e di Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 179-299.
N. 14. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.p. 243-296; Id., Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 245-289.
N. 15. La posizione di Borghi è da lui stesso riassunta nella sua analisi su Anarchismo e sindacalismo (Conferenza tenuta il 3 aprile 1922 a Roma dal fascio sindacale di azione diretta (resoconto stenografico)), Roma 1922, specialmente p.p. 26-27.
N. 16. Contro la dittatura di un partito. La conferenza di Borghi. Impressioni e polemica, 'Umanità Nova (Roma), 27 ottobre 1921; Un interessante dibattito anarchico-comunista-repubblicano ad Ancona, 'Umanità Nova (Roma), 28 dicembre 1921; Risposta a Lozowsky (Congresso di Saint-Étienne - Francia, 29 giugno 1922), tutti ora in Borghi, Mischia sociale..., p.p. 70-110; Id., L'Italia tra due Crispi..., p.p. 91-110; Id., Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 229-230.
N. 17. Borghi, L'Italia tra due Crispi..., p.p. 125-155; Id., Mezzo secolo di anarchia..., p.p. 216.
N. 18. Oltre a L'Italia tra due Crispi si possono vedere analoghe tesi nel suo Mussolini in camicia, Bologna 1947 (prima edizione New York 1927), specialmente p.p. 144, 149. Conf. pure A. Borghi, Il banchetto dei cancri (Dopo Matteotti), Paris 1926.
N. 19. Si veda ad esempio A. Borghi, Impronte anarchiche sull'idea di classe e di internazionale. Conferenza tenuta a Chicago l'8 giugno 1929, Id., Anarchico è il pensiero

e verso l'anarchia va la storia?, tutti ora in Id., Mischia sociale..., p.p. 117-147, 168-197.
N. 20. Rimando a questo proposito ai numerosi articoli scritti negli anni Trenta per 'i'Adunata dei refrattari, di New York, e ora ripubblicati in Armando Borghi. Un pensatore ed agitatore anarchico, Pistoia 1988, specialmente p.p. 18-122. Conf. pure A. Borghi, Gli anarchici e le alleanze, New York 1927.
N. 21. A. Borghi, Conferma anarchica. Due anni in Italia, Forlì 1949, p. 22.
N. 22. Borghi, Conferma anarchica..., p.p. 51, 119, 135, 138-144.
N. 23. Borghi, Conferma anarchica..., p.p. 12-18, 25-26, 34-36, 41, 95, 113.
N. 24. A. Borghi, Colloqui con Kropotkine su l'anarchia, Forlì 1946, p.p. 96-110.
N. 25. Si vedano in numeri del 4 novembre, 2 e 9 dicembre 1956 e 23 aprile 1961 di 'Umanità Nova.

Capitolo ventesimo.
LA RIVOLUZIONE SPAGNOLA E IL PARADIGMA DEL POTERE.

LA VALENZA 'TRANSTORICA' DELLA RIVOLUZIONE SPAGNOLA.

La rivoluzione spagnola del 1936-39 trascende i suoi confini spazio-temporali perché si pone come quell'esperienza che ha riassunto e concretizzato tutti i maggiori problemi, teorici e ideologici, tattici e strategici, maturati dal movimento operaio e socialista fin dalla Prima Internazionale: il rapporto tra avanguardia rivoluzionaria e masse popolari, fra movimento specifico e organizzazione sindacale, le alleanze militari e politiche fra forze autoritarie e libertarie, le implicazioni e la verifica della reale portata dell'internazionalismo, la dimensione creativa e pluralistica dell'autogestione sono tutte questioni infatti che si trovano per intero nel particolare avvenimento iberico e che come tali gli conferiscono una capacità interpretativa generale. Essa rende evidente questa valenza 'transtorica che rappresenta, in una dimensione tragica e titanica, l'universalità dei problemi rivoluzionari di ogni ordine e grado (1).
In modo particolare, è possibile rilevare il problematico intreccio fra gli elementi ideologici propri dell'anarchismo e quelli specifici della sua versione spagnola perché questa, esprimendosi a livello di massa, mette in luce una situazione del tutto nuova e complessa. Contemporaneamente allo sviluppo quantitativo dell'anarchismo (diffusione ed estensione della C. N. T.-F. A. I., aumento vertiginoso dei suoi aderenti dall'estate del 1936), assistiamo paradossalmente ad un immiserimento qualitativo dei suoi caratteri peculiari, delle sue tendenze e delle sue aspirazioni ideologiche. In altri termini, amano a mano che le organizzazioni anarchiche crescono e si estendono durante il processo rivoluzionario, si restringono - quasi proporzionalmente - i valori etici e scientifici del patrimonio ideologico libertario. Questo progressivo abbandono degli insegnamenti teorici pone in risalto la specificità storica dell'esperienza spagnola, che si evidenzia, appunto, in questa contraddittorietà: da un lato la diffusione e l'"estensione quantitativa" delle organizzazioni storiche, dall'altro la "riduzione qualitativa" del sapere e dei valori rivoluzionari. La partecipazione al governo o la resa di fronte alle manovre controrivoluzionarie dei comunisti nelle giornate di maggio del '37 a Barcellona non rappresentano che gli esempi più clamorosi, perché più noti, di tale incongruenza che di fatto si risolve nella generale condotta suicida delle organizzazioni C. N. T-F. A. I.. rispetto alle possibilità operative aperte dalla forza storica del movimento anarchico iberico.
Questo venir meno dei presupposti ideologici è dovuto all'accettazione della falsa dicotomia strategica fra guerra e rivoluzione, fra fronte popolare e autonomia libertaria, fra antifascismo e antiautoritarismo. L'aver praticato progressivamente tutti i primi termini di questo dilemma (guerra, fronte popolare, antifascismo) a scapito dei secondi (rivoluzione, autonomia libertaria, antiautoritarismo), l'aver accettato l'immediata realtà storica e non aver invece esplorato la realtà possibile del progetto anarchico ha portato l'anarchismo spagnolo alla contraddizione con se stesso (2).
Va detto però che, contemporaneamente a tale incongruenza, l'anarchismo esprime

anche una diversa realtà. A riaffermare infatti i suoi principi rimangono le migliaia di anonimi militanti che, al fronte come nelle collettività, tentano di creare fra enormi difficoltà tecniche e materiali, fra il sistematico sabotaggio dei contro rivoluzionari comunisti (3), l'attacco nazi-fascista e il tradimento della sinistra legalitaria - tutte forze obiettivamente confluenti -, la più grande realizzazione politica e sociale del riscatto umano. L'esperienza autogestionaria della Catalogna, le collettività dell'Aragona e del Levante, il popolo in armi, la guerra rivoluzionaria, la pratica del comunismo libertario, la ricchezza e la pluralità degli esperimenti egualitari, la forza contagiosa e straordinaria dell'abnegazione e dell'esempio sono tutte testimonianze, per quel tanto che è storicamente possibile, della realizzazione immediata della libertà e dell'uguaglianza (4). Come è stato scritto da autorevoli testimoni - quasi tutti non anarchici - si ebbe allora «l'impressione d'essere improvvisamente emersi in un'era di uguaglianza e di libertà» (5), dove era sbocciato «un mondo nuovo, un nuovo ordine sociale, la vita di una rivoluzione effettiva e costruttiva, un miracolo il cui segreto sta[va] nell'adesione del popolo alla rivoluzione» (6), tanto da poter dire che i lavoratori avevano assunto «la direzione della società» (7). Era insomma cominciato «un tempo straordinario, una di quelle epoche [nelle quali] coloro che hanno sempre soltanto obbedito assumono essi stessi la responsabilità di tutto» (8). Senza esercitare alcuna dittatura, gli anarchici dimostravano l'effettiva possibilità di universalizzare la «libertà della vita pubblica [attraverso] l'assenza di qualsiasi sistema repressivo della libertà d'opinione» (9). In conclusione, il 'totalmente altro appariva, concreto, all'orizzonte della storia.
In tutti i casi, la contrapposizione all'interno del movimento anarchico spagnolo dei due momenti, quello dell'accettazione dei tempi storici e quello, opposto, della pratica radicale di quelli rivoluzionari, l'obbiettiva frattura fra 'dirigenze anarchiche e masse popolari o, in termini più precisi, fra gli ambiti e le strutture organizzative della C. N. T.-F. A. I. e l'autonomia e la creatività libertaria, rende evidente la generale contraddizione che caratterizza l'esperienza del 1936-39, investendo l'analisi anarchica del rapporto fra politica e potere. Si sa infatti che per l'anarchismo queste due dimensioni sono equivalenti perché vengono identificate in uno stesso agire, precisamente nei moventi e negli esiti del principio di autorità. Esse si risolvono nel medesimo modo, quando tale principio è posto sul piano dell'effettività storica. Detto in altra maniera: la politica è la fenomenologia del potere, di cui lo Stato rappresenta l'espressione storicamente più compiuta perché esprime al tempo stesso la forma simbolica e la valenza reale. Le esperienze rivoluzionarie iniziate dalla Comune di Parigi sembravano confermare, fino alla soglia della rivoluzione spagnola, questo assunto della sostanziale identificazione tra politica e potere, questo schematismo logico di spiegazione dell'azione sociale sovversiva diretta a fini coercitivi. Si può dire insomma che, se non vi era stata una convincente aderenza alla tesi del modello euristico, non vi era stata neppure una decisiva smentita alle sue prerogative ideologiche: ogni qual volta il moto rivoluzionario aveva imboccato - non importa sotto quali spoglie - la via della ricomposizione del principio di autorità, la sua dimensione emancipatoria si era affossata entro i canali del tutto prevedibili della logica istituzionale e razionalizzatrice dell'esistente.
Ebbene, il caso spagnolo ha posto in discussione tale teorema anarchico, evidenziandone la mera radice ideologica. Lo svolgimento storico che va dal 19 luglio 1936 al 7 maggio 1937 segna in Catalogna, cioè nella regione in cui gli anarchici furono la

forza maggioritaria del moto emancipatore, una svolta epocale. Esso chiude il ciclo del protagonismo operaio e socialista di segno rivoluzionario, mettendo fine in Europa all'età delle rivoluzioni popolari, anzi, per meglio dire, alla prima e ultima rivoluzione proletaria dell'Occidente europeo (10). Contemporaneamente, apre un'altra fase storica segnata da una latente ambivalenza. In essa permangono due tendenze eterogenee: da un lato risulta esaurita la spinta sovversiva del movimento operaio, dall'altra, invece, insiste l'esigenza di una trasformazione radicale della società, anche se non vi è più un esplicito soggetto ad impersonificare l'azione. L'anarchismo in Spagna rende evidente la sostanziale impossibilità di un passaggio non traumatico dalla società del dominio alla società della libertà, ma per far questo deve anche vanificare la credenza, del tutto mitica, di un'univoca modalità trasformatrice che sarebbe data dal protagonismo insostituibile e determinante della forza proletaria. Proprio perché il movimento anarchico è stato il solo movimento che ha reso rivoluzionario il proletariato, è da allora possibile constatarne l'esauribilità sociale, nello stesso tempo in cui si manifesta, palese, la persistenza 'transtorica dell'istanza universale aperta dai principi dell'89. Cioè, "le condizioni storiche della rivoluzione socialista vengono meno, ma la domanda di una trasformazione radicale dell'esistente continua a sussistere".
E' a partire da questa constatazione che va spiegato perché in Spagna l'anarchismo sia stato contemporaneamente smentito e confermato. Grazie a questa duplice e contraddittoria verifica è possibile parlare ancora di rivoluzione, nel senso che la Spagna del 1936-37 conferma, sotto il profilo ideologico, l'assunto anarchico della valenza antirivoluzionaria della politica e del potere, ma ne smentisce la spiegazione in termini di effettività storica perché queste due dimensioni dimostrano di non avere uguale natura.
Il comportamento anarchico in Spagna ha dato piena conferma della teoria di fondo dell'anarchismo stesso: ciò che determina l'esito di un'azione non è il soggetto che la compie, "ma la modalità entro cui questa si svolge" Tale teoria, che potremmo definire 'materialistica e, per certi versi, anche 'meccanicistica, sostiene infatti che le leggi della politica e del potere sono autonome e non rispondono a volontà ideologiche. Dovunque vengano messe in moto e applicate si evidenziano come meccanismi rispondenti a una logica tutta propria, refrattaria ai contesti socio-economici, anche se ne assimilano la contestualità storica. Esse travolgono ogni intenzione positiva di riforma, nel senso che non sono gli uomini a cambiare la natura del potere, ma questo a cambiare quelli.
La vicenda degli anarchici 'governativi dimostra in pieno tale assunto. Sia nel governo catalano della "Generalidad", sia in quello centrale, gli anarchici-ministri si sono comportati come tutti gli altri uomini politici. Certo, ai libertari non si può imputare un particolare esercizio autoritario del potere, né si può dire che abbiano abusato del posto di comando, né, infine, si può accusarli di misfatti e di soprusi. Ma, dall'angolazione rivoluzionaria, cosa hanno fatto? Assolutamente nulla. Nella loro veste non hanno certo contribuito ad una trasformazione radicale della società e non hanno nemmeno spinto verso questa direzione. Se si analizzano le misure legislative prese in questo periodo, si deve constatare che tutte si riducono a legittimare la realtà scaturita dall'azione rivoluzionaria popolare (11). In conclusione, la teoria anarchica esce confermata da questa esperienza: neppure gli anarchici, cioè i soggetti politici completamente disinteressati al potere, riescono a cambiare la natura della loro azione, una volta che questa sia posta in sintonia con la logica del dominio.

Ma questa conferma ideologica non esaurisce tutta l'esperienza spagnola. Vi è anche, come abbiamo detto, una decisiva smentita dell'assunto fondato sull'equivalenza tra politica e potere. Questo fondamentale principio teorico è falsificato perché c'è in Spagna una vera rivoluzione sociale che lotta contro il potere, negando ogni mediazione politica. La situazione creatasi in Catalogna tra il '36 e il '37 riflette proprio questa realtà.

UN FALSO DILEMMA.

In Catalogna gli anarchici sono il movimento politico predominante. I rapporti di forza, cioè di potere, sono dalla loro parte. Il 20 luglio del 1936 l'intera regione è nelle loro mani, lo Stato è distrutto, le altre forze politiche e sociali antifasciste non sono in grado di contrapporre un contro-potere all'anarchismo (12). Il presidente del governo catalano, Luis Companys, così si esprime quello stesso giorno di fronte ai delegati anarchici Garcia Oliver e Abad de Santillan, convocati nella sede del governo della Generalidad: «oggi voi siete padroni della città e della Catalogna perché voi soli avete sconfitto i militari fascisti [...] voi avete vinto e ogni cosa è nelle vostre mani» (13). Logica vorrebbe, a questo punto, che, non avendo una teoria politica dei rapporti di forza, gli anarchici imboccassero una sola strada: liquidazione definitiva dell'apparato statale, contrapposizione sistematica e frontale verso ogni riformazione di sistemi 'istituzionali, esplicitazione piena del loro predominio che non significa coartazione delle minoranze, ma realizzazione completa dei propri principi: "nessuno viene obbligato a fare alcunché, ma nessuno può impedire agli anarchici di fare quello che vogliono fare" (14).
A causa della mancanza di una scienza politica, l'anarchismo sceglie l'alternativa della 'democrazia rivoluzionaria: non avendo, per l'appunto, tale sapere, esso pratica e subisce quello altrui. Succede pertanto che gli anarchici spagnoli risolvano il proprio predominio a vantaggio degli avversari e dei nemici. Essi non sfruttano la loro obiettiva superiorità storica perché sono impediti dalla coerenza della propria ideologia, che afferma l'irrimediabile contrapposizione tra politico e sociale, tra potere e rivoluzione. L'anarchismo si trova così in una situazione paradossale. Dal punto di vista dei rapporti di forza, cioè del potere allo stato puro, esso è predominante. Lo è, sia politicamente, sia socialmente. Tuttavia gli anarchici non danno esplicitazione alcuna alla loro dimensione politica, in quanto riversano su quella sociale (in questo caso le collettività e gli esperimenti autogestionari) tutta la loro volontà e la loro azione rivoluzionaria.
La spiegazione offerta da Garcia Oliver, esponente di primo piano dell'anarchismo iberico, rivela per intero il dramma e l'impotenza teorica degli anarchici spagnoli riguardo al mancato esercizio rivoluzionario del loro predominio, quando, per spiegare la rinuncia ad esercitare fino in fondo tale posizione di vantaggio, enuncia l'assurdo dilemma «o comunismo libertario, che significa dittatura anarchica, o democrazia, che significa collaborazione» A suo giudizio gli anarchici, non volendo attivare la dittatura, furono costretti a scegliere la democrazia: «la C. N. T. e la F. A. I. decisero per la collaborazione e la democrazia, rinunziando al totalitarismo rivoluzionario che avrebbe condotto allo strangolamento della rivoluzione da parte della dittatura anarchica e confederale» (15). Qualche anno dopo Diego Abad de Santillan, altro importante leader anarchico, significativamente ricorderà: «potevamo restare noi soli, potevamo imporre

la nostra volontà assoluta, dichiarare decaduta la Generalidad ed instaurare al suo posto il vero potere del popolo, ma come non credevamo alla dittatura quand'essa veniva esercitata contro di noi, così non la desideravamo quando potevamo esercitarla noi stessi a spese degli altri. La Generalidad sarebbe rimasta al suo posto con il presidente Companys alla testa e le forze popolari si sarebbero organizzate militarmente per continuare la lotta per la liberazione della Spagna. Così nacque il Comitato centrale delle milizie antifasciste di Catalogna» (16). In tal modo l'anarchismo, per la prima volta nella sua storia, accettava la via democratica della collaborazione governativa (17).
Esso riconosce perciò fin dall'inizio la legittimità istituzionale della Generalidad e crede di neutralizzare tale riconoscimento con la creazione del Comitato centrale delle milizie antifasciste. Questo dualismo di poteri non ha nulla a che vedere con la situazione creatasi nella rivoluzione russa tra i soviet (controllati dai bolscevichi) e il governo perché il Comitato centrale delle milizie non è un contro-potere rivoluzionario, che si forma con l'intento di distruggere il governo per porsi come unico potere e quindi come unica fonte di legittimità (come è avvenuto con il colpo di Stato comunista dell'Ottobre 1917), ma è un contro-potere democratico che vuole riconoscere al proprio interno "la legittimità proporzionale delle varie forze in campo", compresa quella della Generalidad. La valenza rivoluzionaria del Comitato consiste nel fatto che la sua creazione è dovuta alla rottura rivoluzionaria; tuttavia, la sua natura non è rivoluzionaria. Gli anarchici, in piena obbedienza al loro libertarismo, spingono l'accettazione democratica fino all'autolesionismo politico: consentono infatti una composizione dei rapporti di forza all'interno di tale organismo che, anche democraticamente, è non rispondente al vero: dei 15 membri della direzione centrale, 5 sono anarchici, 3 sono socialisti, 1 è trotskysta, 1 è radicale, 1 è comunista e 4 sono dei partiti borghesi. Se si rispettasse la realtà politica e sociale dell'intera regione, gli anarchici dovrebbero avere almeno due terzi dei rappresentanti (cioè la maggioranza), hanno invece un terzo: sono quindi, da subito, per loro stessa volontà, in minoranza (18). «La C. N. T.-F. A. I. accettò il Comitato delle milizie e stabilì una rappresentanza proporzionale di forze per dargli integrità e, sebbene ciò non fosse equo, fu data alla U. G. T. e al Partito socialista, entrambe organizzazioni in minoranza in Catalogna, una rappresentanza uguale a quella della C. N. T. e degli anarchici vittoriosi, considerando questo un sacrificio fatto allo scopo di portare i partiti autoritari su un piano di leale collaborazione che non fosse turbata da rivalità suicide» (19). «Sacrificio», aggiungiamo noi, tanto più significativo, qualora si consideri che la gran parte degli stessi miliziani era anarchica (20). Ciò non basta. I libertari accettano pure che il potere di questo organismo sia in qualche modo limitato dal contro-potere del governo, anche se all'inizio il Comitato rappresentava l'unico effettivo potere esistente in Catalogna. «Il Comitato delle milizie fu riconosciuto come il solo potere effettivo in Catalogna. Il governo della Generalidad continuava ad esistere e a meritare il nostro rispetto, ma il popolo non obbediva più che al potere che si era costituito in virtù della vittoria e della rivoluzione» (21). In conclusione, sul piano politico della rappresentanza dei rapporti di forza gli anarchici non esprimono la loro volontà rivoluzionaria.
Così il Comitato centrale delle milizie antifasciste non è soltanto democraticamente ingiusto, ma è pure un fittizio contro-potere rivoluzionario. Avendo riconosciuto subito la legittimità istituzionale del governo, gli anarchici non possono esplicitare fino in fondo

la propria volontà rivoluzionaria, per cui la Generalidad, se all'inizio non ha alcun peso, acquista con il tempo sempre maggiore importanza, fino al completo rovesciamento dei rapporti di forza (22). Da un lato esiste un potere reale espresso dalla rivoluzione sociale; dall'altro permane un potere fittizio impersonificato dal governo. Vi è però una differenza radicale tra queste due realtà: mentre il potere reale è paralizzato dalla mancanza di una politica, il potere fittizio è ancora il luogo dove si fa la politica, il luogo cioè dove nascono e prendono forma le decisioni che riguardano anche il sociale. Ecco dunque la conclusione: il 26 settembre 1936 gli anarchici entrano nel governo della Catalogna (23) e, per logica coerenza, il 3 ottobre il Comitato è sciolto e assorbito dall'organismo governativo: "l'anarchismo ha dato la legittimità rivoluzionaria allo Stato".
La situazione creatasi in Catalogna si ripete, ampliata, per tutta la zona controllata dalle forze repubblicane. Infatti, se l'imperativo dell'unità antifascista vale per una regione, tanto più è necessario per l'intero territorio nazionale. Una volta entrati nella Generalidad, gli anarchici non possono non partecipare anche al governo centrale di Madrid (24). Il 4 novembre quattro rappresentanti della C. N. T.-F. AI. - Juan Garcia Oliver, Juan Peiró, Juan Lopez, Federica Montseny - diventano ministri. Sia per il governo della Catalogna, sia per il governo centrale, i ministeri ottenuti dalle forze libertarie non hanno peso dal punto di vista del potere perché si tratta di dicasteri ininfluenti sulla condotta politica della guerra contro il fascismo e, in generale, per la tenuta politica dell'ordine interno al fronte rivoluzionario. Essi sono quelli dell'industria, del commercio, della sanità e della giustizia. Va ricordato, tuttavia, che in realtà i ministeri furono due, visto che l'industria e il commercio erano due branche di uno stesso dipartimento e la sanità veniva considerata una semplice direzione generale (25).

LA MANCANZA DI UNA SCIENZA DELLA POLITICA.

La spiegazione dell'entrata degli anarchici al governo offerta da 'Solidaridad Obrera, l'organo più importante della C. N. T., cancella in un solo colpo l'intera teoria anarchica sullo Stato quale espressione storica suprema del principio di autorità. Lo Stato diventa infatti una variabile dipendente della volontà politica di chi ne detiene il potere: il potere "sullo" Stato non è condizionato dal potere "dello" Stato. In altri termini, l'apparato statale non è più una struttura "oggettiva", che vive di una propria vita, ma uno strumento al servizio di un'intenzione "soggettiva". «L'ingresso della C. N. T. nel governo centrale è uno dei fatti più importanti che la storia del nostro Paese registri. Da sempre, per principio e convinzione, la C. N. T. è stata antidatate e nemica di tutte le forme di governo. Le circostanze, però, superiori quasi sempre alla volontà umana, sebbene da essa determinate, hanno modificato la natura del governo e dello Stato spagnolo. Il governo, attualmente, in quanto strumento regolatore degli organi dello Stato, ha cessato di essere una forza di oppressione contro la classe operaia, così come lo Stato non rappresenta più l'organismo che divide la società in classi. Entrambi, con l'intervento della C. N. T., a maggior ragione smetteranno di opprimere il popolo. Le funzioni dello Stato saranno limitate, d'accordo con le organizzazioni operaie, a regolare il cammino della vita economica e sociale del paese. Il governo non avrà altra

preoccupazione che dirigere la guerra e coordinare l'opera rivoluzionaria su di un piano generale. I nostri compagni porteranno al governo la volontà collettiva e maggioritaria delle masse operaie riunite precedentemente in grandi assemblee generali. Non difenderanno nessun interesse o capriccio personale, ma solo le decisioni liberamente prese dalle centinaia di migliaia di lavoratori organizzati nella C. N. T. E' una fatalità storica che sovrasta tutte le altre cose. La C. N. T. l'accetta per servire il Paese, con l'interesse di vincere presto la guerra e affinché la rivoluzione popolare non sia falsata» (26). Federica Montseny, due mesi dopo, aggiungeva che gli anarchici erano entrati nel governo per impedire che «la rivoluzione deviasse e per continuarla al di là della guerra ed altresì [...] per opporsi ad ogni eventuale tentativo dittatoriale, quale che sia» (27).
Va detto che, già all'indomani della costituzione del governo Caballero, l'assemblea nazionale di Federazioni "regionales" della C. N. T. tenutasi a Barcellona aveva anticipato molte argomentazioni filo-governative. Un ulteriore giustificazionismo storico era espresso, poco tempo dopo, in un altro analogo incontro, dove furono sottolineati tutti i "topoi" della "supremazia della 'situazione sulla volontà umana". Si parla infatti di «necessità imposta dalle circostanze», di «responsabilità storica», di «sacra unione contro il fascismo», la cui lotta «è sopra di tutto», di «blocco nazionale contro la barbarie fascista», di «alleanza operaia» e di «alleanza rivoluzionaria» (28). Vale a dire, si teorizza la perfetta collaborazione democratica del Fronte Popolare, secondo il classico schema rivoluzione-reazione, sinistra-destra, classi inferiori-classi superiori, mentre non vi è alcun cenno al rapporto fondamentale tra Stato e non-Stato, fra autorità e libertà.
L'elementare considerazione anarchica sulla natura dello Stato, di "ogni" Stato, è dunque abbandonata non a vantaggio di una diversa analisi del potere di tipo liberale o democratico, ma in funzione di una concezione acriticamente volontaristica, che di per sé non tiene in alcun conto le forme politiche statali. Ciò che 'democratizza lo Stato è il fatto che ora esso è pervaso dalla presenza fattiva di rappresentanti delle grandi masse operaie. Come scrive 'Solidaridad Obrera, «non era più possibile per il bene della rivoluzione e per l'avvenire della classe operaia, la persistenza della dualità dei poteri. Era necessario che nel modo più semplice l'organizzazione che controlla l'immensa maggioranza della popolazione lavoratrice si elevasse al livello delle decisioni amministrative ed esecutive». E ancora: «mancava al governo presieduto da Largo Caballero "il concorso delle forze proletarie"» (29). Come si vede, non sono le forme dello Stato che determinano la sua democraticità, ma i soggetti che lo guidano. Un concetto, questo, che se portato alla sua estrema conclusione sfocerebbe in un perfetto totalitarismo. Si sa infatti che per principio uno Stato liberale è fondato sull'autonomia delle forme politiche, diversamente da quello totalitario che si identifica con la stessa volontà di chi ne ha il controllo. Con ciò si vede quanto abbia inciso, nella scelta degli anarchici spagnoli, la mancanza di una scienza politica. Il dilemma«dittatura anarchica o collaborazione democratica» mostra completamente questa radicale insufficienza, mettendo in luce, allo stesso tempo, l'influenza della dottrina marxista sull'anarchismo iberico (30).
Atteggiamento schizofrenico, tuttavia, quello degli anarchici spagnoli, qualora si consideri che soltanto due mesi prima il 'Boletin de Informacion C. N. T.-F. A.l' specificava che «l'esistenza di un governo del Fronte Popolare, lungi dall'essere un elemento indispensabile nella lotta antifascista, corrisponde qualitativamente ad una

imitazione grossolana della stessa. E' inutile ricordare che di fronte alla preparazione del putsch fascista il governo della Generalidad e quello di Madrid non hanno fatto assolutamente nulla. Le autorità sono servite solamente per nascondere le manovre degli elementi reazionari, di cui il governo era strumento cosciente o incosciente. La guerra che si sta sviluppando in Spagna è una guerra sociale. L'importanza del potere moderatore, basato sull'equilibrio fra le classi e sulla loro conservazione, non saprà imporre un atteggiamento chiaro in questa lotta, in cui barcollano le fondamenta stesse dello Stato. E' giusto dire che il governo di Fronte Popolare, in Spagna, non è altro che il riflesso di un compromesso tra la piccola borghesia e il capitalismo internazionale. Per la natura stessa delle cose, questo compromesso [...] dovrà cedere il passo di fronte alle rivendicazioni ed alla linea di condotta determinata da una profonda trasformazione sociale [...]. Non si tratta di creare un potere marxista, né di autolimitare l'azione popolare per opportunismo politico. Lo 'Stato operaio è la fine dell'azione rivoluzionaria e il principio di una nuova schiavitù politica [...]. Il discredito dello Stato è lo scopo del socialismo» (31). In tutti i casi le osservazioni di sebastien Faure, che si trovava in Spagna nello stesso periodo, sintetizzano con grande lucidità il rapporto tra teoria ed azione, indicando i limiti anarchici del giustificazionismo storico. A giudizio dell'anarchico francese nessuna circostanza può piegare il valore dei principi perché delle due l'una: o i principi sono veri o i principi sono falsi. «Sarebbe ingiusto non riconoscere che i tragici avvenimenti, le circostanze drammatiche, le molteplici e spesso contraddittorie necessità dell'azione hanno costretto i nostri amici a prendere decisioni estreme che, "secondo una logica in un certo senso naturale", a poco a poco, ma con rigore sempre più implacabile, li hanno posti nella necessità di assumere la posizione che conosciamo, di occupare i posti di governo che sappiamo e di assumersi le responsabilità che ne derivano [...]. Comprendo perfettamente che, trovandosi nel cuore del dramma che da un anno si va sviluppando in Spagna, circondati da pericoli incessanti, obbligati a combattere su due fronti - quello della guerra e quello della rivoluzione -, posti infine nella necessità di prendere, tra mille circostanze avverse, una decisione immediata, comprendo dico, che i nostri amati compagni abbiano potuto commettere qualche errore [ma in definitiva] ogni anarchico ha il dovere di rifiutare qualunque azione autoritaria, se è pienamente convinto che ogni autorità deve essere distrutta. Non mancherà chi mi farà osservare che, con tali ragionamenti, tengo presente soltanto i principi, e che, spesso, gli avvenimenti, le circostanze, i fatti, in una parola ciò che viene definito "realtà", contraddicono i principi, e mettono coloro che fanno dell'amore e del rispetto dei principi una religione nella necessità di allontanarsene provvisoriamente, pronti a tornare ad essi quando la "realtà" glielo permette. Comprendo l'obiezione, e questa è la mia risposta. Primo, delle due l'una: se la realtà contraddice i principi, significa che sono falsi, e in tal caso dobbiamo affrettarci ad abbandonarli. Dobbiamo avere la lealtà di confessare pubblicamente la falsità, e dobbiamo avere il coraggio di combatterli con il medesimo ardore e attività con cui prima li abbiamo sostenuti. Se al contrario, i principi su cui riposano la nostra ideologia e la nostra tattica, conservano tutta la loro validità, quali che siano i fatti, e continuano a valere oggi come ieri, allora dobbiamo essere loro fedeli. Allontanarsene, se pur in circostanze eccezionali e per breve tempo, significa commettere un errore e una pericolosa imprudenza. Persistere nell'errore, implica una colpa le cui conseguenze conducono, a poco a poco,

all'abbandono dapprima provvisorio dei principi e quindi, di concessione in concessione, all'abbandono definitivo dei medesimi» (32).
Le argomentazioni di Faure toccano il rapporto tra etica e politica, tra istanza ideologica e necessità storica. Come abbiamo detto, egli individua i limiti del giustificazionismo storico e proprio per questo riflette il tipico pensare anarchico che però, a questo punto, non riesce a scindere la dimensione gnoseologica da quella normativa. Non è solo la 'scienza anarchica quella che spinge a rivendicare la supremazia dei «principi», ma anche la convinzione che questi diano sufficiente spiegazione di ciò che accade ogni qual volta vengono chiamati a soccorrere la condotta dei libertari nell'accadimento dei fatti stessi. Faure individua giustamente il nesso anarchico della coerenza fra teoria e pratica, ma omette di spiegare che l'abbandono degli ideali non avviene perché è stato poco approfondito il rapporto tra «principi» e realtà, bensì perché la realtà, per la sua stessa natura, non è mai conforme ai «principi». In altri termini, le circostanze sono irriducibili agli schemi prefissati dell'ideologia. In questo caso, la relazione tra «principi» e realtà esprime il nodo strategico fondamentale della rivoluzione spagnola: il rapporto tra rivoluzione e guerra, nel senso che la prima è inscindibile dalla seconda. "La rivoluzione non è avvenuta come gli anarchici, per decenni, si aspettavano che avvenisse" (33). Infatti la rivoluzione è una risposta al colpo di mano dei militari (34), ma il colpo di mano dei militari impone, volenti o nolenti, che tale risposta sia comprensiva di tale "input". Ne deriva che la forza delle cose spinge l'anarchismo ad accettare la realtà storica così come si presenta nella sua immediata datità. «Non c'è guerra anarchica - affermava de Santillan - ma solo un tipo di guerra e noi dobbiamo vincerla» (35). Ma più tardi, con autocritica, ricorderà: «sapevamo che non era possibile far trionfare la rivoluzione se non si vinceva la guerra, ed alla guerra sacrificammo tutto. Sacrificammo la rivoluzione stessa, senza renderci conto che questo sacrificio comportava anche il sacrificio degli obiettivi della guerra» (36).
Dunque la guerra poteva essere vinta "solo" attraverso la rivoluzione sociale, il cui svolgimento, però, doveva tener conto della particolare situazione storica creatasi con il "pronunciamiento" dei militari. Osservazione, insomma, che ricalca quella più lucida e profonda di Camillo Berneri, le cui affermazioni, rese nel momento stesso della lotta, individuavano la drammatica complessità posta dall'intreccio contraddittorio delle istanze ("ganar la guerra" e "hacer la revolucion"): «conciliare la 'necessità' della guerra, la 'volontà della rivoluzione sociale e le 'aspirazioni dell'anarchismo: ecco il problema» (37). Per cui «vincere la guerra è necessario, ma non si vincerà la guerra restringendo il problema alle condizioni 'strettamente militari della vittoria, bensì collegando quelle condizioni alle condizioni 'politico-sociali della vittoria». «Il dilemma: guerra o rivoluzione - non ha più senso. Il dilemma è uno solo: o la vittoria su Franco mediante la guerra rivoluzionaria o la sconfitta» (38).
Tutto ciò comporta il problema del 'male minore perché la guerra, unificando un fronte unico contro un nemico comune, il fascismo, fa apparire questo come il male maggiore. Insomma, l'insieme di tutte queste considerazioni possono essere riassunte nel concetto che non vi sarebbe stata rivoluzione sociale se i militari non fossero insorti, però l'insorgenza dei militari obbliga tutti i contendenti a giocare sul loro tavolo, visto che i fascisti impongono la dimensione militare e internazionale dello scontro. Militare, cioè la logica della guerra; internazionale, cioè l'entrata dell'Italia, della Germania e della Russia

nel conflitto. Di qui, appunto, il dilemma: bisogna "prima" vincere la guerra e "dopo" dare avvio alla rivoluzione sociale, oppure non esiste un prima e un dopo perché si vince la guerra solo "attraverso" la rivoluzione sociale?
La mancanza di una scienza politica anarchica ha spinto l'anarchismo spagnolo ad accettare la scelta democratica della collaborazione fra le forze antifasciste, in omaggio alla priorità della lotta contro il nemico comune. E, questo, fin da subito, secondo la parola d'ordine generale: «"no hay comunismo libertario, primero aplastamos a la faccion" (niente comunismo libertario, prima schiacciare il nemico)» (39). Qualche mese dopo, precisamente il 3 gennaio 1937, così si esprimeva Federica Montseny: «la guerra, causa comune contro un nemico comune, ha reso possibile avere e mantenere l'unità di tutte le forze antifasciste: repubblicani, socialisti, comunisti, anarchici» (40). Ciò significa che gli anarchici riconoscevano nel fascismo il pericolo maggiore, il cui abbattimento costituiva la condizione necessaria per il proseguimento della lotta rivoluzionaria: la trasformazione radicale della società dipendeva dalla vittoria politica e militare sul totalitarismo di destra. Le considerazioni di Federico Urales (Juan Montseny, padre di Federica) sintetizzano perfettamente questo punto di vista: «un tempo abbiamo detto: piuttosto che la dittatura borghese, la dittatura proletaria; adesso esclamiamo: piuttosto che la vittoria del fascismo, qualsiasi accordo con coloro che, se non sono con noi, sono almeno vicino a noi; e lo diciamo non perché ci sentano gli anarchici, ma affinché ci sentano tutti coloro che lottano contro il fascismo. E' indispensabile che noi ci facciamo carico del pericolo comune e della missione che la storia ha riservato al popolo spagnolo. Tutti gli antifascisti devono essere degni di questo momento. Nelle nostre mani sta la salvezza della libertà mondiale [...] pensando che "il peggiore dei mali" non sarà il trionfo del comunismo di Stato su quello libertario, neppure il trionfo di una repubblica federale che difendesse e tollerasse la comunità e la collettività dei beni. "Il peggior male" sarebbe la vittoria del fascismo, e solo ad impedire questa vittoria dobbiamo dirigere oggi le nostre azioni finché esiste il pericolo fascista» (41).
Era evidente come questa linea di condotta comportasse, inevitabilmente, la militarizzazione delle milizie, che indica la fine del 'potere rivoluzionario del popolo con il passaggio da una guerra sociale ad una guerra nazionale (42) Tale passaggio era dettato non soltanto dalle esigenze tecnico-militari, "ma soprattutto dalle implicazioni politiche inerenti alla scelta di campo compiuta con l'accettazione prioritaria della difesa della repubblica" Sotto il profilo del paradigma classico della politica, tale indicazione risultava del tutto consona e razionale, qualora il fascismo fosse stato effettivamente la sola minaccia per la rivoluzione sociale. Tuttavia le cose non stavano così, visto che in Spagna anche i comunisti erano obiettivamente confluenti nell'avversione ad una società senza classi e senza Stato. Gli anarchici spagnoli, preferendo la collaborazione democratica, erano convinti di difendere le conquiste rivoluzionarie dal massimo avversario, quello fascista. "Errore micidiale perché tale scelta, invece, non poteva che implicare l'accettazione del punto di vista della democrazia, secondo cui il nemico principale non è il fascismo, ma il totalitarismo. Ovvero, il fascismo è un nemico tanto quanto il comunismo". Ecco perché la difesa delle conquiste rivoluzionarie attraverso la priorità democratica si è rivelata un nonsenso. Scegliendo questa strada, si sarebbe dovuto consapevolmente perseguire la salvaguardia della democrazia dai totalitarismi con una lotta contro "ogni" forma di totalitarismo. Ma come era possibile difendere in Spagna la

democrazia, quando nel fronte antifascista esisteva una forza, come quella comunista, di per sé antidemocratica? Una vera protezione della democrazia avrebbe comportato la contemporanea rinuncia alla rivoluzione sociale e l'apertura di una lotta senza quartiere contro i seguaci di Stalin. Poiché la situazione spagnola non contemplava assolutamente tale possibilità, l'azione anarchica si è rivelata perdente non soltanto nella difesa delle conquiste rivoluzionarie, ma anche nella difesa della democrazia dai totalitarismi. E ciò perché, appunto, si sono perseguiti tre obiettivi del tutto contraddittori: la rivoluzione sociale (che se portata alle sue logiche conseguenze implicava una lotta mortale contro "tutte" le forze politiche di potere), la guerra comune nel fronte popolare (che a sua volta imponeva l'accettazione della democrazia come 'male minore), la pretesa di voler difendere questa stessa linea di frontiera, nel momento in cui al suo interno agivano come protagonisti principali i maggiori nemici della stessa democrazia: i comunisti. Una quadratura del cerchio effettivamente ardua!
A ciò si aggiunga - ma è una implicazione del tutto logica - che la complessità della rivoluzione spagnola consisteva nel fatto che la vittoria militare attraverso la rivoluzione sociale sarebbe stata possibile soltanto se quest'ultima si fosse trasformata in una guerra rivoluzionaria generalizzata a tutta l'area del Mediterraneo. La partecipazione italiana e tedesca a fianco del fascismo iberico aveva infatti reso impossibile combattere sul solo territorio spagnolo. Come indicava Camillo Berneri, «già da oggi, la Spagna è posta fra due fuochi: Burgos e Mosca» (43), per cui, «essendo la guerra civile di Spagna un conflitto internazionale, è sul terreno internazionale che occorre porre il problema dell'azione rivoluzionaria in funzione guerresca ed è nei suoi talloni d'Achille: Marocco e Portogallo, che bisogna crudelmente ferire il fascismo spagnolo» (44). Pertanto «occorre intensificare la propaganda a favore dell'autonomia marocchina su tutto il settore dell'influenza pan-islamica; [occorre insomma] una politica che minacci di scatenare la rivolta del mondo islamico» (45). Tuttavia, sebbene venga scelta la priorità strategica della lotta contro il fascismo, dal luglio al novembre 1936 la dualità dei due poteri mantiene un equilibrio a favore della rivoluzione. Questa avanza perché produce dei fatti e nei fatti vengono decise le trasformazioni che impongono la nuova 'iegittimità' dei "comites", delle "juntas" e dei "consejos". Si estende quasi ovunque nelle campagne una spontanea collettivizzazione di massa, che nell'agosto 1938 era quantificata in 2213 collettività, coinvolgendo un totale di oltre 3 milioni di persone (circa il 18% della popolazione agraria della Spagna). In Aragona, su 400 collettività, 350 erano in regime di comunismo integrale (quasi il 70% degli abitanti della regione). Nel Levante, con 900 collettività, tale percentuale raggiunse il 40%. In Castiglia le collettività furono 300 (46). Si aggiungano, per quanto riguarda il settore industriale e commerciale, le diverse forme di "incautacion", di "colectivizacion" e di "control" attivate in Catalogna. Esse raggruppavano le imprese dove il potere era completamente in mano ai lavoratori; le imprese controllate, dove accanto al proprietario e ai direttori vi era un comitato operaio di controllo; le imprese municipalizzate, che si occupavano dei servizi pubblici; i raggruppamenti industriali, che mettevano insieme diverse fabbriche socializzate di uno stesso settore produttivo; infine, le imprese nazionalizzate dell'industria bellica (47). Tuttavia con la legalizzazione dell'esperimento autogestionario (Decreto di Collettivizzazione del 24 ottobre 1936, e altre misure successive) inizia la parabola del controllo statale e lo svuotamento istituzionale e burocratico della rivoluzione (48).

Esaurita la spinta propulsiva di segno spontaneo, emerge imperiosa la necessità di una politica, vale a dire di una linea di condotta che imponga scelte e metodi valevoli per tutti, come aveva messo in rilievo ancora una volta Camillo Berneri (49). A questo punto la rivoluzione sociale si arresta sotto il profilo, decisivo, della determinazione dell'intero corso rivoluzionario. Essa non riesce di per sé a condizionare il governo, a piegarlo alle proprie esigenze. E ciò perché il sociale è neutro. Esso esprime se stesso e nient'altro. Per diventare determinante gli occorre una direzione politica che ne sfrutti i rapporti favorevoli, indirizzandone la potenza e il senso, altrimenti rimane una realtà preda di ogni possibile manipolazione. Il gioco pertanto passa nuovamente in mano alla politica e ai politici. Ad alimentare la frattura fra il sociale e il politico è la rivoluzione stessa, che prosegue ora però solo su un binario, quel binario che finirà nelle giornate di maggio del '37 a Barcellona. Qui ci sarà la resa irresponsabile delle 'dirigenze anarchiche di fronte alle manovre contro-rivoluzionarie dei comunisti (50). Due mesi dopo in Aragona, sempre per opera dei comunisti, sarà portata a completa attuazione la distruzione della realtà rivoluzionaria della regione (51). La politica e il potere si sono dimostrate in Spagna non equivalenti. Gli anarchici, che avevano il potere reale, non facevano politica (52). A sua volta il potere reale, cioè la realtà della rivoluzione sociale, non esprimeva di per sé una politica. Ciò significa che la gestione e la mediazione dell'esistente non sono necessariamente legate al dominio: non basta avere questo per svolgere un'azione a proprio vantaggio. Il potere in sé non è produttore di politica, che è invece quella scienza e quella pratica che gestisce, a vantaggio di chi la esercita, i rapporti di forza espressi dalla realtà. Se essa non significa necessariamente comando, significa però visione realistica e disincantata. Lo dimostra in modo davvero indiscutibile l'azione comunista. I comunisti non avevano, nel luglio del '36, alcun potere; avevano però una politica (53). Gli anarchici, al contrario, sviluppando la rivoluzione contro il potere esistente e contro la riformazione di un potere possibile, facevano in quel momento un'azione anche contro se stessi. Attivavano insomma, negandosi come potere, una politica avversa alla realtà di potere espressa dalla loro esistenza. E' questa l'unica politica che essi hanno realizzato. Come affermò Federica Montseny il 27 maggio 1937 «noi, in politica, fummo assolutamente ingenui. Avevamo preso sul serio l'idea di utilizzare il potere, di utilizzare la partecipazione al governo in senso costruttivo e rivoluzionario». E anni dopo ricorderà: «dopo tanti anni [...] è difficile spiegarci serenamente quale fu il motivo che spinse la C. N. T. in una simile avventura [...] non facemmo nulla di buono, anzi contribuimmo a distruggere tutto. La nostra collaborazione negli incarichi di Stato deve costituire un triste bilancio» (54).

L'esperienza spagnola ha dimostrato che una rivoluzione sociale è la negazione del potere, ma non però del potere inteso al suo stato puro, come immediato rapporto di forza. E' altresì evidente che "la rivoluzione sociale non ha in sé la risoluzione di se stessa". Ne deriva che la politica risulta insuperabile, tanto più se esiste una situazione rivoluzionaria di segno spontaneo, dove l'espressione evidente del potere insito nel rapporto di forza rende necessaria un'azione di adeguamento a questo stato di fatto. Con ciò si dimostra che la dimensione spontanea del sociale non riesce ad assorbire l'esigenza di una direzione generale del moto emancipatore. L'anarchismo in Spagna ha messo in luce, contro se stesso, l'autonomia ambigua della politica, nel senso che una parte di questa prescinde dalla valenza ideologica della sua dimensione di dominio.

NOTE AL CAPITOLO VENTESIMO.

N. 1. La bibliografia sulla rivoluzione spagnola è amplissima. Per il punto di vista qui trattato, conf. G. Rovida, La recente storiografia sulla guerra civile spagnola, 'Italia contemporanea, 1987, n. 166, p.p. 59-72; C. Venza, Interpretazioni storiografiche della guerra civile e della rivoluzione spagnola, in Le passioni dell'ideologia (Atti del convegno 'Cultura e società nella Spagna degli anni Trenta, Trieste, 11-12 dicembre 1986), vol. 1, a cura di Claudio Venza, Trieste 1989, p.p. 77-91. Ma si veda pure l'analisi critica di Noam Chomsky sulla storiografia marxista (E. Hobsbawn, The Spanish Background, 'New Left Review', n. 40, November-December 1966, p.p. 85-90), e liberale (G. Jackson, The Spanish Republic and the Civil War, Princeton (N. J.) 1965, p.p. 313-314), a suo giudizio emblematicamente coincidenti nel giudizio negativo sul ruolo svolto dagli anarchici. N. Chomsky, Obiettività e cultura liberale, in Id., I nuovi mandarini. Gli intellettuali e il potere in America, Torino 1969, p.p. 86-163.
N. 2. Fra le tante critiche e autocritiche storiografiche di parte anarchica, conf. V. Richards, Insegnamenti della rivoluzione spagnola (1936-1939), Genova-Nervi 1957; C. Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna, Milano 1976.
N. 3. Sull'attività contro-rivoluzionaria dei comunisti al seguito delle direttive di Mosca, conf. almeno W. Krivitsky, Agent de Staline, Paris 1940, p.p. 118-133; G. Brenan, The Spanish Labyrint: an Account of the Social and Political Background of the Civil War, Cambridge 1960, p.p. 298-331; D. T. Cattell, I comunisti e la guerra civile spagnola, Milano 1962; Id., La diplomazia sovietica e la guerra civile spagnola, Milano 1963, p.p. 43-129; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola, 2, p.p. 219-255, 293-330; B. Bollotten, The Spanish Revolution. The Left and the Struggle for Power during the Civil War, North Carolina 1979, p.p. 87-160, 259-301, 363-367.
N. 4. A. Souchy, Collectivisations: l'oeuvre constructive de la revolution espagnole (1936-1939), Toulouse 1965; H. Thomas, Anarchist Agrarian Collectives in the Spanish Civil War, in A Century of Conflict 1850-1950: Essays for A. J. Taylor, New York 1967, p.p. 245-263; G. Leval, Espagne libertaire (1936-1939). L'oeuvre constructive de la revolution espagnole, Paris 1971; A. Perez Baró, 30 meses de colectivismo en Cataluña (1936-1939), prologo de Juan Velarde Fuertes, Barcelona 1974; F. Mintz, L'autogestion dans l'Espagne revolutionnaire, Paris 1976; Las colectividades campesinas 1936-1939, Barcelona 1977; C. N. T.-A. I. T., Realizaciones revolucionarias y estructuras colectivistas de la Comarcal de Monzon (Huesca). Con notas sobre la repression comunista, Huesca 1977; J. L. Gutierrez Molina, Colectividades libertarias en Castilla: punto de partida para un estudio del movimiento colectivista en la region centro (Castilla la Nueva) durante el periodo 1936-1939, Madrid 1977; J. M. Coi.oma, Fichas de formacion libertaria: accion directa, autogestion y democracia, autogestion y anarcosindacalismo, Barcelona 1977; A. Souchy Bauer, Entre los campesinos de Aragon. El comunismo libertario en las comarcas liberadas, prologo de Sam Dolgoff, Barcelona 1977; F. Garcia, Collettività contadine e operaie durante la rivoluzione spagnola, Milano 1980; X. Paniagua, La sociedad libertaria. Agrarismo y industrializacion en el anarquismo español 1930-1939, Barcelona 1982; C. Marotta, La breve estate dell'autogestione, 'Volontà' XL (1986), n. 4,

p.p. 112-125. Ma si veda pure C. Venza, Il sogno collettivista. Recenti studi sull'esperienza autogestionaria nella guerra civile spagnola, 'Spagna contemporanea, 1992, n. 1, p.p. 99-116.
N. 5. G. Orwell, Omaggio alla Catalogna, Milano 1967, p. 11.
N. 6. C. Rosselli, Oggi in Spagna domani in Italia, introduzione di Aldo Garosci, Torino 1967, p.p. 56, 57, 58.
N. 7. H. Rabassaire (Henri Paechter), Espagne, creuset politique, Paris 1938, p. 18.
N. 8. S. Weil, Écrits historiques etpolitiques, Paris 1960, p.p. 209-213, 217-223.
N. 9. R. Rocher, The Tragedy of Spain, New York 1937, p. 35. Ma conf. pure E. Goldman, Political Persecution in Republican, 'Spain and the World' (London), vol. 1, december 1937; D. Porter, Vision of Fire. Emma Goldman on the Spanish Revolution, East Longmeadow (Mass.) 1983, p.p. 53-81 ; F. Borkenau, The Spanish Cockpit. An Eye-Witness Account of the Political and Social Conflicts of the Spanish Civil War, London 1937; H. E. Kaminski, Quelli di Barcellona, Milano 1966, p.p. 95-103.
N. 10. Conf. le giuste osservazioni di M. Bookchin, Introductory essay, in S. Dolgoff, The Anarchist Collectives. Workers' Self-management in the Spanish Revolution, 1936-1939, Introductory essay by Murray Bookchin, New York-Montreal 1974; Id., La guerra civile spagnola cinquant'anni dopo, 'Volontà', XL (ottobre-dicembre 1986), n. 4, p.p. 6-36.
N. 11. Nel resoconto della sua gestione ministeriale reso davanti ai militanti della C. N. T., Juan Garcia Oliver dichiarò: «nella mia gestione non ho fatto altro che convenire le conquiste di fatto in realtà legale». J. Garcia Oliver, Mi gestion al frente del Ministero de Justicia, Valencia 1937. Ma si vedano pure le conferenze tenute il 27 maggio 1937 a Valencia dai quattro ministri anarchici, Juan Lopez, Juan Garcia Oliver, Juan Peiró e Federica Montseny, volte ad illustrare il loro operato: Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 3, p.p. 29-63.
N. 12. Sul predominio schiacciante degli anarchici in Catalogna, all'indomani del colpo di Stato dei generali, si possono citare numerosissime testimonianze come quelle di James Miratvitlles, 'Vu, 29 août 1936, in A. e D. Proudhommeaux, Catalogne 1936-37. L'Armement du peuple. Que sont la C. N. T. et la FAI?, Nîmes 1937, p. 5; Id., The Civil War in Spain. 1936-1939, Greenwich 1968, p.p. 63, 124-125; di Franz Borkenau, The Spanish Cockpità, passim; di Dolores Ibarurri, Speeches and Articles, London 1938, p. 214; di Henri Rabassaire, Espagne, creuset politique..., p. 27; di George Orwell, Omaggio alla Catalogna..., p.p. 9, 63; di Hans Erich Kaminski, Quelli di Barcellona..., p.p. 18-22; di Carlo Rosselli, Oggi in Spagna domani in Italia..., p. 158; di Augustin Souchy, Nacht über Spanien, Darmstadt 1969, p. 181; di Pietro Nenni, Spagna, Milano 1976, p. 24; di Silvio Trentin, Antifascismo e rivoluzione. Scritti e discorsi 1927-1944, a cura di Giannantonio Paladini, Venezia 1985, p. 327. Si vedano pure le osservazioni di H. Thomas, Storia della guerra civile spagnola, Torino 1964, p. 196; SemprunMaura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 39, 68; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., I, p. 216; P. Broué-P. temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna, Milano 1980, p. 126; E. Ucelay da Cal, La Catalunya populista. Image, cultura y politica en l'etapa republicana (1931-1939), Barcelona 1982, p.p. 265-324; A. Paz, 19 de julio del '36' a Barcelona, Barcelona 1988, p.p. 117-126.
N. 13. De julio a julio. Un año de lucha, Valencia 1937, p.p. 193-196; J. Garcia Oliver, Ce que fut le 19 juillet, 'ie Libertaire (Paris), 18 août 1938; conf. pure Id., Le comité central

des milices antifascistes de la Catalogne, in Dans la tourmente. Un an de guerre en Espagne, Paris 1937, p.p. 249-259.
N. 14. Considerazioni in questo senso in Richards, Insegnamenti della rivoluzione..., p.p. 31-42; Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 39-71.
N. 15. De julio a julio..., p.p. 193-196.
N. 16. D. Abad de Santillan, Porque perdimos la guerra, Buenos Aires 1940, p. 169.
N. 17. Su questo fondamentale passaggio della rivoluzione spagnola conf. A. Schapiro, Notre pretendu desaccord avec la Cnt, 'Combat Syndacaliste (Paris), juillet 1937; A. Jensen, La Cnt-Fai, el Estado y el Gobierno, 'Revista Timon' (Barcelona), agosto 1937; G. Leval, L'impossible realisation totalitaire, 'ie Libertaire (Paris), 21 octobre 1937; M. D. Benavides, Guerra y revolucion en Cataluña, México 1946, p.p. 189-191, 222, 259-260; S. Canovas Cervantes, Durruti y Ascaso. La C. N. T. y la revolucion de julio, Toulouse 1946; F. Montseny, Las lecciones de una experiencia historica, 'Inquiétudes', n. 3, juillet 1947; Richards, Insegnamenti della rivoluzione..., p.p. 24-70; Bollotten, The Spanish Revolution..., p.p. 177-198; L. Romero, Tres Dias de Julio. 18,19y 20 de 1936, Barcelona 1967. p.p. 25-27, 205-209, 234-236, 349-351, 564-565, 567-568, 611-614; J. Peirats, Porque se renunció a la revolucion. Respuesta a la encuesta, 'Presencia (Paris), n. 5, septembre-octobre 1966; Id., Problematica dell'anarchismo, 'Comunidad Iberica (México), n.n. 42-43, settembre-dicembre 1969; A. Garosci, Problemi dell'anarchismo spagnolo, in Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo..., p.p. 71-77; G. Dellacasa, Rivoluzione e fronte popolare in Spagna '36-39, Milano 1973. p.p. 54-63; J. Brademas, Anarcosindacalismo y revolucion en España (1930-1937), Barcelona 1974, p.p. 181-182; Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 40-44; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., vol. 1, p. 216: J. Gomez Casas, Los anarquistas en el Gobierno (1936-1939), Barcelona 1977, p.p. 115-134, 144-150; J. Alemany, Sobre la revolucion, el 19 julio y un famoso dilema, 'Sin Fronteras', supplemento a 'SolidaridadObrera (Barcelona), 19 juillet 1986; Paz, 19 dejulio del '36'..., p.p. 127-131.
N. 18. Brademas, Anarcosindacalismo y revolucion en España..., p. 175: Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 52-62; Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p.p. 137-142.
N. 19. De julio a julio..., p.p. 193-196. Gli anarchici forse speravano che in altre parti, dove non erano maggioritari, fossero trattati allo stesso modo: Dans la tourmente..., p. 255.
N. 20. «Rabassaire stima che l'effettivo totale delle milizie da combattimento sia di 100000 persone: 50000 della C. N. T., 30000 dell'U. G. T., 10000 del P. C., 5000 del P. O. U. M., cui vanno aggiunti 12000 "asaltos", qualche centinaio di guardie civili, qualche migliaio di soldati e soltanto 200 ufficiali». Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p. 152.
N. 21. Abad de Santillan, Porque perdimos la guerra..., p. 195.
N. 22. Come viene documentato dal presidente della Generalidad, Luis Companys. Questi, poco a poco, riuscì a modificare la situazione a suo vantaggio: A. Ossorio y Gallardo, Vida y sacrificio de Luis Companys, Buenos Aires 1940, p.p. 172-176. E' stato scritto giustamente che la Generalidad, anche se si limitava a ratificare le decisioni prese dal Comitato centrale delle milizie antifasciste, manteneva il principio della legalità repubblicana: «il governo non governa, ma esiste». Broué-Temime, La rivoluzione e la

guerra di Spagna..., p. 159.
N. 23. C. M. Lorenzo, Les anarchistes espagnols et le pouvoir 1868-1969, Paris 1969, p.p. 101-138; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., I, p.p.263-279; Id., Breve storia del sindacalismo libertario spagnolo, Genova 1962, p.p. 81-93.
N. 24. Lorenzo, Les anarchistes espagnols..., p.p. 218-279; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 1, p.p. 281-299.
N. 25. Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 1, p. 293.
N. 26. 'Solidaridad Obrera (Barcelona), 4 noviembre 1936.
N. 27. F. Montseny, Militant Anarchism and the Reality in Spain, Glasgow 1937, p.p. 6-7.
N. 28. Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione..., 1, p.p. 267-269. Già il 23 ottobre 1936 Juan Peiró aveva lanciato l'idea della fase di transizione democratica per evitare di «imporre il nostro credo con la violenza». Essa doveva consistere in una «repubblica federale socialista» in cui fosse possibile sperimentare tutte le forme economiche, politiche e sociali, «dall'essenza dell'economia borghese ai postulati economici del comunismo anarchico». Id., La C. N. T. nella rivoluzione spagnola. ..,1, p.p. 290-291. L'anno seguente, dal 4 al 7 luglio 1937, si tenne a Valencia un "Plenum" peninsulare della Federazione Anarchica Iberica. La più importante dichiarazione del congresso affermava, fra l'altro, che l'anarchismo era contrario alla «forma totalitaria di governo», ma non al governo di per sé. Memoria del Pleno peninsular de la F. A. I., Valencia 1937; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 3, p.p. 118-119.
N. 29. 'Solidaridad Obrera (Barcelona), rispettivamente 27 septiembre e 22 octubre 1936.
N. 30. Sulla 'bolscevizzazione della C. N. T.-F. A. I. si vedano le giuste osservazioni di Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 222-223.
N. 31. 'Boletin de Informacion C. N. T-F. A. I.' (Barcelona), 3 septiembre 1936.
N. 32. S. Faure, La pente fatale, 'ie Libertaire (Paris), 8 juillet 1937. Ricostruisce a larghi tratti la complessità storica dell'azione anarchica in quei primi mesi rivoluzionari, tentando una sorta di giustificazionismo storiografico sulla collaborazione governativa R. Rocher, Revoluciony regresion (1918-1951), Buenos Aires 1952, p.p. 377-396.
N. 33. Come affermò Federica Montseny la rivolta dei generali «accelerava la rivoluzione che tutti desideravamo, ma nessuno immaginava che sarebbe giunta così presto». Conf. Bolloten, The Grand Camouflage. The Communist Conspiracy in the Spanish Civil War, London 1961, p. 26. Ugualmente Horacio Martinez Prieto, ex segretario della C. N. T., ricorda che «il movimento non aveva preparato la rivoluzione sociale che segui il sollevamento fascista del 1936 [...] e se aveva previsto l'insurrezione, non aveva previsto neanche lontanamente che avrebbe assunto il pieno possesso di gran parte del paese e una prevalenza importante nelle altre zone». H. M. Prieto, Posibilismo libertario, Choisy Le Roi 1966, p. 74.
N. 34. Osserva giustamente Raymond Carr: «[sarà] la resistenza ad una controrivoluzione e non un proposito rivoluzionario a scatenare la rivoluzione sociale nella Spagna repubblicana». R. Carr, Storia della Spagna 1808-1939, II, 1874-1939, presentazione di Giorgio Spini, Firenze 1978, p. 816.
N. 35. Citato da Kaminski, Quelli di Barcellona..., p. 213.
N. 36. Abad de Santillan, Por que perdimos la guerra..., p. 116.
N. 37. C. Berneri, Una svolta pericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5

novembre 1936.
N. 38. C. Berneri, Lettera aperta alla compagna Montseny, 'Guerra di Classe (Barcelona), 14 aprile 1937; Id., Una svolta pericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5 novembre 1936. Conf. pure Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p.p. 299-300.
N. 39. 'Solidaridad Obrera (Barcelona), 21 julio 1936.
N. 40. Montseny, Militant Anarchism and the Reality...p. 7; conf. pure M. Nettlau, Reflections on Federica Montseny's Address, 'Spain and the World' (London), vol. I, n. 6,19 february 1937. Già qualche giorno prima del sollevamento militare fascista, la C. N. T.-F. A. I. aveva formato un comitato di collegamento con la Generalidad e con le forze socialiste, liberali e progressiste in funzione antifascista. D. Abad de Santillan, La revolucion y la guerra de España, La Habana 1938, p. 131.
N. 41. F. Urales, 'Solidaridad Obrera (Barcelona), 29 setiembre 1936, corsivi aggiunti.
N. 42. Sulla militarizzazione e sul sistema delle "milicias": Proudhommhaux, Catalogne 1936-37..., p.p. 11, 18-22, 25-26; Orwell, Omaggio alla Catalogna..., p.p. 35-36; Bolloten, The Spanish Revolution..., p.p. 239-258; C. Mera Sanz, La rivoluzione armata in Spagna: memorie di un anarcosindacalista, introduzione di Antonio tellez, Ragusa 1978, p.p. 43-51,183-192; A. Paz, Durruti. Le peuple enarmes, Paris 1972, p.p. 321-383. Lo scioglimento del Comitato delle milizie e la militarizzazione delle stesse non avvenne, naturalmente, senza ampi contrasti all'interno del movimento anarchico: Protesta davanti ai libertari del presente e del futuro sulle capitolazioni del 1937 di un 'incontrolado ' della colonna di ferro, Torino 1981 ; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 1, p.p. 335-337, 342-344; Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna..., p.p. 171-215.
N. 43. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936. Ma si vedano pure le giuste considerazioni di Federica Montseny e di Juan Garcia Oliver esposte in un meeting tenutosi a Parigi nel giugno del 1937 in favore della rivoluzione spagnola. «Avremmo potuto continuare a dirigere la guerra e la rivoluzione senza bisogno di partecipare al governo della Catalogna e nemmeno a quello di Spagna, a condizione che il proletariato internazionale non ci avesse abbandonato come invece fece» (Juan Garcia Oliver). «Se alla nostra unità per la lotta avesse corrisposto l'azione decisa dei lavoratori di ogni paese, il fascismo sarebbe già sconfitto in Spagna e avrebbe ricevuto un colpo mortale in Italia e in Germania» (Federica Montseny). Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., 3, p.p. 79, 81.
N. 44. C. Berneri, Una svolta pericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5 novembre 1936.
N. 45. C. Berneri, Che fare?, 'Guerra di classe (Barcelona), 24 ottobre 1936; Conf. pure le osservazioni di Orwell, Omaggio alla Catalogna..., p. 86; Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p. 286. Sulle implicazioni internazionali della guerra: P. A. M. Van Der Esch, Prelude to the War: The International Repercussions of the Spanish Civil War (1936-1939), The Hague 1951, p.p. 42-54; Thomas, Storia della guerra civile spagnola..., p.p. 221-250, 258-263, 273-281, 312-330, 351-364.
N. 46. Sul carattere spontaneo e di massa dell'esperimento autogestionario conf. Leval, Espagne libertaire..., p.p. 61-80; W. L. Bernecher, Colectividades y revolucion social, El anarquismo en la guerra civil española 1936-1939, Barcelona 1982, p.p. 169, 286.

Sempre su questo carattere spontaneo, per quanto riguarda la Catalogna, conf. J. M. Bricall, Politica economica de la Generalidad (1936-1939), Barcelona 1978, p. 185.
N. 47. Bricall, Politica economica de la Generalidad..., p. 262; Garcia, Collettività contadine e operaie..., p.p. 180-187.
N. 48. Bernecher, Colectividades y revolucion socialà, p.339; Bricall, Politica economica de la Generalidad..., p. 184; Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione..., p.p. 157-169.
N. 49. C. Berneri, Una svoltapericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5 novembre 1936.
N. 50. Su questa svolta decisiva della rivoluzione spagnola conf. Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p.p. 308-313; Bolloten, The Spanish Revolution..., p.p. 403-430. Orwell, Omaggio alla Catalogna..., p.p. 149-217; F. Morrow, L'opposizione di sinistra nella guerra civile spagnola, Roma 1970, p.p. 93-120; Peirats, La CN. T. nella rivoluzione spagnola..., II, p.p. 331 -388; A. Souchy-B. Bolloten-J. Peirats-E. Goldman, The May Days Barcellona 1937, London 1987; M. Signorino, Il massacro di Barcellona, Milano 1973. Si veda anche M. Tunon de Lara, Storia della repubblica e della guerra civile in Spagna, Roma 1976, 2, p.p. 563-570.
N. 51. Come è noto, il Consiglio di Aragona fu sciolto nell'agosto del '37 e le collettività anarchiche vennero distrutte dai comunisti sotto il comando del generale Lister: J. Zafon Bayo, El Consejo revolucionario deAragon, Barcelona 1979, p.p. 26-27; El Consejo regional de defensa deAragon: Aragon libertario (1936-1939), Madrid 1987; El Consejo regional de defensa de Aragon, 2, Aragon libertario (1936-1939). Su acoso y destruccion, Madrid 1989. Per quanto riguarda l'annientamento dell'anarchismo in Andalusia e nel Levante, sempre per opera dei seguaci di Stalin, conf. L. Garrido Gonzale, Colectividades agrarias en Andalucia (1931-1939), Madrid 1979, p. 72; Morrow, L'opposizione di sinistra nella guerra civile spagnola,..., 166-171 ; A. Bosch, Colectivistas (1936-1939), Valencia 1980, passim.
N. 52. La critica marxista degli esponenti del POUM tocca un punto centrale dell'insufficienza teorica anarchica riguardo a questo problema, anche se, naturalmente, è funzionale alla teorizzazione del potere comunista. «Le esitazioni della C. N. T. sono dovute al fatto che le manca la teoria del potere. Di fronte alla realtà rivoluzionaria, la sua dottrina non le è servita. Non hanno saputo che fare quando il proletariato era nelle strade con le armi in pugno. L'anarchismo governa, ma non ha il potere»; A. Nin, Guerra e rivoluzione in Spagna 1931-1937, introduzione e cura di Gabriele Ranzato, Milano 1974, p. 198, giudizio, questo, che si pone sulla scia delle considerazioni di L. D. Trotsky, Lesson ofSpain. The Last Warning!, London 1937, p.p. 19-20. Conf. pure J. Gorkin, Canibales politicos, México 1940, p.p. 67-71. Posizioni ideologiche diverse, ma che nella sostanza coincidono con tale critica, in: Rosselli, Oggi in Spagna domani in Italia..., p. 159; G. Ranzato, Introduzione, in Nin, Guerra e rivoluzione in Spagna..., p. 9; Peirats, La C. N. T. nella rivoluzione spagnola..., I, p. 322; H. M. Enzensberger, La breve estate dell'anarchia. Vita e morte di Buenaventura Durruti, Milano 1973, p.p. 226-230.
N. 53. Broué-temime, La rivoluzione e la guerra di Spagna..., p. 249.
N. 54. Conf. Actas y acuerdos del septimo Congreso de la A. I. T celebrado en Toulouse, Toulouse 1951, p. 48.

Capitolo ventunesimo.
IL PROBLEMA DEL REVISIONISMO:
CAMILLO BERNERI.

BERNERI E IL MOVIMENTO ANARCHICO ITALIANO.

«Quello che è certo è che sono un anarchico "sui generis", tollerato dai compagni per la mia attività, ma capito e seguito da pochissimi. I dissensi vertono su questi punti: la generalità degli anarchici è atea e io sono agnostico, è comunista e io sono liberalista (cioè sono per la libera concorrenza tra lavoro e commercio cooperativi e lavoro e commercio individuali); è antiautoritaria in modo individualista ed io sono semplicemente autonomista federalista (Cattaneo completato da Salvemini e dal sovietismo)». Quando Camillo Berneri scriveva queste righe al repubblicano Libero Battistelli, alla fine degli anni Venti (1), la sua revisione ideologica era arrivata a maturazione.
Era stata, la sua, una tormentata riflessione che lo aveva portato ad una posizione di isolamento nel movimento anarchico, come egli stesso riconosceva qualche anno più tardi in una lettera a Luigi Fabbri: «non ci posso niente, in questo mio non trovarmi d'accordo con quasi nessuno» (2)
Eppure Camillo Berneri non poteva certo affermare di non essere stato pazientemente letto ed ascoltato in sede internazionale, dal momento che i suoi scritti erano stati ospitati con grande liberalità e tolleranza dai maggiori periodici anarchici di mezzo mondo, da Roma a New York, da Londra a Parigi, da Ginevra a Buenos Aires, da Bruxelles a Barcellona, da Montevideo a Chicago. Cosa rendeva difficile, allora, questa "audience"? Il fatto è che il suo interrogarsi, pur volendo essere una semplice revisione metodologica («'il mio revisionismo è una piccola riforma del metodo e verte sullo stile della propaganda più che sui principi») (3), si presentava invece il più delle volte proprio come un ripensamento generale sui principi. Ed era egli stesso ad alimentare questa convinzione, creando molti equivoci ed incomprensioni. Nel pieno della sua polemica sull'astensionismo elettorale scriveva: «un anarchico non può che detestare i sistemi ideologici chiusi (teorie che si chiamano dottrine) e non può che dare ai principi un valore relativo» (4). A suo dire, del resto, tutta la storia del pensiero anarchico era stata una storia di eresia. Bakunin aveva rivisto Proudhon, Kropotkin aveva rivisto Bakunin, Malatesta aveva rivisto Kropotkin: «l'eresia stessa non è, nel campo nostro, che la cristallizzazione del revisionismo». Logico, quindi, che il richiamo ai principi lo lasciasse indifferente (5).
In tutti i casi, in lui è rappresentato il primo autentico momento in cui l'anarchismo si interroga criticamente su se stesso, e si interroga in un momento cruciale della sua storia. Nei vent'anni decisivi che corrono dalla rivoluzione russa alla rivoluzione spagnola giunge infatti a maturazione l'intero ciclo storico iniziato nel 1872, un ciclo che aveva visto il movimento anarchico come parte integrante del movimento operaio e socialista (6). Nella figura e nell'opera di Camillo Berneri (7) sono dunque riflessi, nel modo più evidente e lacerante, i temi, i problemi e le improrogabili scelte dell'anarchismo nell'età

che segna la fine del regime liberale della vecchia Europa. Dal 1917 al 1937 Berneri vive la drammatica consapevolezza del progressivo esaurirsi del movimento anarchico come movimento nato nel solco del socialismo rivoluzionario della Prima Internazionale. Quella di Berneri è un'esemplare parabola che trova nella sua tragica morte l'approdo più eloquente ed emblematico.
Egli personifica un'inquieta e persistente domanda posta al cuore e al cervello del movimento anarchico italiano e internazionale. Quale è il ruolo dell'anarchismo dopo la vittoriosa rivoluzione d'Ottobre? Che posizione devono prendere gli anarchici di fronte all'avvento dei regimi totalitari? Ha ancora senso il rifiuto categorico della dialettica politica dopo i decenni infruttuosi dell'attesa rivoluzionaria? E' vero che l'anarchismo muore se si media con l'esistente? Gli schemi sociologici del vecchio patrimonio scientifico sono capaci di rispondere alle domande poste dal mutamento strutturale avviato dai nuovi assetti socioeconomici? L'anarchismo, per essere anarchismo, deve rimanere ancorato ad un orizzonte filosoficamente materialistico? Cosa significa essere anarchici dopo la svolta epocale della psicoanalisi? Cos'è l'anarchismo, oltre ad essere un'ideologia politica?
La tormentata riflessione di Berneri è segnata dall'intrecciato, caotico, tumultuoso susseguirsi di queste e molte altre domande perché il suo anarchismo altro non è che il problema della revisione dell'anarchismo stesso (una revisione che oggi, per certi versi, potremmo rapportare ad un ripensamento generale sulla natura del potere) (8) Caotica e tumultuosa riflessione dal momento che egli non svolge il suo pensiero a tavolino, ma nel fuoco incrociato della battaglia, per di più da una posizione di prima linea. Berneri è un intellettuale anarchico militante; pertanto lo sviluppo del suo pensiero risente, nel bene e nel male, della coniugazione di queste due dimensioni.
Si deve vedere in che senso e fino a che punto la riflessione berneriana si è spinta nel processo di revisione; capire se si tratta di lucida revisione o di sentimentali inquietudini e cosa ha significato tutto questo per la storia dell'anarchismo. A tale scopo non possiamo disgiungere, nella sua opera, la riflessione teorica dall'azione pratica. In lui inoltre, come in ogni anarchico, risulta altrettanto impossibile dividere la fede ideologica dalla ragione perché è sotto la stretta interdipendenza tra etica e politica che si svolge la sua intera militanza. Nel 1916 motiva la sua uscita dal Partito socialista affermando che occorre amare un'idea fino a sacrificarle «tutta la vita in una dedizione completa perché la causa dei popoli è come quella della religione: non trionfa che per le virtù dei martiri» (9); nel 1937, alla vigilia del suo assassinio da parte dei comunisti, scrive alla figlia: «che cosa sarebbe l'uomo senza questo senso del dovere, senza questa commozione di sentirsi unito a coloro che furono, ai lontani ignoti, e ai venturi?». «Ci si può disilludere su tutto e su tutti, ma non su quello che si afferma con la coscienza morale» (10). La militanza di Berneri va dunque sotto il segno di uno spiritualismo rivoluzionario.

L'IMPATTO DELLA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE.

Cominceremo con il puntualizzare l'atteggiamento di Berneri di fronte alla rivoluzione russa perché è l'indice più eloquente del suo modo di essere anarchico.
In questa occasione egli si sforza di conciliare le ragioni ideologiche della critica al

comunismo autoritario con la necessità di comprendere il significato storico della nuova realtà emersa dall'Ottobre del 1917. E' un approccio che rivela il tentativo di delineare una posizione che non cada in uno storicismo giustificazionista, ma che allo stesso tempo sia aliena dal concedere qualcosa ad un dottrinarismo aprioristico. La mediazione tra le istanze della realtà e le ragioni dell'ideologia costituirà anche in seguito la direttiva maestra di tutta la sua azione pratica e di tutta la sua riflessione teorica.
Berneri prima di tutto pone l'evidenza del fatto, che in sé ha una valenza universale per ogni rivoluzionario: la rivoluzione russa è una «realtà grandiosa» (11) Il fatto decisivo, dunque, è la rivoluzione. Ed è pertanto in tale realtà che bisogna scorgere le implicazioni anarchiche o libertarie del fatto stesso. Ciò è particolarmente evidente nell'identificazione positiva che egli fa tra bolscevismo, internazionalismo e rivoluzionarismo. Alla vigilia del colpo di Stato comunista dell'Ottobre 1917 prende una netta posizione a favore di Lenin, mentre formula una altrettanto netta condanna di Kerenski (12).
Questa distinzione tra riformismo e rivoluzionarismo, che lo spinge a patteggiare per i bolscevichi, funge da spartiacque anche in relazione alla situazione italiana. Egli ritiene infatti che vi sia un intimo rapporto tra la situazione interna dei due paesi. Ciò starebbe a dimostrare la possibilità della rivoluzione in Italia, una possibilità che le masse italiane avrebbero giustamente colto affermando «il loro estremismo col grido di: viva Lenin» (13). La discriminante ideologica tra riformismo e rivoluzionarismo, innestandosi in questa traslitterazione del fatto russo al fatto italiano, preclude a Berneri la possibilità di capire la specificità storica dell'Italia liberale rispetto alla specificità storica della Russia zarista. Egli cade nella reazione emotiva tipica di molti rivoluzionari italiani ed europei: l'enorme suggestione provocata dall'impatto della rivoluzione d'Ottobre si traduce in una acritica accettazione dell'evento rivoluzionario, fino a risolvere il realismo dell'accettazione in un ideologismo della giustificazione (14).
Sull'onda della rivoluzione russa si deve vedere a suo giudizio tutta la situazione mondiale. Qualche anno dopo giudicherà con un'ottica terzointernazionalista la lotta contro l'imperialismo, ritenendo positiva la rivendicazione nazionale: come internazionalisti «non possiamo negare il nesso che corre tra l'indipendenza nazionale e la emancipazione politica ed economica dei popoli». Anche nel campo della strategia rivoluzionaria, l'Ottobre del 1917 insegna come saldare la lotta dei proletari con quella dei soldati (15).
Ma dove agisce maggiormente l'influenza della rivoluzione russa è rispetto al modello dei Soviet. Per Berneri «il regime dei Soviet è una derivazione dell'autonomia federalista ed è in antitesi con la tendenza accentratrice del socialismo di Stato» (16). Berneri ideologizza la realtà perché sottovaluta la forza effettiva del bolscevismo, la sua capacità di manipolazione e di strumentalizzazione. Egli comprende che i Soviet sono un fatto nuovo nella storia del socialismo, ma non tiene conto della loro strutturale incapacità di porsi in modo alternativo rispetto al modello giacobino leninista.
Tuttavia, è bene ripeterlo, non è la creazione consiliare il motivo dominante della difesa berneriana della rivoluzione russa. Ciò che ossessiona l'anarchico italiano è il fatto rivoluzionario medesimo. La rivoluzione ha fatto della Russia un «immenso campo sperimentale del socialismo» (17). Essa ha dimostrato che si può superare la distanza tra l'ideale e la realtà; il socialismo in Russia non è più un mito, ma un fatto. Ed è proprio

l'ossessione del fatto, l'ansia del concreto, che porta Berneri a mescolare realismo e ingenuità. Egli avverte lucidamente gli effetti della svolta provocata dalla vittoria bolscevica. Capisce che essa ha posto l'intero socialismo autoritario in una posizione di superiorità pratica e teorica rispetto all'anarchismo. Ha la piena consapevolezza che i seguaci di Marx sono ora in possesso di un modello reale a cui possono riferirsi nei loro programmi e in tutti i casi additare al proletariato mondiale. «L'anarchismo si trova di fronte al socialismo autoritario ed accentratore che ha un piano programmatico che potrà essere aprioristico, ma che è attuale ed organico nel suo complesso e ben delineato nei suoi dettagli» (18). Urgente gli appare dunque la necessità di risolvere e modificare minutamente «il nostro programma politico ed economico rispetto alle necessità strategiche della rivoluzione». Invita gli anarchici a non rimanere abbracciati «ai cadaveri dei maestri, anche se di giganti come Bakunin», riconosce che nessuno possiede ricette magiche, sa che il successo rivoluzionario dipende dalle forze in campo. Ribadisce quindi la necessità di «una visione più ampia e più acuta delle nuove situazioni» cui indirizzare la riflessione libertaria (19).
Se non che questa consapevolezza della svolta epocale scaturita dall'Ottobre del 1917 giunge al limite dell'enfatizzazione storicistica. Il realismo si capovolge in ingenuità, trasformandosi in un'acritica sottovalutazione delle valenze liberticide e reazionarie della presa bolscevica del potere. Berneri finisce infatti con l'identificare il processo rivoluzionario con la forma politica potestativa che gli è stata imposta: la dittatura del proletariato. E' significativo osservare che egli non difende la stretta autoritaria come risoluzione politica del problema del potere. La sua non è, né poteva essere, una difesa dottrinale. Quella di Berneri è, invece, un'argomentazione 'storica, tendente a presentare la dittatura come risultato univoco dell'evento: «io credo tuttora che la concezione integrale ed ortodossa del comunismo libertario porti, nel campo della realtà, alla dittatura del proletariato, non quale è nel significato che danno a questa formula i comunisti autoritari, ma come formazione storica scaturente dal fatto di una rivoluzione spinta agli estremi limiti». Il processo rivoluzionario rende insomma legittima e necessaria «una vera e propria dittatura dei lavoratori» (20).
In questa presa di posizione, che provoca aspre polemiche nel movimento anarchico, ormai tutto schierato contro il potere comunista (21), non si deve scorgere nessuna intenzione di deviazione ideologica. Vi è invece, evidente, il timore reverenziale del fatto, la paura di perdere il senso della realtà, la convinzione che non si può criticare ciò che è avvenuto sulla sola base dei principi ideologici. Possiamo così constatare il paradosso teorico imposto dall'approccio berneriano. Berneri tende a vedere la rivoluzione russa con lo sguardo distaccato dello storico e mette a segno, in questa valutazione, un'importante osservazione: «ogni rivoluzione ha lo sviluppo di cui è capace il popolo che la compie», per cui «non si può giudicare con criteri occidentali una rivoluzione che appartiene più all'Asia che all'Europa» (22). Se non che questa relativizzazione avrebbe dovuto portare Berneri, e come lui tutti quelli che tendevano a giustificare storicisticamente l'esito autoritario del '17, a rinunciare a leggere in essa modelli universalmente validi. Se la rivoluzione russa apparteneva più all'Asia che all'Europa perché, dunque, ostinarsi sull'esempio sovietico, perché pretendere di trasportare in Italia ciò che in Italia non si poteva trasportare?
Va detto comunque che nello stesso momento in cui egli tende a giustificare la dittatura

finisce poi col condannarla. Già a metà del 1920 coglie l'effetto nefasto del mito leninista nell'insistente ritornello «Verrà Lenin!». A suo giudizio le masse operaie italiane venivano educate ad un attendismo provvidenzialistico, che si sarebbe trasformato in un'impotenza reale colmata solo da un minaccioso quanto innocuo verbalismo: non si doveva attendere la rivoluzione, ma farla (23). Un anno dopo indica nell'esercito rosso creato da Trotzsky tendenze «spiccatamente autoritarie ed accentratrici», e dunque «una infatuazione militarista che va oltre le necessità della difesa» (24). Infine, denuncia nella concezione leninista la mistificante dottrina che fonda l'oppressivo potere bolscevico «sull'equivoco marxista dello Stato-antistato» (25).

CONTRO L'UNICISMO DOTTRINARIO.

Non si intende il senso della polemica berneriana verso ogni forma di unicismo dottrinario, se non la si inquadra nel clima del dopoguerra. Il rivolgimento scaturito dalla catastrofe bellica con il suo emergere di forze irrazionali, in uno scacchiere politico e sociale fino a pochi anni prima impensabile, mette Berneri in una posizione molto lontana dalla tradizione positivista e materialista della precedente cultura anarchica. Scriverà nel 1935 a conferma di questa svolta: «quello che vi è di morto nella tradizione attuale dell'anarchismo non sono che i residui del materialismo socialista e del razionalismo borghese» (26). Egli avverte insomma l'esigenza di rispondere alla sfida che sale dalle forze sprigionate dalla caduta della vecchia Europa, che in Italia si manifestano o nel protagonismo delle masse operaie e contadine - enfatizzato dall'estremismo demagogico dei capi rivoluzionari -, o nei torbidi propositi irrazionali di segno ultra individualistico ed estetizzante. Questi due versanti influenzano le ali opposte del movimento anarchico, quella comunista e quella individualista, ed è quindi necessaria a suo giudizio un'opera di riequilibrio.
Contro gli individualisti, che assolutizzano il concetto di libertà individuale, Berneri recupera il lascito etico del socialismo umanitario trasmessogli dal suo primo maestro, Camillo Prampolini. Egli attacca le rivendicazioni della libertà assoluta, sia sotto la mitizzazione giusnaturalistica (27), sia sotto la più agguerrita prospettiva nietzschiana e stirneriana («la concezione etica e sociale del Nietzsche è antisocialista. E ancor più è in antitesi con l'anarchismo») (28). A giudizio di Berneri una semplificazione ideologica di queste filosofie porta ad un irresponsabile immoralismo privo di ogni senso della realtà (29). Per contro, egli rivendica l'imperativo categorico kantiano mentre, contemporaneamente, è attento alla lezione della scuola storicistica. Si vede qui il tentativo di recuperare in chiave positiva gli insegnamenti bakuniniani, particolarmente per quanto attiene alla polemica contro Rousseau, e, ancor più, di attualizzare la dialettica antinomica di Proudhon. Berneri ricorda infatti che la libertà non si dà che in un continuo e inscindibile rapporto con le condizioni poste dalla necessità (30).
Certo, la libertà è senza dubbio tensione e sforzo individuale, ma è anche scienza dei nessi che legano e piegano l'azione umana entro un contesto storico determinato. Nel pensiero di Berneri confluiscono dunque allo stesso tempo una concezione illuministica («la libertà è il potere di obbedire alla ragione») (31), ed una più moderna concezione relativistica (la relatività è «la base del concetto di libertà») (32). Se necessità e libertà

sono costitutivi del farsi stesso della libertà, che cosa dunque sostanzia specificamente l'anarchismo? «Una migliore concezione dell'autorità» (33), vale a dire il fatto che l'anarchismo è precisamente quella dottrina morale e quella scienza sociale che più di qualsiasi altra tenta, per l'appunto, di ridurre l'autorità nei limiti della necessità. Ne deriva una visione dell'anarchia che sul piano della dimensione politica inclina decisamente verso il liberalismo. Berneri afferma senza indugio che la società anarchica non può essere «la società dell'armonia assoluta, ma la società della tolleranza» (34).
Ma la critica dell'individualismo non si accompagna affatto ad una svalorizzazione della tensione ideale che motiva l'azione dei singoli e delle minoranze rivoluzionarie. Se rispetto alla corrente individualista Berneri fa ricorso ad una scienza sociale intrisa di materialismo storico e di realismo sociologico (35), nei confronti della corrente comunista rivendica il valore irriducibile della volontà soggettiva e dello spiritualismo rivoluzionario. Per Berneri il comunismo anarchico non si risolve in uno spontaneismo sociale, come vorrebbero i suoi seguaci, ma in un deteriore determinismo scientifico. Non sono le masse a determinare la trasformazione sociale, ma le minoranze rivoluzionarie a cui è assegnato un compito eroico perché «il genio della rivoluzione non è genio di maggioranze, ma di minoranze fattive» (36). Di conseguenza è sbagliato rinchiudersi «in una determinista o gradualista concezione storica, nella quale non ci sia posto per l'audacia, del pensiero o dell'azione, del singolo e dei pochi» (37).
Si vede così come Berneri si trovi tra i due fuochi del realismo oggettivistico e del soggettivismo idealista, come si intitola proprio un suo saggio (38) Riconosce con gli individualisti il ruolo propulsivo delle minoranze agenti (39), il valore decisivo dell'azione individuale nel mutamento storico, però è restio ad enfatizzare oltre misura il ruolo «eroico» dei singoli perché questa enfatizzazione è propedeutica alla cultura della gerarchia e del dominio (40) La conclusione, quindi, è questa: l'anarchismo non può identificarsi in uno sterile e astratto individualismo; non può nemmeno, però, risolversi in un populismo demagogico (41) In questa posizione di 'centro si rivela lo sforzo e il significato della problematizzazione berneriana dell'anarchismo. Sulla scia dell'insegnamento salveminiano (42), essa vuole infatti sviluppare un criterio metodologico che faccia, per l'appunto, del 'problemismo l'antidoto contro ogni unicismo e contro ogni semplificazione.

L'AUTONOMIA DELLA MORALE.

Il relativismo problematico non vale solo sul piano ideologico, ma anche su quello filosofico-morale. In questo campo infatti si svolge la polemica di Berneri, da un lato contro l'ateismo assoluto, dall'altro contro lo stereotipo positivista tendente a risolvere il problema etico come problema di una scienza dei costumi. Egli non accetta la soluzione di Kropotkin che, «sviluppatasi sul terreno naturalistico ed etnografico, confuse l'armonia di necessità biologica delle api con quella "discordia discors" e quella "concordia concors" propria dell'aggregato sociale» (43). In questo rifiuto della soluzione kropotkiniana, considerata ingenua e semplicista, è possibile misurare tutto il distacco che separa la riflessione di Berneri dal vecchio patrimonio ideologico fondato in gran parte sul lascito materialista e positivista. Con ciò si tocca uno dei punti più alti della sua

revisione, dal momento che l'abbandono dello spontaneismo comunistico, che giustamente egli considera una forma paradossale di assolutismo, implica una riconsiderazione della questione etica.
Questa non può più essere pensata come una variabile del problema sociale secondo il vecchio teorema socialista, per cui la soluzione dell'uno comporta automaticamente anche la soluzione dell'altra. A suo giudizio la questione etica ha una fondazione autonoma. Volendola compendiare con le parole del più grande positivista italiano, Roberto Ardigò, essa «è formazione storica, processo educativo; ma è anche principio assoluto». Per Berneri il contesto storico dà la forma sociale della morale, ma l'istanza che emerge in ogni luogo e tempo testimonia la sua universalità, conferma la sua «irriducibile autonomia» (44). Tutto ciò deve far riflettere e portare l'anarchismo a riconsiderare l'intero problema religioso, dal momento che la religione è proprio la risposta più ovvia a questo insopprimibile bisogno (45). Esiste dunque, per Berneri, una effettiva impossibilità di arrivare ad un nichilismo puro e assoluto (46).
Abbiamo così, con queste riflessioni, la prima autentica inquietudine nel campo anarchico rispetto al più generale problema della secolarizzazione. Per Berneri un ateismo assoluto si traduce in un teismo rovesciato, con l'ovvia conseguenza che l'immanentizzazione del divino sfocia in un dogmatismo totalitario o in un compromesso utilitaristico di cattivo valore educativo (47). La propaganda atea, tesa a dimostrare l'inesistenza di Dio, rivela tutti i suoi «vecchiumi materialistici» (48). Occorre abbandonare l'anticlericalismo quale forma di antireligiosità (49). E' altresì importante sviluppare una specifica sensibilità verso le nuove forze spirituali, anche se queste si manifestano nell'ambito della Chiesa cattolica come è il caso, ad esempio, del Partito Popolare (50). E' necessaria, infine, una riconsiderazione della religione per superare la riduzione positivistica tendente a porre il sentimento religioso come infanzia dello spirito umano. Da tutto questo Berneri ricava una conclusione lapidaria: «non sono ateo, bensì agnostico» (51).
Anche rispetto all'emancipazione femminile, l'anarchico italiano prende una posizione molto lontana dalla comune visione libertaria. Egli ritiene immorali le concezioni edonistiche che esaltano l'eroticità della femmina a scapito della dignità della donna. A suo giudizio un edonismo fine a se stesso riflette un'alienante concezione nichilista della vita, mentre bisogna considerare il problema femminile in tutta la sua inevitabile complessità. Risulta pertanto arbitrario valutare la donna e il suo posto nella società prescindendo dalla sua effettiva dimensione di madre. La sessualità femminile non è funzionale a se stessa perché è in rapporto alla procreazione. Essa non può essere pervasa da quel vitalismo che si ritrova invece nel maschio. Nella donna la sessualità risulta sempre accompagnata dal sentimento materno, per cui ne deriva che l'emancipazione femminile trova la sua vera e naturale collocazione nell'ambito della famiglia. La donna realizza veramente se stessa, dando pieno corso alla sua autentica vocazione, col divenire madre e sposa (52). Certo, nella concezione di Berneri queste due figure hanno ben poco a che vedere con la precedente famiglia patriarcale (53), però in questa posizione tradizionalistica egli non si discosta dalle retrive indicazioni proudhoniane. Come Proudhon, Berneri motiva le sue proposte ricordando che la famiglia è un baluardo contro la massificazione della società statolatra e che progettare la sua abolizione (programma che egli giudica «mostruoso») significa annientare

l'educazione umana.

UNA FORMULAZIONE ANARCHICA PER LA FASE DI TRANSIZIONE.

La critica allo spontaneismo non ha implicazioni revisionistiche soltanto nel campo morale. Essa è al centro soprattutto della riflessione politica. Precisamente, nel rifiuto dello spontaneismo Berneri vede il passaggio necessario per approdare a una formulazione strategica in grado di portare il movimento anarchico su un piano di protagonismo politico. Ed è naturalmente qui che tocchiamo il massimo punto della sua revisione, non a caso accompagnata da incertezze ed oscillazioni teoriche a volte assai vistose. Berneri approda alla consapevolezza di un dilemma per certi versi paralizzante. Da un lato vuole sottrarre l'ideologia anarchica ad ogni forma di unicismo semplificazionista, ad ogni assolutizzazione che finirebbe col relegare la dottrina fuori dalla storia, insterilendola in formule dogmatiche. Dall'altro lato è letteralmente ossessionato dall'ansia di trovare un terreno concreto per l'azione rivoluzionaria.
Era, questa, una duplice esigenza che conteneva una latente contradditorietà. La ricerca di una specifica concretezza significava per forza una scelta unilaterale, significava, come egli stesso scriveva, la relativizzazione dell'ideologia nel «contenuto specifico di un programma di parte» (54). Così quello che si sarebbe guadagnato sul piano della effettività reale si sarebbe poi perso in pluralità ideologica. Inoltre, l'unilateralità della scelta avrebbe comportato comunque una chiusura rispetto alle continue possibilità offerte dalle forze in campo.
C'è dunque questo primo dilemma che emerge dal la sua ricerca. Egli vuole un anarchismo che, divenuto protagonista, si faccia soggetto politico specifico, sia in grado di passare dalla dimensione negativa alla dimensione positiva. Berneri si dichiara insoddisfatto rispetto alla semplice ideologia «antistatale dei capiscuola dell'anarchismo perché critica basata più su una concezione negativa che su un piano di indagini e di esperienze positive». Ritiene, ad esempio, che sia più producente denunciare le disfunzioni pratiche del corpo statale come organo amministrativo incompetente e irresponsabile, che far leggere "Dio e lo Stato" di Bakunin (55). Contemporaneamente, intende evitare il pericolo di una propositività priva di valenza critica.
Di qui una formulazione teorica che non è immune da forti contraddizioni. Nello spazio di pochi mesi scrive nella stessa rivista (la 'Rivoluzione Liberale di Gobetti): nella Prima Internazionale gli anarchici sono stati «i liberali del socialismo»; l'anarchismo «non è che l'ala estrema del socialismo» (56). Il che è quanto dire: all'interno del socialismo gli anarchici hanno la funzione di uno stimolo liberale («il collettivismo dell'Internazionale ebbe un valore essenzialmente critico»), all'interno del regime liberale essi si pongono alla sinistra dei socialisti, fino ad estremizzare in chiave rivoluzionaria le loro posizioni («noi siamo nel campo dei revisionisti di sinistra») (57). Dove si vede come in entrambi i casi egli non riesca a far uscire l'anarchismo da una condizione di subalternità rispetto ad una propositività esistente. Infatti, perché vedere nel collettivismo bakuniniano una funzione critica nei confronti del comunismo, mentre questo ruolo non vale più in un contesto storico diverso? E' dunque necessario per Berneri che l'anarchismo, al fine di rimanere storicamente vivo, faccia valere di volta in volta ora l'una ora l'altra delle sue

plurime valenze dottrinarie? Ma una continua trasformazione ideologica non porta forse ad una altrettanto continua subalternità politica? In questo caso, dove va a finire il protagonismo del movimento anarchico?
E' con queste domande che dobbiamo considerare quale sia stata l'elaborazione berneriana della fase di transizione, portata a maturazione nell'esilio parigino durante gli anni 1926-32. Constatiamo innanzitutto che Berneri mantiene integra la grande lezione malatestiana per la quale vi deve essere costantemente una divisione tra giudizi di fatto e giudizi di valore. L'influenza di Malatesta (senza dubbio la più importante per la sua formazione anarchica) è decisiva, dal momento che è continuo da parte di Berneri lo sforzo di pensare un anarchismo che sia insieme «idealista e [...] realista», «romantico col cuore e realista col cervello, pieno di entusiasmo e capace di temporeggiare, generoso e abile nel condizionare il proprio appoggio» (58); pertanto un anarchismo che sappia distinguere la contingenza dalla strategia di lunga durata. Questa divisione tra giudizi di fatto e giudizi di valore ha una traduzione nella correlazione tra la dimensione politica e la dimensione economica. La dimensione politica include una sorta di giudizio di valore, la dimensione economica una sorta di giudizio di fatto: «sul terreno economico gli anarchici sono possibilisti [...] sul terreno politico [...] sono intransigenti al 100%» (59). Ciò significa che l'anarchismo può essere di volta in volta mutualista, collettivista, comunista, liberista (e varie combinazioni tra queste dottrine), mentre rimane sempre rigido nella negazione dell'autorità. In altri termini, sul terreno economico gli anarchici sono realisti, sul terreno politico rimangono idealisti. Un anarchismo che sia insieme «idealista e realista» sta dunque alla base della metodologia revisionistica di Berneri per quanto riguarda il problema della transizione.
E' tenendo conto di tale ambivalenza che è possibile capire a questo punto il progetto berneriano fondato fin dal 1921 su un programma minimo (60), che con il tempo verrà delineandosi in un'eclettica sintesi di sovietismo, federalismo, comunalismo. Ciò che Berneri intende con questa triplice articolazione è un anarchismo «attualista» (61), vale a dire un farsi dell'anarchia «nelle sue approssimazioni progressive» attraverso «opposizione e sintesi», un «compromesso tra l'Idea e il fatto, tra il domani e l'oggi», secondo una traccia che vede nelle «deviazioni stesse [...] la ricerca di una rotta migliore» (62). Con questo approccio, che oggi in termini popperiani si potrebbe definire il criterio del "by-step", della "piecemeal engineering", cioè della strategia gradualistica che procede rispettando il comando metodologico "trial and error" (63), Berneri intende incanalare la sua riflessione revisionistica. Ma cosa significa in concreto l'intreccio di queste tre concezioni? Se si analizza il contenuto effettivo della proposta, si constata che Berneri non è riuscito ad andare oltre una formulazione critica e ciò non per mancanza di elaborazione dottrinale, ma per cosciente scelta metodologica. Volendo sintetizzare al massimo, possiamo dire che il punto fondamentale è questo: per Berneri la rivoluzione anarchica è un'utopia, mentre è possibile una rivoluzione sociale che sia fin dall'inizio integralmente orientata in senso libertario. Ciò che conta non è la radicalità della trasformazione, ma la direzione assunta dalla marcia rivoluzionaria. E' possibile fin dall'inizio una rivoluzione sociale orientata libertariamente perché la società esistente contiene molti elementi della società futura quali il sindacato, la corporazione, il comune. Si tratta di valorizzarli con una strategia che sappia «additare mete immediate, interpretando reali e generali bisogni, rispondendo a sentimenti vivi e comuni» (64). Ciò

che Berneri propone è insomma non una rottura con l'immaginario sociale vigente, ma un mutamento fondato su una diversa combinazione degli elementi già esistenti. Il rivoluzionario odierno deve essere allo stesso tempo il «guerriero e il produttore, l'insorto e il cittadino» (65), la sua azione deve essere un momento di rottura, ma anche di continuità.
In tal modo la sintesi berneriana di sovietismo, comunalismo e sindacalismo sfociava nell'eclettismo. La sua logica portava ad una propositività moderata perché Berneri, nel tentativo di conciliare le opposte istanze di un programma concreto con i principi ideologici della pluralità, era costretto a dare ad ogni tendenza il proprio spazio. Ne discendeva che ogni estremismo dottrinario era escluso "a priori". Per Berneri bisognava adattare (e a volte anche piegare) il programma anarchico alle condizioni storiche date, modellandolo secondo le tradizioni e le caratteristiche di ogni paese, come aveva ben precisato durante il dibattito internazionale sui compiti dell'anarchismo (66). Occorreva partire dalla elementare constatazione che «i problemi sono quelli che sono, risolvibili nel quadro di una data maturità politica e morale, di un dato complesso di economici fattori obiettivi» (67) che, insomma, il calcolo di ogni strategia è «un calcolo di forze» (68). Nel caso italiano il terreno specifico risultava quello comunalista e federalista, già tenuto presente da alcune correnti del Risorgimento (69). I pilastri principali erano dunque il comune, i consigli operai e contadini, le strutture tecniche del sindacato, ovunque articolati secondo un autonomismo federalistico. Lo scopo fondamentale di questa ampia integrazione doveva essere l'identificazione della società politica con la società civile, fino all'assorbimento della prima nella seconda (per cui si deve dire che Berneri è già fuori da quella tradizione socialista che propugna il superamento della politica attraverso la semplice emergenza del sociale). Entro questo quadro generale di società libertaria era ovviamente impossibile il prevalere di un unico indirizzo economico. Dovevano pertanto coesistere un'economia socialista e un'economia liberale, senza nulla concedere a forme demagogiche di assistenzialismo parassitario, dato che il socialismo non era riuscito comunque ad elaborare una reale e credibile teoria della socializzazione (70). Il risultato era il mantenimento della piccola proprietà (71), con il conseguente impedimento delle requisizioni forzate della città verso la campagna (72), l'apertura, a dispetto del mito industrialista, di un indirizzo ruralistico (73) (non in contrasto però con lo sviluppo industriale). Inoltre il programma della transizione doveva contemplare la ragionevole conciliazione tra una concezione ludica del lavoro con la disciplina imposta dalle esigenze razionalizzanti (74), opponendosi, con la rivendicazione di una nuova etica intesa a dare dignità alla figura del lavoratore, sia alla massificazione taylorista, sia all'utopia di un'abolizione totale del lavoro e della fatica (75). L'avvicinamento alla società libertaria avrebbe dovuto infine essere completato dal sostegno anarchico ad una minima legislazione penale (76), senza la quale non sarebbe stata possibile la ripresa immediata della vita civile all'indomani della vittoria rivoluzionaria.

ANCORA SUL PROTAGONISMO DEL MOVIMENTO ANARCHICO.

Come si vede, Berneri è attento alla formulazione di un programma aperto e possibilista,

alla delineazione di un criterio metodologico più che alla individuazione di obiettivi precisi. E soprattutto è ancora più attento a che l'anarchismo non rimanga tagliato fuori dal gioco politico a causa del suo estremismo ideologico. In tutti i casi, egli non crede all'ideologia come mitizzazione del genio collettivo immanente alla rivoluzione, quel genio che gli spontaneisti chiamano «iniziativa popolare» (77). Il pessimismo verso l'automatismo solidaristico lo porta così ad una incertezza teorica per quanto attiene i compiti del movimento anarchico nel processo rivoluzionario. Questa incertezza è dovuta anche al timore di spingersi troppo avanti nel processo di revisione, con il risultato di non essere assolutamente più seguito e capito. In effetti su questo punto Berneri trova forti contrapposizioni, a metà degli anni Trenta, sia tra i propugnatori dello spontaneismo, sia tra i difensori di una linea più organizzativa.
Il problema, ancora una volta tutto politico, concerneva i seguenti interrogativi: gli anarchici devono esercitare un'egemonia nel corso della rivoluzione, qualora ne abbiano la forza politica? Il sistema dei soviet, delle assemblee comunali, delle iniziative sindacali, sono l'unica strada della transizione? Sono, insomma, le uniche forme sociali possibili della libertà o sono l'espediente tecnico offerto da una data contingenza storica?
A tali domande Berneri risponde con poca chiarezza e convinzione. Da un lato sembra incline a fissare l'azione anarchica su una specifica direttiva, allo scopo di porre i suoi militanti in una posizione di superiorità strategica: in polemica con il socialista liberale Carlo Rosselli e con l'anarchico Umberto Consiglio, egli infatti rivendica per l'anarchismo un «programma proprio» (78). Dall'altro però non è completamente sicuro di ciò perché, come anarchico, gli ripugna sia imprigionare i propri obiettivi entro un unico schema, sia far assumere all'anarchismo una posizione di guida (gli anarchici, ricorda, non devono essere tentati da ottiche parabolsceviche) (79). E' costretto così a riconoscere, sotto l'incalzare delle obiezioni di segno spontaneistico (80), che il sovietismo, precedentemente definito sulla scia di Kropotkin «un'idea meravigliosa» (81), è solo un momento della fase di transizione, per cui resta inteso che gli anarchici lo considerano «un sistema transitorio e superabile, e che non esiteranno a porsi contro di esso quando lo vedessero degenerare in istrumento di dittatura e di accentramento» (82).
Era un'incertezza dovuta alla mancanza di chiarezza circa il ruolo assegnato agli strumenti di transizione. Il nodo teorico del protagonismo si manifestava nella sua vera natura: il senso, lo scopo, la scienza di una funzione politica anarchica in grado di salvare l'anarchismo dal suo stesso estremismo, impedendo nel contempo che la sferzata di realismo dissolvesse la forza trainante dell'utopia. La politica stava così come problema centrale della difficile coniugazione volta a mettere d'accordo «il fascino del mito con l'evidenza della necessità» (83). Ad esempio, afferma che gli anarchici devono lavorare affinché il sovietismo rimanga «un sistema essenzialmente amministrativo e non diventi un organismo politico», ma subito dopo scrive che questi obiettivi sono puramente politici per cui va implicitamente inteso che la rivoluzione sociale può proporsi molto di più (84). E ancora: «tutti noi militanti siamo certi del ruolo autonomo e di primo piano dell'anarchismo nella rivoluzione italiana. Le linee di questo ruolo sono state tracciate e se non hanno assunto il carattere di un programma politico presentabile come sintesi delle nostre aspirazioni sociali e delle nostre concezioni rivoluzionarie è anzitutto perché la funzione storica dell'anarchismo è inconciliabile da molti lati con la necessità di un attuale successo politico. Insufficienza contingente la nostra che non è specifica,

essendo comune a tutti i movimenti essenzialmente umanistici, basati su categorie morali e permeati da una mistica» (85). Sono, è quasi inutile sottolinearlo, affermazioni contraddittorie: se la natura dell'anarchismo è umanistica, perché affermare che l'insufficienza politica è contingente? Eliminando definitivamente la contingenza, non si mette forse in gioco la natura stessa dell'anarchismo (trasformazione da movimento etico-umanistico a movimento politico)?

IL PROBLEMA DELL'ASTENSIONISMO ELETTORALE.

In effetti Berneri era perfettamente consapevole dell'intricata matassa che stava alla base della questione politica. Ciò si rivela ancora più evidente quando affronta il problema dell'astensionismo elettorale, a ridosso della delicata situazione creatasi in Spagna per le elezioni del febbraio 1936. Qui si vede non soltanto come attraverso tale questione egli evidenzi delle difficoltà, ma anche come finisca col ritornare su quella divisione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, che abbiamo già visto operante per quanto attiene alla differenza tra politica ed economia. Infatti, se in questo ambito la politica era stata correlata a un giudizio di valore e l'economia a un giudizio di fatto (con la conseguenza, come abbiamo visto, che veniva teorizzata un'economia possibilista quale strategia percorribile per la fase di transizione), ora questa divisione viene spostata all'emergenza propria della politica intesa nella sua accezione classica, vale a dire come gioco dei rapporti di forza e di potere. Si ha così una sorta di capovolgimento, nel senso che adesso i giudizi di fatto sono legati alla contingenza politica e i giudizi di valore alla strategia rivoluzionaria. Il ruolo assunto prima dall'economia rispetto alla politica è assunto ora dalla politica rispetto alla rivoluzione.
Berneri affronta l'argomento ponendo questa domanda centrale: «l'astensionismo è un dogma tattico che esclude qualsiasi eccezione strategica»? (86) (non occorre sottolineare che egli usa qui i due termini nel senso esattamente contrario al significato che viene attribuito ai medesimi) Vale a dire: è possibile che gli anarchici possano fare qualche eccezione tattica rispetto ad una strategia di fondo che rimane rivoluzionaria? A suo giudizio non solo è possibile, ma doveroso. Gli anarchici devono, per l'appunto, distinguere ciò che appartiene alla contingenza da ciò che è proprio dell'ideologia. E porta questo esempio a scopo dimostrativo: «mi trovo asserragliato in casa, assediato da una turba di fascisti che gridano: 'A morte! Accorrono i carabinieri che cercano di impedire agli assedianti di sfondare la porta di casa mia. Sarebbe idiota e pazzesco che mi mettessi, dalla finestra, a sparare su quei carabinieri. Se agissi cosi compirei un enorme errore strategico» (87) (ancora una volta qui si deve intendere «errore tattico»).
L'esempio è significativo. Berneri vuol dimostrare che non bisogna analizzare ideologicamente il flusso della contingenza, che non si possono quindi schematizzare i rapporti e semplificare i processi (88), riducendo la realtà sotto il solo dominio di un criterio etico. Deve dunque essere fatta una distinzione nei riguardi dello stesso concetto di rappresentanza, perché è soltanto quando questa assume forme che fanno del rappresentante «un'autorità e non il 'mandatario esecutivo della volontà degli elettori», che l'astensionismo per gli anarchici «diventa una questione di principio» (89). Viceversa esso non ha più alcuna ragione di esistere in una «democrazia propriamente

detta, sistema nel quale il popolo delega le varie faccende di interesse generale a dei tecnici, riservandosi di destituirli e destituendoli quando ciò occorra» (90). In tutti i casi la realtà va considerata in un quadro strategico più ampio, dove è doveroso trovare spazi per un 'opportunismo tattico e per un'azione più dinamica e spregiudicata. Berneri in conclusione intende distinguere quella che, a suo giudizio, è la semplice contingenza dell'esercizio politico-elettorale, da una più generale valutazione ideologica del sistema della rappresentanza.
La critica all'astensionismo anarchico (da lui definito anche «cretinismo» e «semplicismo astensionista»), implica così una valenza assai più complessa perché la riflessione berneriana deve essere intesa come logica risposta al crollo dei regimi liberali e democratici e all'avvento dei totalitarismi: «il movimento anarchico è stato gravemente colpito dal crollo del liberalismo là dove esso contava maggiori forze numeriche e culturali come in Argentina, nel Brasile, in Spagna, in Italia» (91) Egli scende in diretta ed aspra polemica nei confronti di un estremismo che finiva di fatto con l'accomunare fascismo e democrazia, in un momento in cui questa si riduceva in Europa soltanto alla Francia e all'Inghilterra. Un senso della misura deve penetrare nella mentalità degli anarchici. Alla teoria del «tanto peggio tanto meglio», bisogna sostituire quella del «meglio il male attuale che uno peggiore», per cui «storicamente meglio Brüning che Hitler, meglio Giolitti che Mussolini, meglio Lenin che Stalin, e via di seguito» (92). La vittoria delle sinistre nelle elezioni spagnole del febbraio del 1936, dovuta alla partecipazione delle masse anarchiche aderenti alla C. N. T., è un esempio di questo male minore. Le elezioni si erano presentate al proletariato iberico sotto questo univoco dilemma: «o fascismo o socialismo», per cui era inevitabile domandarsi: «che cosa dovevano fare i dirigenti della C. N. T.?» (93). Essi, in quanto membri del sindacato, fecero bene a non alimentare la campagna astensionista lasciando alla Federazione Anarchica Iberica tale compito. Il risultato fu che «il trionfo elettorale delle sinistre ha avuto un effetto tonico notevole sulle grandi masse» (94), a conferma della possibilità di uno sfruttamento spregiudicato della contingenza. Si deve dunque concludere che «non esercitare un diritto perché è concesso dallo Stato, non creare una situazione migliore dall'attuale perché se ne vorrebbe una migliore di quella conseguibile, vale a fossilizzare la nostra azione politica» (95).

LA CONVERGENZA DEI TOTALITARISMI: LA NATURA DEL FASCISMO E DEL COMUNISMO.

Come si vede, la questione elettorale era naturalmente un modo indiretto di agitare la questione politica del 'male minore. A sua volta essa implicava quella del protagonismo anarchico e dei rapporti di potere con le altre forze in campo. Prima di tutto con le più avverse: il comunismo e il fascismo. Si trattava di comprendere la loro natura in rapporto a quella dell'anarchismo.
Il fascismo, a giudizio di Berneri, è stato «l'arma della borghesia» Ciò è dimostrato dal fatto che per istituzionalizzarsi come potere ha rinunciato all'iniziale programma «rivoluzionario» (96) Il fascismo non è, come scrive Croce, una rottura rispetto al precedente regime monarchico-costituzionale. Lo dimostra la sua inquisizione giudiziaria e poliziesca che si riallaccia, senza cesure, «ai sistemi e modi pseudo costituzionali dei

passati regimi» (97). Vi è dunque, per Berneri, una continuità tra l'Italia liberale e l'Italia fascista. Il giudizio che egli dà su Giolitti e la sua politica è, a questo proposito, illuminante. Berneri comprende il senso della mediazione dello statista piemontese, ma non riesce a storicizzarne fino in fondo tutto il significato politico. Egli individua nel giolittismo il tentativo di «compromesso tra il reazionarismo e il liberalismo», tra lo Stato e il movimento operaio, così come intuisce le necessità storiche che portarono Giolitti al potere; coglie, infine, il rapporto speculare tra Giolitti e il socialismo riformista (Giolitti: il «Pio Nono» del socialismo, Giolitti: «vero segretario del Partito socialista») (98). Però, demonizzando oltre misura il gioco della mediazione, fino a scorgervi un disegno machiavellico, non comprende la tragedia del liberalismo, non capisce cioè che questa mediazione era il frutto di una debolezza e non di una forza. Berneri denuncia giustamente lo statista piemontese quale «balio del fascismo», quale apprendista stregone che credette di servirsi del fascismo e poi di liquidarlo facilmente (99); non afferra tuttavia il senso della strumentalizzazione giolittiana, determinata da una tragica necessità e non da una scelta. Tutto questo dimostra che l'anarchico italiano fu lontano dal capire la natura socio-economica del potere nato nel 1922 (100). Tuttavia, quando analizza il regime sotto il profilo della psicologia e della mobilitazione politica delle masse, evidenzia completamente la differenza che separa tale regime dalla democrazia liberale.

E' qui che viene colta la peculiarità del totalitarismo: la sua capacità demagogica, quel «trionfo dell'irrazionale», quell'«eclisse completa dell'intelligenza» che caratterizza nazismo e fascismo, come è dimostrato, ad esempio, dalla «psicosi collettiva» del mito ariano (101) Qui, insomma, Berneri va al cuore del problema: il fascismo e il nazismo sono regimi reazionari di massa, la cui base culturale è data da una sorta di «romanticismo sanfedista» (102), per cui la violenza e l'indiscriminato autoritarismo di cui sono pervasi non possono essere imputati alla classe capitalistico-borghese. Il mito dell'impero, la mistica nazionalsocialista, il delirio razzista, documentano una follia collettiva. E' «tutta la Germania che sta delirando» (103), è gran parte dell'Italia che si riflette nella biografia del duce (104).

L'identità tra masse e totalitarismo vale in sostanza pure per il comunismo, anche se questo nasce dall'onda rivoluzionaria popolare. La natura del comunismo si ricava per Berneri leggendo senza sottigliezze metafisiche l'effettività storica dello stalinismo, approdo del tutto logico del leninismo: lo stalinismo non «è che la risultante dell'impostazione leninistica del problema politico della rivoluzione sociale. Scagliarsi contro gli effetti senza risalire alle cause, al peccato originale del bolscevismo (dittatura burocratica in funzione di dittatura del partito) vale semplificare arbitrariamente la catena causale che dalla dittatura di Lenin giunge a quella di Stalin senza profonde soluzioni di continuità» (105). A sua volta il leninismo è la conclusione inevitabile del marxismo perché la sua posizione di fronte allo Stato coincide «esattamente con quella assunta da Marx e da Engels, quando si interpreti lo spirito degli scritti di questi ultimi senza lasciarsi ingannare dall'equivocità di certe formule» (106). E' vero che il socialismo marxista si presenta alle sue origini come una dottrina non statolatra (107), però esso va giudicato sulla base dei suoi risultati reali. Questi sono dati dal socialismo realizzato in Russia dove «abbiamo un'oligarchia dittatoriale. L'Ufficio Politico del Comitato Centrale domina il Partito comunista russo che a sua volta domina l'URSS. E questo perché chi

dice 'Stato proletario dice 'capitalismo di Stato, chi dice 'dittatura del proletariato dice 'dittatura del partito comunista» (108).
Con l'individuare nell'URSS un «capitalismo di Stato», Berneri dimostrava di non aver compreso appieno la natura socio-economica dello Stato totalitario, fondato, nel caso del bolscevismo, sulla tecnoburocrazia (109) Va detto comunque che egli individua l'essenza del potere comunista. Questo nasce dalla dittatura del partito legittimata dalla dittatura del proletariato. Tale originario concetto marxista è «formula d'imperialismo classista» (110) perché si basa sulla pretesa funzione liberatrice della lotta di classe, mentre, in pratica, questa lotta si risolve in una realtà corporativa la quale genera il mito nefasto dell'operaiolatria, a sua volta idoneo strumento demagogico dei capi rivoluzionari. Vi è pertanto una stretta correlazione tra la mitizzazione della classe e la mitizzazione del suo interprete: il Partito.
Ne risulta così un'analogia fra il totalitarismo fascista e quello comunista. Come il mito della razza unifica in chiave nazionale il nazismo, perché porta tutti i tedeschi su un piano di uguaglianza - mentre nel contempo li rende diseguali rispetto agli altri popoli (di qui un inevitabile imperialismo) (111) -, così il mito della classe unifica in chiave internazionale il comunismo, con la conseguenza che «sul piano classista [vengono riprodotte] quelle generalizzazioni che nel campo nazionalista hanno nome xenofobia» (112). In entrambi i casi siamo di fronte aduna riduzione-generalizzazione, vera fonte vitale della demagogia totalitaria. E' questa demagogia, dunque, la chiave di spiegazione della nuova realtà storica.
Essa è data dal fatto che la caratteristica dei regimi reazionari di destra è comune anche ai regimi rivoluzionari di sinistra. Il comunismo si ritrova sullo stesso piano demagogico proprio in rapporto alla psicosi collettiva dovuta all'emergenza storica della politicizzazione delle masse. Questo protagonismo ha portato gli operai e i contadini nella trincea della rivoluzione sociale, ma va riconosciuto che la mobilitazione degli oppressi non è stata altro che l'effetto distorto della demagogia tribunizia dei loro capi, dell'irresponsabile esaltazione che questi hanno fatto di una pretesa capacità rivoluzionaria del popolo, fino ad istituire con esso un perverso rapporto gregaristico-autoritario. Ad un anno dalla presa fascista del potere, Berneri scrive con grande lucidità: «i capi, per dominarla, servirono la massa» (113). Le masse si sono dunque politicizzate, tuttavia è aumentata contemporaneamente la loro ricettività demagogica. Il risultato di tale commistione è, per l'appunto, il fascismo-comunismo: «che grandi masse proletarie siano passate dalle bandiere rosse ai gagliardetti neri» (114) è un fatto che dimostra, indiscutibilmente, l'impreparazione politica della classe operaia. Soprattutto dimostra che l'origine comune del fascismo e del comunismo viene dalla uguale mobilitazione demagogica delle masse: «Mussolini è duce perché si gridava: verrà Lenin. La fiducia nel liberatore crea il tiranno» (115). A metà degli anni Trenta la convergenza è ormai indiscutibile (116). I militanti bolscevichi e i militanti nazisti usano uguali tecniche di propaganda, la politica estera di Mosca è di fatto confluente con quella di Berlino, la Terza Internazionale ha tradito quella rivoluzione mondiale per la quale era nata, portando il movimento operaio alla disfatta (117). Inoltre fascismo e comunismo partecipano entrambi di un mito: «il feticcio statolatra» (118) perché l'economia corporativa non è in sostanza tanto lontana dalla pianificazione sovietica. Ma soprattutto ciò che accomuna fascismo e comunismo è la negazione radicale

dell'individuo. Peculiarità del totalitarismo significa infatti identificazione in un tutto onnipervasivo, vale a dire il predominio assoluto di un'entità collettiva, sia che essa assuma le vesti della 'classe, sia quelle della 'razza. L'esempio più aberrante, ma anche più significativo, è rintracciabile nel rifiuto della propria identità da parte di alcuni ebrei sotto l'incalzare della propaganda razziale. Il fenomeno dell'ebreo antisemita è spiegato «in base ad un complesso di inferiorità». L'ebreo, infatti, «cerca di sfuggire a se stesso con una rimozione. La resistenza a questa protesta genera l'odio antisemita. L'amore di ciò che si vorrebbe essere (amore nato dal disprezzo di se stessi) determina l'odio verso ciò che si è. Ma poiché non si ha odio verso se stessi si arriva ad odiare coloro che sono ciò che non si vorrebbe essere» (119). E' interessante osservare come l'utilizzazione di categorie psicologiche permetta a Berneri di elaborare un modello interpretativo che va oltre il fatto specifico. La negazione di se stessi, attraverso un'identificazione collettiva, è un tipico processo mentale prodotto dalla forma totalitaria, comune anche al comunismo. Possiamo così assistere ad effetti opposti, collaterali o diversi. Basti pensare a quello che avverrà qualche anno dopo con i processi di Mosca, dove avremo imputati che confessano colpe inesistenti e che riterranno giusto ciò che lo Stato-partito infliggerà loro.

LA NATURA DELL'ANARCHISMO E LE POSSIBILI ALLEANZE DEL MOVIMENTO ANARCHICO.

Ora, di fronte a questa nuova realtà posta dall'avvento convergente dei totalitarismi, qual è il posto e il ruolo del movimento anarchico? A questa domanda Berneri risponde individuando la natura ideologica e storica dell'anarchismo. Storicamente «l'anarchismo si è affermato nettamente e costantemente in ogni paese come corrente socialista e come movimento proletario. Ma l'umanesimo si è affermato nell'anarchismo come preoccupazione individualista di garantire lo sviluppo delle personalità e come comprensione, nel segno di emancipazione sociale, di tutte le classi, di tutti i ceti, ossia di tutta l''umanità'» (120). Il rivoluzionario umanista è consapevole della funzione evolutiva del proletariato, è con il proletariato perché questa classe è oppressa, sfruttata ed avvilita, «ma non cade nell'ingenuità populista di attribuire al proletariato tutte le virtù e alla borghesia tutti i vizi» (121). Soprattutto «il giochetto di chiamare 'proletariato i nuclei di avanguardia e le élites operaie è un giochetto da mettere in soffitta. Una 'civiltà operaia, una 'società proletaria, una 'dittatura del proletariato: ecco delle formule che dovrebbero sparire. Non esiste una coscienza operaia come tipico carattere psichico di un'intera classe; non vi è radicale opposizione tra coscienza operaia e coscienza borghese [...] l'operaio ideale del marxismo e del socialismo è un personaggio mitico. Appartiene alla metafisica del romanticismo socialista e non alla storia» (122). Si deve dunque concludere che «la rivoluzione sociale, classista nella sua genesi, è umanista nei suoi processi evolutivi» (123).
Ancora una volta Berneri applica la distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore. La natura storica dell'anarchismo è da individuarsi nella sua origine sociale («come corrente socialista e come movimento proletario»). La natura ideologica è da rintracciare nei fini che essa persegue i quali trascendono completamente la sua nascita («ma l'umanesimo si è affermato nell'anarchismo come preoccupazione di garantire lo sviluppo [...] di tutta

l'umanità»). Alla natura storica si deve dunque applicare un giudizio di fatto, alla natura ideologica un giudizio di valore. L'una non può condizionare l'altra (« la rivoluzione sociale classista nella sua genesi è umanista nei suoi processi evolutivi»). L'anarchismo deve essere considerato un processo storico, che si libera continuamente di vecchie teorie e si appropria di nuove acquisizioni scientifiche, tanto che potrebbe essere a sua volta considerato un giudizio di fatto rispetto all'anarchia concepita come un giudizio di valore: «chi crede alla possibilità dell'anarchia come sistema politico è anarchico, qualunque siano le sue vedute strategiche, qualunque siano le sue riserve sulle realizzazioni massime della società futura» (124).
Con queste puntualizzazioni Berneri sigilla significativamente il suo processo revisionistico. Con lui abbiamo la definitiva consapevolezza del "compimento dell'anarchismo come puro anarchismo", come ideologia liberata dalle sue precedenti componenti socialiste e operaie e approdata finalmente ad un respiro umanistico-universale. L'anarchia è un puro giudizio di valore, che può coniugarsi di volta in volta con un processo storico rivoluzionario (l'anarchismo), che a sua volta può essere sostanziato da varie contingenze la più importante delle quali rimane ovviamente, in una società capitalista, la lotta tra capitale e lavoro. Con questa esplicitazione egli porta a piena maturazione il lascito teorico del suo più grande maestro, Errico Malatesta. Quello che Malatesta era venuto teorizzando, in un momento in cui il movimento anarchico era ancora parte integrante del movimento operaio e socialista, diviene adesso, con la sofferta revisione berneriana, una strada teorica senza ritorno. Il contesto storico è radicalmente mutato per l'oggettiva convergenza totalitaria del comunismo-fascismo e Berneri non può non prendere atto di questa svolta.
Partendo da tale situazione, egli intende situare in modo preciso il movimento anarchico nel contesto del momento. Il problema fondamentale è quello di mantenere una linea rivoluzionaria senza cadere in tentazioni populiste o demagogiche. Una posizione che ha già precedentemente delineato rispetto al progetto arshinovista, specialmente per quanto riguardava i termini del rapporto tra minoranze rivoluzionarie e masse popolari. E' noto che la "Piattaforma" di Arshinov (proposta e discussa nel movimento anarchico internazionale alla fine degli anni Venti) (125) condizionava l'esercizio dell'organizzazione anarchica alla perdita di ogni individualità, stravolgendo i presupposti dell'uguaglianza assoluta della democrazia radicale in responsabilità collettiva della democrazia totalitaria. Rispetto a questa evidente deviazione ideologica di chiara ascendenza giacobino-bolscevica, Berneri ricorda innanzitutto che il compito degli anarchici è quello di avere il coraggio di considerarsi spiritualmente isolati perché l'anarchismo non è l'ideologia delle masse (126).
Il dovere del movimento anarchico, dunque, era quello di mantenere innanzitutto la propria identità ideologica a dispetto della contingenza storica. Solo da questa identità poteva discendere la possibilità per i suoi militanti di mantenere un'autonomia d'azione nel quadro di alleanze strategicamente affini. Ed era proprio la convergenza dei totalitarismi a rendere irreversibile tale processo. Ciò che accomunava fascismo e comunismo era esattamente ciò che li distanziava dall'anarchismo. La differenza fondamentale infatti era data dal rapporto fra autorità e libertà. Tutto questo emerge con grande evidenza nel dibattito tenuto da Berneri con Carlo Rosselli. Questi, ipotizzando una possibile rivoluzione in Italia, aveva affermato: «la frattura avverrà

presumibilmente in relazione all'antitesi: autorità/libertà, dittatura/autonomia, socialismo o comunismo dispotico accentratore, socialismo o comunismo democratico liberale» (127). Di rimando Berneri sintetizzava ancora di più tale rapporto, andando al cuore del problema: l'antitesi sarà «tra comunismo dispotico centralizzatore o socialismo federalista liberale» (128). Le forze politiche strategicamente affini al movimento anarchico dovevano essere valutate sulla base di questa discriminante, mentre passava in secondo piano quella tra riformismo e rivoluzionarismo. Pertanto nella lotta contro il regime di Mussolini gli anarchici potevano trovare intese con la formazione socialista liberale di Giustizia e Libertà - anche se moderata (129) -, ma sicuramente non con i comunisti (130).

L'ANARCHISMO E LE FORZE STORICHE REALI.

La chiarezza circa l'identità ideologica dell'anarchismo non risolveva tuttavia la questione dell'incisività pratica del movimento anarchico. Ed era soprattutto questa che più di ogni altra assorbiva la riflessione di Berneri. Si vede così che il problema, risolto sul piano teorico, si ripresentava su quello dell'azione, per il semplice motivo che la sua fonte era sempre la stessa: l'emergenza storica della politicizzazione delle masse. Abbiamo constatato che l'anarchico italiano, mentre comprese pienamente la natura totalitaria del fascismo e del comunismo per quanto attiene alla psicosi collettiva (riduzione-generalizzazione nella 'classe e nella 'razza), non ne afferrò invece il fondamento socio-economico. Questa contraddittoria comprensione era dovuta proprio alla struttura ambivalente della sua stessa riflessione circa il ruolo e la natura delle masse operaie e contadine. Per la precisione, la contraddizione risaliva ad un dilemma che si poneva come vero rompicapo teorico: la mobilitazione politica popolare aveva significato la vittoria dei totalitarismi, però a suo tempo essa aveva pure comportato la crescita del movimento anarchico. Insomma, la stessa politicizzazione, prestandosi ad una strumentalizzazione demagogica, aveva determinato la sconfitta dell'anarchismo per cui risultava che la crescita di questo era stata anche la condizione del suo declino.
E' possibile verificare questo giro vizioso del suo pensiero negli alterni e contraddittori giudizi che egli dà sulle capacità popolari di insorgere in Italia contro il fascismo. Nell'anno delle leggi fascistissime scrive: rimane viva «l'impressione che la caduta del regime fascista non possa essere lontana, Mussolini ha paura [...] il regime sa di essere pericolante» (131). Dove si vede riprodotta la fiducia nel vecchio schema ottocentesco secondo cui un'accentuata repressione è in grado di provocare una reazione del popolo. Ancora nel 1930 (a un anno quindi dai Patti Lateranensi) ribadisce: è «l'impressione di molti che basterebbe una forte scossa per buttare tutto all'aria» (132). Contemporaneamente, crede di intravedere nell'Unione Sovietica una incrinatura tra bolscevismo e masse popolari con una conseguente rinascita rivoluzionaria dell'anarcosindacalismo (133). Solo dopo il 1932-33 Berneri comincia a rendersi conto che la forza dei regimi totalitari è fondata, bene o male, su un consenso popolare (134). Non sono le masse, dunque, che possono rovesciare il fascismo, bensì minoranze rivoluzionarie disposte al supremo sacrificio. Riferendosi all'Italia scrive: «senza qualche centinaio di uomini disposti a morire, il regime resterà in piedi. Le profezie di una fine

prossima sono assurde» (135). Più avanti intuisce che la vittoria del nazismo in Germania porterà una parte dell'Europa in balia delle varie dittature di destra (136). Infine, ma siamo già nel 1936, si arrende all'evidenza che il fascismo «è un fenomeno serio e complesso» (137).
La fiducia nella capacità rivoluzionaria del popolo è dunque molto contrastata. Ciò è dimostrato pure dai giudizi, anche qui contraddittori, che egli formula sull'anarcosindacalismo. Da un lato afferma che questo è l'unico terreno concreto sul quale può crescere la lotta del movimento anarchico (138), tanto che la «crisi dell'anarcosindacalismo è la crisi dell'anarchismo» (139), dall'altro mantiene ferma l'idea, già ribadita in passato, che nelle «tendenze conservatrici delle masse [vi è] il pericolo maggiore dell'arresto e della deviazione della rivoluzione» (140). Il che è quanto dire che l'anarchismo per rimanere nella storia deve restare con le masse, per rimanere rivoluzionario dovrebbe agire autonomamente. In tutti i casi, con questa considerazione egli implicitamente dichiara che il movimento anarchico non ha una linfa vitale propria e che, di conseguenza, non ha una propria autonomia storica. Se non che, a suo giudizio, la crisi del movimento operaio è una crisi universale; pertanto essa ha investito i destini storici dell'anarchismo il quale registra, per l'appunto, il suo declino proprio perché è legato alle lotte proletarie sotto la forma pseudo sindacale, ma in realtà tutta politica, dell'anarcosindacalismo (141). Egli non vuole un anarchismo astorico (142), però è costretto ad ammettere che il movimento anarchico, legando la propria vita a quella del movimento operaio, ne ha subito tutti i contraccolpi negativi fino al punto da essere nell'"impasse" (143).

L'ESPERIENZA SPAGNOLA.

Nella rivoluzione spagnola Berneri ebbe modo di vivere quasi tutti i principali problemi fino allora dibattuti sul piano teorico. Il rapporto tra minoranze rivoluzionarie e masse popolari, tra movimento politico e movimento sindacale, la questione del protagonismo anarchico sotto la forma della partecipazione diretta al potere, il dilemma dell'autonomia dell'anarchismo entro il quadro ineludibile della necessità di alleanze poste dal fronte popolare, la realizzabilità delle proposte libertarie. Infine, problema dei problemi, la difficilissima posizione del movimento anarchico rispetto alla democrazia liberale e al convergente incrocio dei totalitarismi: da una parte fascismo e comunismo, dall'altra i regimi capitalisti. Quale era il posto dell'anarchismo in una situazione come quella spagnola, dove il partito comunista era alleato del movimento anarchico? Nella riflessione di Berneri sono concentrati tutti questi interrogativi in modo davvero lacerante. Si tratta di una sorta di quadratura del cerchio perché in Spagna bisognava conciliare le «necessità della guerra», «la volontà» della rivoluzione sociale e le «aspirazioni dell'anarchismo» (144). Da una parte vi è, fin dall'inizio, la piena consapevolezza che guerra civile e rivoluzione sociale sono «due aspetti di una realtà unica» (145), dall'altra si capisce che la vittoria della rivoluzione sociale dipende dalla vittoria della guerra civile, che a sua volta dipende dalla condotta politico-militare degli Stati europei. Si deve necessariamente auspicare che, in caso di intervento armato dell'Italia e della Germania in difesa di Franco, vi sia un'immediata risposta anglo-

francese (146). Quando Hitler e Mussolini intervengono effettivamente, Berneri è costretto ad augurarsi un allargamento della guerra mediante l'entrata delle democrazie a fianco della Repubblica (147). Diversamente, una vittoria politico-militare del nazifascismo nel Mediterraneo significherà la «schiavitù del proletariato europeo», l'era di un «nuovo medioevo» (148). Viceversa l'arrendevolezza anglo-francese e la vittoria totalitaria avrebbero aperto le porte a un conflitto mondiale perché «il trionfo del fascismo è la guerra inevitabile in un prossimo domani» (149). Con grande lungimiranza egli avverte così che i patteggiamenti diplomatici della Francia e dell'Inghilterra non avrebbero comunque salvato la pace in Europa, dal momento che il fascismo e il nazismo non intendono discutere, ma vincere.
Se non che, qualora si fosse verificato l'intervento armato francese e inglese a sostegno della Repubblica - ipotesi alla quale non credette mai, dimostrando anche qui una vera lucidità politica (150) -, vi sarebbe stato l'inevitabile schiacciamento della rivoluzione sociale. Infatti, «il capitalismo inglese e francese ha interesse ad impedire che la vittoria dei fascisti spagnoli sia sfruttata dalla Germania e dall'Italia, ma non ha interesse al trionfo della rivoluzione iberica» (151). Siamo così di fronte ad un dilemma lacerante: «la guerra civile può essere vinta sul terreno militare, ma è in pericolo, in serio pericolo la rivoluzione sociale» (152). Allora, che fare? L'unica effettiva possibilità favorevole sul piano internazionale sarebbe la mobilitazione rivoluzionaria del proletariato europeo. Ciò però non avviene a conferma dell'irresponsabile demagogia di sinistra, che esalta capacità inesistenti delle masse popolari (153). Qualunque sia quindi l'esito militare della guerra, la rivoluzione sociale è già in pericolo perché i suoi destini dipendono da Burgos, Roma, Berlino, Madrid e Mosca. La rivoluzione sociale e l'anarchismo subiscono ormai un assedio (154).
In tutti i casi il compito degli anarchici è combattere la propria battaglia, sapendo di dover pagare un prezzo altissimo per aver difeso «la sacra causa della libertà e della giustizia» (155) I rapporti di forza stabiliti dalle potenze europee non possono impedire l'attuazione di una linea rivoluzionaria precisa L'anarchismo è costretto a subire un "aut-aut" ineludibile: «o la vittoria su Franco mediante la guerra rivoluzionaria o la sconfitta» (156) Si pone così la difficilissima coniugazione di una serie di esigenze sicuramente non convergenti: per vincere è necessario essere forti, ma la forza non deve impedire l'attuazione dei principi rivoluzionari; per vincere occorre un protagonismo politico che impedisca al movimento anarchico di essere tagliato fuori dal gioco del comando, ma un protagonismo che non sia al servizio della creatività sociale corre il pericolo di finire in una scleroticità governativa imbelle; per vincere bisogna fare ricorso alle armi, ma questa necessità non può ridursi ad una pura logica militare. E soprattutto per vincere è obbligatorio universalizzare la rivoluzione sociale, senza ricorrere all'imposizione giacobina.
E' chiaro che la rivoluzione spagnola, che rappresentò il momento più alto della problematizzazione reale dell'emancipazione umana entro il quadro di una rivoluzione sociale 'classica (ultimo momento dello scontro tra borghesia e proletariato in Europa), non poteva essere compresa in tutta la sua enorme vastità dalla riflessione berneriana, seppure straordinaria. Tuttavia Berneri individua il punto decisivo della questione anarchica in Spagna laddove, riconoscendo l'effettiva impossibilità di poter indicare una linea retta a «piloti naviganti tra scogli a fior d'acqua e correnti impetuose», ricorda che

la «politica ha le proprie necessità ed il momento impone agli anarchici spagnoli la necessità di una politica». Ma occorre essere all'altezza del ruolo storico che si è presunto utile assumere (157). Berneri, insomma, individua il problema della «decisione politica» come problema chiave. In Spagna l'anarchismo è posto di fronte alla prova fondamentale. Deve dimostrare di possedere capacità di realizzare e capacità di difendere le realizzazioni in una situazione in cui, come la Catalogna, è la forza principale.
Ciò significa che il momento storico impone al movimento anarchico il passaggio dalla subalternità al protagonismo. E' significativo osservare che Berneri fin dall'inizio non è contrario all'entrata degli anarchici nel governo (158), né si oppone intransigentemente alla militarizzazione delle colonne (159), né, infine, si pronuncia per una socializzazione integrale dell'economia (160). Assume invece anche qui quella posizione di 'centro (161), che abbiamo già visto essere stata all'origine della sua formazione ideologica. Le critiche da lui mosse agli anarchici spagnoli riguardano piuttosto la mancanza di una vera determinazione politica all'altezza della forza storica del l'anarchismo iberico. Mentre le masse popolari proseguono sulla strada della rivoluzione sociale, seguendo con fede straordinaria gli insegnamenti profusi in decenni di propaganda, i capi rivoluzionari operavano pavidamente un tradimento con la nota condotta suicida di fronte alla controrivoluzione comunista e moderata (162). Più ancora dell'incalcolabile errore ideologico e strategico della partecipazione al governo, è insomma da rifiutare quell'avallo rivoluzionario allo Stato che gli anarchici finirono col dare sanzionando così la contro-rivoluzione (163). Peccato grave aver partecipato al potere, ma certamente peccato ancora più grave non aver saputo sfruttare fino in fondo quei rapporti di forza favorevoli scaturiti dall'onda rivoluzionaria che essi stessi avevano messo in moto.

IL DESTINO STORICO DELL'ANARCHISMO.

L'esperienza spagnola, pur riassumendo i temi fondamentali della riflessione di Berneri, non può esaurirne il significato ultimo. Infatti per l'anarchico italiano il vero problema è quello della fine di una forma storica dell'anarchismo (l'anarchismo socialista e operaio) e della effettiva assenza, negli anni Trenta, di una reale alternativa che non sia quella dell'anarcosindacalismo rimasto vivo, egemone e determinante solo in Spagna. Per cui dietro il problema della crisi della forma storica stava il problema, decisivo, dell'essenza dell'anarchismo stesso. L'anarchismo era effettivamente tutto rinchiudibile nel movimento anarchico, vale a dire tutto riassumibile nella sua forma politica? E' questo l'implicito interrogativo che egli si pone mano a mano che registra le progressive sconfitte del movimento libertario in Italia, Stati Uniti, Francia, Argentina, Brasile, sconfitte che sono accompagnate dall'onda vincente della marea totalitaria. Nel momento magico del 'biennio rosso può scrivere ottimisticamente che gli anarchici rappresentano «una forza considerevole» lontana quindi da ogni disfacimento (164). Già due anni dopo ammette però che «il movimento anarchico è ancora in uno stato di infantilismo politico e di confusionismo morale» (165). Nel 1924 lo stesso movimento gli appare una forza politica «sui margini della storia» (166), e nel 1930 trova consolazione nell'idea che «tutti i movimenti e i partiti sono in crisi» per cui non c'è da disperare se

anche gli anarchici lo sono (167). Nello stesso tempo, tuttavia, si domanda se la sua personale attività politica «non sia un rimestare senza costrutto nelle foglie secche di un'ideologia al suo tramonto» (168).
Il fatto è che Berneri alterna questi giudizi perché recepisce in pieno il problema della scleroticità politica del movimento anarchico, in quanto espressione ingenua di una concezione sociale che nei fatti è già superata. Ancora prigioniero di un'immagine della realtà ormai in declino - come aveva già denunciato fin dal 1926 (169) -, l'anarchismo non sa trovare una nuova veste politica a quella sua dimensione 'universale quale reazione al processo storico della convergenza dei totalitarismi. E tutto ciò proprio nel momento in cui l'intera situazione mondiale sembra dare conferma dei valori e degli insegnamenti etici dell'anarchismo medesimo (170). Si tratta di una situazione paradossale dovuta alla civiltà di massa che testimonia una partecipazione popolare effettiva, anche se male incanalata, per cui si può dire che comunque «la nostra è un'epoca di 'maturità'» cioè di sviluppo e di rivoluzione (171). Tuttavia il prezzo che si è pagato è stato che questi «nostri tempi», se non hanno interamente ucciso l'eroismo, «stanno uccidendo la santità» (172).
Nel linguaggio di Berneri tutto ciò significa che in prospettiva sarà sempre più difficile che vi sia uno spazio storico per un movimento come l'anarchismo, che fa dell'azione politica un modo per sollevare la questione etica. Berneri arriva così alla soglia della domanda fondamentale: qual è la causa della crisi dell'anarchismo? Sappiamo che la domanda rimase senza risposta. Emblematicamente senza risposta, perché gli fu impedito di rispondere (173): lo uccise quella convergenza del comunismo-fascismo che egli aveva individuato rapportandola alla crisi del movimento anarchico, nel momento dell'avvento della piena maturità umanistico-universale dell'anarchismo.

NOTE AL CAPITOLO VENTUNESIMO.

N. 1. C. Berneri, Epistolario inedito, a cura di Aurelio Chessa e Pier Carlo Masini, vol. 1, Pistoia 1986, p. 19.
N. 2. Camillo Berneri a Luigi Fabbri, luglio 1930, ora in C. Berneri, Pensieri e battaglie, Parigi 1938, p. 32. Per il rapporto tra Berneri e il movimento anarchico, conf. G. B. Carrozza, Alcuni elementi di comprensione dei rapporti tra Berneri e il movimento anarchico, in Atti del Convegno di studi su Camillo Berneri (Milano, 9 ottobre 1977), Carrara 1978, p.p. 23-46.
N. 3. Camillo Berneri a Niccolò Converti, Parigi 1934, ora in C. Berneri, Epistolario inedito, a cura di Paola Feri e Luigi Di Lembo, Pistoia 1984, vol. 2, p. 96.
N. 4. C. Berneri, Astensionismo e anarchismo, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 25 aprile 1936.
N. 5. C. Berneri, Discussione sul federalismo e l'autonomia, 'Giustizia e Libertà' (Paris), 27 dicembre 1935; Id., I principi, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 13 giugno 1936.
N. 6. Rimando alle mie osservazioni in Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo, 'Volontà', XXXVIII (1984), n. 3, p.p. 43-77.
N. 7. Per notizie biobliografiche si vedano R. De Felice, Berneri, Camillo Luigi, in

Dizionario biografico degli italiani, Roma 1967, vol. 9, p.p. 330-334; F. Andreucci-T. Detti, Il movimento operaio. Dizionario biografico 1853-1943, Roma 1975-78, vol. 1, p.p. 254-259; Atti del Convegno, cit. e infine il fondamentale lavoro di F. Madrid Santos, Camillo Berneri. Un anarchico italiano (1887-1937). Rivoluzione e controrivoluzione in Europa (1917-1937), Pistoia 1985.
N. 8. Decisive e fondamentali pagine ora su questo tema in A. Bertolo, Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione; E. Colombo, Dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione, 'Volontà' XXXVII (1983), n. 2, rispettivamente p.p. 51-78 e 79-113.
N. 9. C. Berneri, Lettera aperta ai giovani socialisti di un giovane anarchico, 'i'Avvenire anarchico (Pisa), 28 luglio e 4 agosto 1916.
N. 10. Camillo Berneri alla figlia Maria Luisa, Barcelona, 4 maggio 1937, ora in Berneri, Pensieri e battaglie..., p.p. 280-281.
N. 11. C. Berneri, Per un silenzio ingiusto, 'Guerra di classe (Bologna), 22 aprile 1917, ora in C. Berneri, Pietrogrado 1917 Barcellona 1937, a cura di Pier Carlo Masini e Alberto Sorti, Milano 1964, p. 15.
N. 12. C. Berneri, Con Kerenski o con Lenin?, 'Guerra di classe (Bologna), 6 ottobre 1917, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p.p. 22-23.
N. 13. Berneri, Con Kerenski..., p. 20.
N. 14. Si vedano a questo proposito le giuste osservazioni di P. Melograni, Lenin e la prospettiva rivoluzionaria in Italia, in Rivoluzione e reazione in Europa 1917/ 1924 (Convegno storico internazionale, Perugia 1978), Roma 1978, vol. 2, p.p. 281 -306.
N. 15. C. Berneri, Il problema dell'indipendenza irlandese, 'Umanità Nova (Milano), 18 febbraio 1921; Io., Conquistiamo l'esercito, 'Umanità Nova (Milano), 17 agosto 1921.
N. 16. C. Berneri, L'autodemocrazia, «Volontà» (Ancona), 1 giugno 1919, ora in Berneri, Pietrogrado 1917..., p. 30.
N. 17. Berneri, L'autodemocrazia..., p. 34.
N. 18. C. Da Lodi [C. Berneri], I problemi della rivoluzione, «Volontà» (Ancona), 16 gennaio 1920.
N. 19. C. Da Lodi [C. Berneri], I problemi della rivoluzione, «Volontà» (Ancona), 16 gennaio 1920.
N. 20. Citato da C. Germani, La posizione degli anarchici italiani..., p. 215; C. Da Lodi [C. Berneri], I problemi della produzione comunista, 'Volontà' (Ancona), 1 luglio 1920.
N. 21. Sulla posizione degli anarchici italiani rispetto alla rivoluzione russa, conf. i già citati Masini, Gli anarchici italiani e la rivoluzione russa, Germani, La posizione degli anarchici italiani, e Fedele, Una breve illusione. Gli anarchici italiani e la Russia sovietica.
N. 22. C. Berneri, A proposito delle nostre critiche al bolscevismo, 'Umanità Nova (Roma), 4 giugno 1922, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p.p. 51-52.
N. 23. [C. Berneri], Verrà Lenin!, 'Il Grido della Rivolta (Firenze), 26 giugno 1920, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 36.
N. 24. C. Berneri, Militarismo bolscevico, 'Umanità Nova (Milano), 29 ottobre 1921, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p.p. 47-48.
N. 25. C. Berneri, Stato e burocrazia in Russia, 'Umanità Nova (Roma), 29 dicembre 1921.
N. 26. C. Berneri, Gli anarchici e G. L., [Giustizia e Libertà] (Paris), 6 dicembre 1935, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 164.
N. 27. C. Berneri, Il ritorno alla natura, 'Pagine Libertarie (Milano), 20 luglio 1921; Id., Il

più tipico paradosso di G. G. Rousseau, 'Pagine Libertarie (Milano), 5 e 25 agosto 1921.
N. 28. C. Berneri, Nietzsche e l'anarchismo, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 1 gennaio 1924, ora in Id., Interpretazione di contemporanei, Pistoia 1972, p. 75.
N. 29. C. Berneri, L'inconsistenza dell'immoralismo, 'Pagine Libertarie (Milano), 30 maggio 1922; Id., Risposta a Carlo Molaschi, 'Pagine Libertarie (Milano), 18 luglio 1922.
N. 30. C. Berneri, Necessità e libertà, 'Università Libera (Milano), giugno/luglio 1925.
N. 31. C. Berneri, Pensiero e volontà, 'Università Libera (Milano), marzo 1925. Stessi concetti in Id., A proposito di libertà, 'Umanità Nova (Roma), 22 settembre 1922.
N. 32. C. Berneri, Libertà e autorità, 'Fede!' (Roma), 22 giugno 1924.
N. 33. C. Berneri, Libertà e autorità, 'Fede!' (Roma), 22 giugno 1924.
N. 34. C. Berneri, Della tolleranza, 'Fede!' (Roma), 20 aprile 1924.
N. 35. «Il materialismo storico, il sistema più fecondo di verità». C. Berneri, Carlyle, 'Vita (Roma), giugno/luglio 1925, ora in Id., Interpretazione dei contemporanei..., p. 11; conf. pure Id., Fra di noi, 'Germinal' (Chicago), 1 novembre 1927.
N. 36. C. Berneri, Il compito delle minoranze rivoluzionarie, 'Umanità Nova (Milano), 5 luglio 1921.
N. 37. Berneri, Carlyle..., p. 17. Medesimi concetti nella polemica contro lo storicismo liberale in Id., Gli anarchici (risposta ad Umberto Morra), 'Rivoluzione Liberale (Torino), 19 febbraio 1924.
N. 38. C. Berneri, Realismo e idealismo, 'Pagine Libertarie (Milano), 30 maggio 1922.
N. 39. Berneri arriva a scrivere, sotto l'evidente influsso del pensiero di Mosca e Pareto: «le aristocrazie sono una legge della storia. Sono nel mondo sociale quello che nello sviluppo biologico sono i caratteri nuovi dell'organismo che si perfeziona». Berneri, Nietzsche e l'anarchismo..., p. 76.
N. 40. «Il mito dell'Eroe conduce di fatto al dittatore». Berneri, Carlyle..., p. 18.
N. 41. «La Vox populi non è sempre Vox Dei. E' quasi sempre la voce stridula, sciocca e maligna di Santippe». C. Berneri, Le Pere Diogene di Han Ryner, 'Pagine Libertarie (Milano), 20 ottobre 1921.
N. 42. Per la formazione culturale di Berneri si vedano le pagine di Masini, La formazione intellettuale..., p.p. 9-13 e ora la documentata ricerca di Madrid Santos, Un anarchico italiano..., p.p. 33-49, 110-132.
N. 43. C. Berneri, Per un programma di azione comunalista, 1926, ora in Berneri, Pietrogrado 1917..., p. 98.
N. 44. C. Berneri, Le teorie morali di Ardigò, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 15 novembre 1924; Id., Il naturalismo etico, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 1 marzo 1926.
N. 45. C. Da Lodi [C. Berneri], Morale e religione, Roma s.d. [ma 1925].
N. 46. C. Berneri, Dostoievski e Raskolnikov, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 8 novembre 1930, ora in Id., Interpretazione di contemporanei..., p.p. 25-30.
N. 47. C. Berneri, Spinoza fanciullo e Gentile ministro, 'Rivoluzione Liberale(Torino), 26 febbraio 1924.
N. 48. C. Berneri, L'ateismo di propaganda, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 7 marzo 1936; Camillo Berneri a Carlo Frigerio, Paris, 3 settembre 1934, ora in Berneri, Epistolario inedito..., vol. 2, p. 100.
N. 49. C. Berneri, Anarchismo e anticlericalismo, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 18 gennaio 1936.

N. 50. C. Berneri, Il partito popolare, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 15 aprile e 15 maggio 1924; Id., La funzione cattolica della libertà, 'Coscientia (Roma), 21 giugno 1924; Id., Dopo un anno di riforma Gentile. L'esperimento del catechismo, 'Coscientia (Roma), 2 agosto 1924.
N. 51. Berneri, L'ateismo di propaganda, cit. Questa posizione agnostica si presenta anche nella voce Dieu da lui scritta per l'Encyclopedie anarchiste, Paris, 1934, vol. 1, p. 572. Forti accenni di vera religiosità possono rilevarsi, ad esempio, in una lettera datata Parigi 1929 indirizzata alla moglie Giovanna Caleffi, ora in Id., Pensieri e battaglie..., p.p. 77-79.
N. 52. C. Berneri, La garçonne e la madre, 'Fede!' (Roma), saggio apparso dal 29 marzo al 22 giugno 1926, ora in Id., L'emancipazione della donna (Considerazioni di un anarchico), Pistoia 1970, specialmente p.p. 13, 21, 25, 27, 31, 34-35, 38,43, 49, 71.
N. 53. C. Berneri, Le peché original (suplement à l''En dehors') (Orleans), 15 marzo 1931, ora in Id., Il peccato originale, Pistoia 1982, p.p. 17-19.
N. 54. C. Berneri, Anarchismo e federalismo, 'Pagine Libertarie (Milano), 20 novembre 1922, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 54.
N. 55. Berneri, Anarchismo e federalismo, cit.; Id., La crisi dello Stato, 'Umanità Nova (Milano), 3 settembre 1921; Id., Stato e comune secondo Mozzini, 'Umanità Nova (Milano), 14 settembre 1921.
N. 56. Conf. rispettivamente C. Berneri, Il liberalismo nell'Internazionale, 'Rivoluzione Liberale (Torino), 24 aprile 1923, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 60; Id., Gli anarchici (risposta ad Umberto Morra), 'Rivoluzione Liberale (Torino), 19 febbraio 1924.
N. 57. Ancora rispettivamente: Berneri, Il liberalismo..., p. 58; Id., A proposito di revisionismo marxista, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 1 aprile 1924, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 61.
N. 58. Berneri, Anarchismo e federalismo..., p. 56; Id., Per un programma di azione comunalista, 1926, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p.p. 98-99.
N. 59. Berneri, Per un progamma..., p. 96.
N. 60. Conf. il resoconto della relazione di Berneri al Convegno dell'Unione Anarchica italiana tenutosi ad Ancona il 12 novembre 1921, riportato da C. Molaschi, Un problema nuovo, 'Pagine Libertarie (Milano), 20 novembre 1921.
N. 61. Berneri, Per un programma..., p. 98. Approfondisce questo fondamentale aspetto del pensiero berneriano G. Cerrito, L'anarchismo attualista di Camilto Berneri, in Atti del Convegno..., p.p. 91-144.
N. 62. C. Berneri, Sovietismo, anarchismo e anarchia, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 15 ottobre 1932, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 121
N. 63. L. Pellicani, I nemici della società aperta, in La sfida di Popper, Roma 1981, p. 120.
N. 64. Berneri, Sovietismo, anarchismo..., p. 120.
N. 65. Berneri, Sovietismo, anarchismo..., p.p. 119-120.
N. 66. C. Berneri, Risposta ad una consultazione sui compiti immediati e futuri dell'anarchismo, 'ia Revue Internationale Anarchiste (Paris), 15 janvier 1925.
N. 67. Berneri, Sovietismo, anarchismo..., p. 119.
N. 68. Berneri, Per un programma..., p. 97.
N. 69. C. Berneri, Carlo Cattaneo federalista, 'Studi Sociali(Montevideo-Buenos Aires), 4 maggio, 15 agosto, 20 novembre 1936 ora in Id., Carlo Cattaneo federalista, Pistoia

1970.
N. 70. C. Berneri, La socializzazione, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 1 settembre 1924, ora in Berneri, Pietrogrado 1917... p. 65; Id., Il lavoro inutile, 'Germinal' (Chicago), 1 marzo 1928.
N. 71. C. Da Lodi [C. Berneri], I problemi della produzione comunista, 'Volontà' (Ancona), 1 luglio 1920; Id., Repubblicanesimo sociale e anarchismo. In margine alla polemica Ansaldi-Malatesta, 'Umanità Nova (Roma), 16 aprile 1922; Id., La piccola proprietà rurale e gli anarchici, 'Guerra di classe (Bruxelles), dicembre 1931.
N. 72. C. Da Lodi [C. Berneri], I problemi della rivoluzione. I rapporti tra le città e le campagne, 'Volontà' (Ancona), 1 dicembre 1919; Id., Città e campagne nella rivoluzione italiana, 'ia Lotta Umana (Parigi), 8 e 22 marzo 1928, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p.p. 100-108.
N. 73. C. Berneri, El problema de la revolucion entre la ciudad y el campo, 'Tierra y Libertad' (Barcelona), 13, 20 e 27 marzo 1937.
N. 74. C. Berneri, Il lavoro attraente, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 19 e 26 settembre, 3, 10, 17, 24, 31 ottobre, 7 e 14 novembre 1936, ripubblicato in Id., Il lavoro attraente, Ginevra 1938, specialmente p.p. 17, 20, 27, 35.
N. 75. C. Berneri, La coltura professionale, 'Germinal' (Chicago), dicembre 1926; Id., La coltura professionale, 'Guerra di classe (Bruxelles), 8 aprile 1931. Ma conf. pure Id., Il concetto biblico della fatica e il concetto cristiano del lavoro, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), rispettivamente 21 aprile e 26 maggio 1934, ora ripubblicati con altri scritti inediti in Id., Il cristianesimo e il lavoro, Genova 1965, conf. specialmente le p.p. 28-38.
N. 76. Essendo impossibile abolire completamente carceri e tribunali, «gli anarchici non mostrerebbero più intelligenza politica spingendo il popolo a conservare indipendenti dagli organi centrali governativi la polizia e la magistratura comunali?». C. Berneri, Il problema della delinquenza e della criminalità, 'ia Lotta Umana (Paris), 12 e 26 luglio, 12 e 30 agosto, 15 settembre 1928. Già precedentemente aveva affermato che «un minimo di diritto penale è necessario come un minimo di autorità» e ciò perché «credo che l'idea di giustizia sia nel popolo, ma non credo alla giustizia popolare, intesa come giustizia di folle». Id., Il diritto penale nella rivoluzione, 'Umanità Nova (Roma), 26 agosto 1921.
N. 77. Berneri, Per un programma..., p. 98.
N. 78. C. Berneri, Gli anarchici e G. L., 'Giustizia e Libertà' (Paris), 6 dicembre 1935, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 165.
N. 79. C. Berneri, La pre-anarchia, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 17 settembre 1932. Il saggio di Berneri si riferiva all'opuscolo di Randolfo Velia: Uno della tribù [R. Vella] , Preanarchia, Lugano 1931 dove erano esposte queste tesi.
N. 80. Esse venivano soprattutto da parte degli anarchici che si riconoscevano nell''Adunata dei Refrattari di New York, il cui redattore, Max Sartin, scese in aperta polemica con Berneri. Un suo intervento è ora riportato in Berneri, Pietrogrado 1917..., p.p. 122-127. Pagine che trattano questa contrapposizione in Madrid Santos, Un anarchico italiano.., p.p. 266-275.
N. 81. C. Berneri, Il federalismo di Pietro Kropotkin, 'Fede!' (Roma), 8 e 22 marzo 1925, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 89.
N. 82. Berneri, Sovietismo, anarchismo..., p. 122.

N. 83. Berneri, La socializzazione, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 1 settembre 1924, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 68.
N. 84. Berneri, Sovietismo, anarchismo..., p.p. 121, 122.
N. 85. Berneri, Gli anarchici..., p. 162.
N. 86. C. Berneri, Astensionismo e anarchismo, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 25 aprile 1936, ora in Id., Compiti nuovi del movimento anarchico, Livorno 1955, p.p. 21-22. Sulla polemica elettorale si veda ancora il lavoro di Madrid Santos, Un anarchico italiano..., p.p. 276-282.
N. 87. Berneri, Astensionismo, anarchismo..., p. 13.
N. 88. Berneri, Le lezioni di Spagna e noi, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 9 maggio 1936, ora in Id., Compiti nuovi..., p. 27.
N. 89. C. Berneri, El abstencionismo electoral. La toma y el ejercicio del poder (polemica), 'Mas Lejos' (Barcelona), 16 abril 1936.
N. 90. Berneri, Per finire..., p. 31.
N. 91. C. Berneri, Discussione sul federalismo e l'autonomia, 'Giustizia e Libertà' (Paris), 27 dicembre 1935, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 169.
N. 92. Berneri, Perfinire..., p. 28.
N. 93. C. Berneri,. Le elezioni di Spagna e noi, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 9 maggio 1936.
N. 94. Berneri, Le elezioni..., p. 25.
N. 95. Berneri, Per finire..., p. 30.
N. 96. C. Berneri, Mussolini e il bolscevismo, 'Germinal' (Chicago), giugno 1927,, Ma conf. pure Id., Benito I, Ras dei Ras e Mussolini: da pseudo duce della 'Settimana Rossa a fondatore del 'Popolo d'Italia, 'Germinal' (Chicago), rispettivamente 2 gennaio e 1 aprile 1927. Nel 1935 scriverà: «prima che la borghesia licenzi Mussolini...». Camillo Berneri ad Osvaldo Maraviglia (lettera non datata, ma 1935), ora in Id., Epistolario inedito..., vol. 1, p. 27.
N. 97. C. Berneri, Magistratura e Governo in Italia, in Almanacco libertario pro vittime politiche per l'anno 1929, Geneve 1929, p. 33. Ma si vedano pure Id., Le sconfitte e la vittoria del fascismo e Il governo fascista e la plutocrazia, 'Umanità Nova (Brooklyn, N. Y.), rispettivamente 1 novembre e 27 dicembre 1924. Scrivendo in difesa di Sacco e Vanzetti, affermerà che il capitalismo e il governo degli Stati Uniti «sono i banchieri della reazione europea». Id., La tragedia mondiale, 'Germinal' (Chicago), 15 settembre 1927.
N. 98. C. Berneri, La crisi del partito socialista, 'Il Libertario (La Spezia), 25 maggio 1921.
N. 99. C. Berneri, Giolitti, 'ia Lotta Umana (Paris), 30 agosto 1928. Questo saggio riprendeva e ampliava giudizi già espressi precedentemente: Id., La politica della volpe di Dronero e La politica del ministro della malavita, 'Umanità Nova (Milano), rispettivamente 26 e 27 ottobre 1920.
N. 100. Conf. per questo L. Lanza, Elementi tecnoburocratici dell'economia fascista, 'Interrogation' (Paris), n. 5, dicembre 1975, p.p. 59-87.
N. 101. C. Berneri, El delirio racista, Buenos Aires 1935 p.p. 20-24, L'orso [C. Berneri], Una crociata contro l'intelligenza, in Almanacco libertario prò vittime politiche per l'anno 1934, Geneve 1934, p.p. 46-48.
N. 102. C. Berneri, Il romanticismo sanfedista, 'Pensiero e Volontà' (Roma), 15 giugno 1924.

N. 103. Berneri, El delirio racista..., p. 68.
N. 104. Certo, il fascismo è «una politicadi schiacciamento delle forze operaie», però «tutta la situazione italiana ha portato alla dittatura, ha determinato le successive fasi del fascismo [...] Mussolini non è che un attore della tragedia italiana». C. Berneri, Mussolini, gran actor, Valencia 1934, ora in Id., Mussolini psicologia di un dittatore, a cura di Pier Carlo Masini, Milano 1964, p.p. 83-84.
N. 105. C. Berneri, Lo Stato e le classi, 'Guerra di classe(Barcelona), 17 ottobre 1936.
N. 106. C. Berneri, Abolizione ed estinzione dello Stato, 'Guerra di classe (Barcelona), 24 ottobre 1936.
N. 107. C. Berneri, Il marxismo e l'estinzione dello Stato, 'Guerra di classe (Barcelona), 3 ottobre 1936.
N. 107. C. Berneri, Il marxismo e l'estinzione dello Stato, 'Guerra di classe (Barcelona), 3 ottobre 1936.
N. 108. C. Berneri, Abolizione ed estinzione dello Stato, 'Guerra di classe (Barcelona), 24 ottobre 1936.
N. 109. Rimando al mio.8er«en difronte allo stalinismo, in Atti del Convegno. .., p.p. 49-60.
N. 110. C. Berneri, Umanesimo e anarchismo, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 22 e 29 agosto 1936, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 195.
N. 111. Berneri, El delirio racista..., p. 24.
N. 112. Berneri, Umanesimo e anarchismo..., p. 187.
N. 113. C. Berneri, Il fascismo, le masse, i capi, 'Studi politici (Roma), giugno 1923, ora in Id., Mussolini psicologia di un dittatore..., p. 92.
N. 114. Berneri, Il fascismo..., p. 87. Sul rapporto simbiotico, per quanto riguarda l'Italia, tra fascismo e comunismo, rimando alla fondamentale opera di D. Settembrini, Fascismo controrivoluzione imperfetta, Firenze 1978.
N. 115. C. Berneri, Considerazioni inattuali, in Almanacco sociale illustrato per il 1925, ora in Id., Mussolini psicologia di un dittatore..., p. 98.
N. 116. Berneri, Pensieri e battaglie..., p. 114.
N. 117. C. Berneri, Mosca e Berlino, 'Studi sociall'(Montevideo-Buenos Aires), 10 settembre 1933.
N. 118. C. Berneri, La vergognosa di Pisa, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 16 febbraio 1934, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 143.
N. 119. C. Berneri, Le Juif anti-semite, Paris s.d. [ma 1934], p. 16. Sulla ricerca psicoanalitioa di Berneri conf. le osservazioni di P. C. Masini, Berneri Freud e Leonardo, in appendice a C. Berneri, Le Leonard de Freud, Pistoia 1981, p.p. 42-47. Lo scopo di questo studio, dove venivano prese in considerazione le posizioni di Weininger, Disraeli e Marx, era quello di stabilire una netta distinzione tra antiebraismo e antisemitismo. Per Berneri l'uno si riferiva alla tradizione filosofico-religiosa, l'altro alla razza. Ne discendeva che «il rifiuto della religione ebraica non porta all'antisemitismo», cioè non porta al razzismo. Berneri, Le Juif.., p. 89.
N. 120. Berneri, Umanesimo e anarchismo..., p.p. 194-195.
N. 121. Berneri, Umanesimo e anarchismo..., p. 188.
N. 122. C. Berneri, L'operaiolatria, Brest 1934, p.p. 4,
N. 123. Berneri, Umanesimo e anarchismo..., p. 196.

N. 124. Berneri, Le elezioni di Spagna e noi..., p. 31.
N. 125. Conf. a questo proposito Cerrito, limolo dell'organizzazione anarchica..., p.p. 74-104.
N. 126. C. Berneri, In margine alla 'Piattaforma, 'ia Lotta Umana (Paris), 3 dicembre 1927.
N. 127. C. Rosselli, Gli anarchici e G. L., 'Giustizia e Libertà' (Paris), 6 dicembre 1935.
N. 128. Berneri, Gli anarchici..., p. 169. Su questo dibattito si vedano le pagine di Madrid Santos, Un anarchico italiano..., p.p. 245-264.
N. 129. Molti i giudizi sferzanti dati da Berneri sul moderatismo di 'Giustizia e Libertà'. C. Berneri, Il movimento Giustizia e Libertà, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 1 novembre 1930; Id., La tattica fumogena, 'i'Adunata dei Refrattari (New York) 10 gennaio 1932; Id., L'Alleanza nazionale, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 5 marzo 1932.
N. 130. Innumerevoli le sue critiche radicali verso il Partito comunista. Basti questa: «ritornando a bomba, confesserò che se dovessi essere certo che alla caduta del fascismo subentrasse la dittatura del Partito comunista o una repubblica alla Caballero non solo non sarei disposto all'azione per l'abbattimento del regime fascista, ma farei fin da oggi tutto il possibile per combattere e i comunisti e gli uomini dell'antifascismo 'serio e 'concreto». C. Berneri, Inter-nos. Un curioso realizzatore, 'Guerra di classe (Bruxelles), marzo 1932. Ma si vedano pure i suoi interventi al Convegno tenutosi in Francia nel 1935 dagli anarchici italiani. Convegno d'intesa degli anarchici italiani emigrati in Europa (Francia-Belgio- Svizzera), [Parigi], ottobre 1935, p.p. 26, 37. E ancora: C. Berneri, Lettera aperta al comitato dell'U. C. A. in Francia, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 10 giugno 1933.
N. 131. C. Berneri, Mussolini normalizzatore, Paris 1927, p.p. 6, 18, 19.
N. 132. Camillo Berneri a Luigi Fabbri, luglio 1930, ora in Id., Pensieri e battaglie..., p. 36.
N. 132. CamilloBerneri a Luigi Fabbri, luglio 1930, ora in Id., Pensieri e battaglie..., p. 36.
N. 133. C. Berneri, Bolscevismo e sindacalismo, 'Guerra di classe (Bruxelles), novembre 1930.
N. 134. Nel 1930 aveva già accennato ad un periodo totalitario che sarebbe potuto durare anche cinquant'anni. Camillo Berneri a Luigi Fabbri, luglio 1930, ora in Id., Pensieri e battaglie..., p. 92.
N. 135. Camilio Berneri alla madre Adalgisa Fochi (lettera non datata, ma intorno al 1930), in Id., Epistolario inedito..., vol. 2, p. 56.
N. 136. C. Berneri, La macchia d'olio, 'Umanità Nova (Puteaux), 10 novembre 1932; Id., Ancora un fallimento, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 10 marzo 1934.
N. 137. Il Redattore [C. Berneri], Parliamoci chiaro amici dell'Italia Libera, 'Italia Libera (Paris), 30 giugno 1936.
N. 138. C. Berneri, L'ora dell'anarcosindacalismo, 'Guerra di classe (Paris), settembre 1930, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 109.
N. 139. C. Berneri, Fallimento o crisi, 'Guerra di classe (Paris), ottobre 1930, ora in Id., Pietrogrado 1917..., p. 131. Una riconsiderazione della valutazione berneriana dell'anarcosindacalismo si trova in Carrozza, Alcuni elementi..., p.p. 41-43.
N. 140. C. Berneri, In margine alla 'Piattaforma, 'ia Lotta Umana (Paris), 3 dicembre 1927. Infatti questo giudizio è così ripreso: «la fiducia eccessiva nelle masse ha

trattenuta e fuorviata la funzione di pattuglia di punta degli anarchici, che si sono lasciati cullare dall'illusione che il popolo potesse insorgere, senza una serie di fatti preparatori di un'atmosfera rivoluzionaria». Id., Fallimento o crisi..., p. 129.
N. 141. Berneri, L'ora dell'anarcosindacalismo..., p.p. 110-111. Un uguale giudizio si ritrova in un precedente articolo pubblicato su 'Rivoluzione Liberale: C. Berneri, Il partito del lavoro, 'Rivoluzione Liberale (Torino), 1 marzo 1925.
N. 142. C. Berneri, Mali passi o fisime, 'Guerra di classe(Bruxelles), 5 gennaio 1931.
N. 143. Berneri, Fallimento o crisi..., p. 131.
N. 144. C. Berneri, Una svolta pericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5 novembre 1936. Per la posizione di Berneri in Spagna si veda oltre all'indispensabile Madrid Santos, Un anarchico italiano..., p.p. 344-368; M. Sartin, Berneri in Spagna, New York 1938; C. M. Rama, Camillo Berneri e la rivoluzione spagnola, in Atti del Convegno.... p.p. 63-87.
N. 145. [C. Berneri], Levando l'ancora, 'Guerra di classe (Barcelona), 9 ottobre 1936.
N. 146. C. Berneri, Che fare?, 'Guerra di classe (Barcelona), 24 ottobre 1936.
N. 147. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936.
N. 148. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936.
N. 149. C. Berneri, Saggezza di un proverbio, 'Guerra di classe (Barcelona), 1 febbraio 1937.
N. 150. C. Berneri, Il terzo tempo, 'Guerra di classe (Barcelona), 1 gennaio 1937.
N. 151. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936. Critiche sempre più pesanti verso l'Inghilterra e la Francia, accusate di essere più imperialistiche dell'Italia e della Germania, si rintracciano nelle ultime riflessioni di Berneri (Id., Pensieri e battaglie.... p. 277) in occasione delle sue ricerche sulla espansione fascista nel Mediterraneo. C. Berneri, Mussolini a la conquista de las Baleares, Barcelona 1937.
N. 152. C. Berneri, Il terzo tempo, 'Guerra di classe (Barcelona), 1 gennaio 1937.
N. 153. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936.
N. 154. C. Berneri, La guerra e la rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 16 dicembre 1936.
N. 155. C. Berneri, Saggezza di un proverbio, 'Guerra di classe (Barcelona), 1 febbraio 1936.
N. 156. C. Berneri, Lettera aperta alla compagna Federica Montseny, 'Guerra di classe (Barcelona), 14 aprile 1937.
N. 157. C. Berneri, Una svolta pericolosa: attenzione!, 'Guerra di classe (Barcelona), 5 novembre 1936.
N. 158. Come documenta Cerrito, L'anarchismo attualista.... p.p. 126-144.
N. 159. Una intervista di Camillo Berneri rilasciata a 'Spain and the World', 'Guerra di classe (Barcelona), 30 marzo, 1937; in Id., Pensieri e battaglie..., p. 263.
N. 160. C. Berneri, Guerra e rivoluzione, 'Guerra di classe (Barcelona), 21 aprile 1937.
N. 161. C. Berneri, Guerra e rivoluzione, 'Guerra di classe(Barcelona), 21 aprile 1937.
N. 162. Rimando per questo ali 'operaormai classica di Richards, Insegnamenti della

rivoluzione spagnola, cit. e al più recente Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna, cit.
N. 163. C. Berneri, Lettera aperta alla compagna Federico Montseny, 'Guerra di classe (Barcelona), 14 aprile 1937.
N. 164. C. Berneri, Considerazioni sul nostro movimento, 'iibero Accordo (Roma), luglio 1920.
N. 165. C. Berneri, Una questione di moralità anarchica. Risposte necessarie e... poi basta, 'iibero Accordo (Roma), 1 e 15 agosto 1922.
N. 166. C. Berneri, Gli anarchici, 'Rivoluzione Liberale (Torino), 19 febbraio 1924.
N. 167. C. Berneri, I tempi nostri e noi, 'i'Adunata dei Refrattari (New York), 16 luglio 1932.
N. 168. Berneri, Pensieri e battaglie..., p. 159.
N. 169. Berneri, Per un programma..., p. 97.
N. 170. Berneri, Pensieri e battaglie..., p.p. 126-127.
N. 171. Berneri, Pensieri e battaglie..., p. 121.
N. 172. Berneri, Pensieri e battaglie..., p. 120.
N. 173. Sull'assassinio di Berneri da parte dei comunisti si vedano le pagine precise e documentate di P. C. Masini, Il caso Berneri, in Berneri, Pietrogrado 1917..., p.p. 239-254.

Capitolo ventiduesimo.
SULLA MATRICE LIBERALE DELL'ANARCHISMO:
RUDOLF ROcheR.

POTERE E CULTURA.

La riflessione storico-filosofica di Rudolf Rocher (1) porta il pensiero anarchico ad una svolta teorica fondamentale perché lo inserisce nell'alveo del liberalismo originario, attraverso l'abbandono della concezione classista-rivoluzionaria di ascendenza socialista. Non si tratta però di un vero e proprio revisionismo - come risulta, per tutt'altri aspetti, in Berneri - ma del tentativo di conferire all'idea anarchica un diverso statuto valoriale, con un decisivo spostamento genetico delle sue basi culturali e ideali. Per Rocher la società anarchica non potrà essere che il logico approdo della civiltà europea nata con il Rinascimento e proseguita con la grande tradizione liberale dei secoli seguenti. L'anarchismo, prima di tutto, è un grande fatto culturale e il compito primario che deve prefiggersi la riflessione teorica anarchica è proprio quello di comprendere l'autentica natura dell'anarchismo medesimo.
Il punto rocheriano di partenza è fondato sulla radicale opposizione tra potere e cultura. Sono due paradigmi generali che si delineano innanzitutto quali polarità antitetiche, nel senso che l'uno è la negazione dell'altra. Questa contrapposizione sostanzia tutta la ricostruzione dell'anarchico tedesco, ponendosi quale criterio interpretativo generale: la cultura è la forma attiva del principio di libertà, il potere, in tutte le sue manifestazioni storiche, è la forma attiva del principio di autorità.
Per Rocher «ogni potere è animato dall'aspirazione verso il Potere unico perché nella natura del suo essere si ritiene assoluto e perciò si oppone ad ogni ostacolo che prospetti limiti alla sua influenza» (2) La natura ultima del potere non è determinata dalla sua forma sociale o politica, anche se, ovviamente, i vari condizionamenti storici impediscono di volta in volta la realizzazione integrale della sua espansione totale, la quale consiste nella tendenza a voler piegare tutte le attività sociali «ad una regola definita non soggetta a mutamenti» (3) Perciò il potere «cerca di assoggettare tutti i gruppi della vita sociale al suo controllo, o addirittura di sopprimerli quando gli sembra conveniente» (4) Vi sono varie forme di sopraffazione dell'uomo sull'uomo, però esse si compendiano sempre in senso politico perché tutte le relazioni umane finiscono per essere «regolate dai rappresentanti del potere governativo» (5) Per conseguenza, «ogni potere presuppone una qualche forma di schiavitù» (6)
Ciò che caratterizza il potere è, per Rocher, la sua natura artificiale, la sua rigidità meccanica, la sua vocazione assolutizzante, la sua avversità a tutte le manifestazioni vitali che per le loro peculiarità naturali, libere e spontanee, si delineano rispetto ad esso come un'antitesi permanente. Il potere segue sempre una stessa logica e risponde sempre ad uno stesso bisogno.
A differenza dell'artificiosità del potere, la cultura «non è creazione meccanica perché si svolge organicamente. Essa è il risultato totale dell'attività umana e feconda la nostra esistenza incondizionatamente e senza preconcetti» (7). Precisamente, «è il consapevole

intervento dell'uomo nel cieco svolgersi dei fatti naturali, [anzi è] la cosciente resistenza contro il corso della natura. Soltanto a questa sua resistenza l'uomo deve la conservazione della propria specie» (8). Sono queste, infatti, le premesse perché il genere umano possa modellare il mondo a sua immagine, permettendone lo sviluppo per le future generazioni. La distinzione tra cultura e natura, tuttavia, non può essere di tipo radicale perché anche l'uomo fa parte del mondo naturale e la sua opera non esce, ovviamente, da tale ambito. Va osservato infatti che, se tutta la storia dell'uomo è storia della cultura, cioè storia dell'umanizzazione del mondo, si può concludere affermando che il progresso culturale consiste in «una graduale dominazione della natura», un progresso che nel corso del tempo «diviene sempre più metodico e sicuro dei propri scopi, senza che essi diventino mai assoluti» (9). In conclusione, la cultura fa tutt'uno con l'apparizione dell'uomo sulla Terra, tanto che si può dire che «la vita umana è semplicemente il contenuto della cultura stessa» (10).
La differenza essenziale tra potere e cultura è data dal fatto che l'una «si crea da sé, sorge spontanea dalla necessità degli uomini e dalla loro attività sociale cooperativa», mentre l'altro è sempre «l'elemento sterile della società, a cui è negata ogni forza creativa» (11)
Insomma, «potere e cultura sono opposti nel senso più profondo: alla forza dell'uno corrisponde sempre la debolezza dell'altro» (12) La cultura «non si può creare su comando», quindi non è mai stata creata dai dominatori politici» (13) perché essa «non poggia né sulla forza bruta, né sulla cieca fede nell'autorità. La sua efficacia ha per base il libero accordo di ognuno, derivante dall'aspirazione comune al benessere materiale e spirituale» (14).
Come si vede, la definizione rocheriana di cultura è la più generale, laica e materialistica che si possa dare. Concepita in questo modo, essa dimostra l'inessenziale differenza fra popoli primitivi e popoli civilizzati perché si può solo parlare di popoli culturalmente più poveri o culturalmente più ricchi. Rocher, delineando un rapporto di opposizione tra natura e cultura, vuole esaltare il carattere cosmopolitico e universalizzante della cultura stessa. Infatti, se la cultura è «un continuo superamento dei primitivi processi naturali» volti a contrastare quelle aspirazioni politiche di dominio in seno alla società che vorrebbero «costringere il processo vitale dell'uomo a sottomettere le sue attività creatrici alla coercizione esterna di rigide forme», allora significa che essa, nella «sua essenza interiore», è sempre «la stessa cosa», malgrado «il numero crescente e la diversa infinità delle sue forme di espressione» (15). In conclusione, il nucleo ultimo di ogni cultura «è infinitamente più importante della differenza delle sue forme esteriori esterne, che per lo più sono determinate dall'ambiente» (16).
E' dunque questa sua «essenza interiore», che risulta sempre «la stessa cosa», ciò che interessa all'anarchico tedesco. L'universalità della cultura testimonia l'"insopprimibile cosmopolitismo del genere umano" e dunque le ragioni comuni che sono alla base di ogni civiltà. «Dato il carattere universale del pensiero umano», la cultura è sempre l'espressione di un'identica antropologia perché sgorga dalla «stessa ansia creatrice e tende allo stesso scopo, soltanto il modo d'espressione differisce» (17). «Quel che in generale viene designato come cultura non è in fondo che una grande abbracciante unità dell''eveniente, afferrato instantaneamente al suo apparire dall'instancabile ininterrotto trasformismo che da alle cose e agli eventi infinite forme e caratteristiche»

(18).
Rocher assegna illuministicamente una valenza 'iibertaria ed 'egualitaria alla cultura, laddove specifica il senso delle rivolte continue dell'uomo contro il principio di autorità e quindi contro «i vecchi e i nuovi sistemi di governo» Infatti l'uomo cerca continuamente d'infondere al suo ambiente naturale la maggior parte di se stesso, e questa sua stessa crescita gli impone di eliminare il male sociale che lo circonda e «di spingere innanzi lo sviluppo intellettuale della propria specie, guidandola alla perfezione» Insomma, il genere umano è "destinato" a evolversi socialmente nella stessa misura in cui si evolve e si libera dalle determinazioni naturali e in questo continuo perfezionamento infrange «quelle catene che egli stesso si era forgiate quando l'ignoranza e la superstizione gli oscuravano la vista» Per cui quanto più alti saranno gli scopi propostisi, tanto più profondamente il suo spirito si inoltrerà per le vie dell'evoluzione sociale e tanto più coscientemente e apertamente tenterà d'influenzare il corso di questa evoluzione, «procurando che tutti gli avvenimenti sociali servano gli altissimi fini della cultura» In tal modo avanzerà «verso una cultura sociale che non conoscerà più nessuna forma di sfruttamento e di schiavitù» (19)
Tutte queste definizioni, tese a dimostrare il carattere intimamente universale della cultura e dunque, come abbiamo detto, la sua inevitabile tendenza cosmopolita, sono funzionali ad un'ulteriore affermazione, quella dell'impossibilità di poter tracciare al suo interno degli steccati artificiali o dei confini politici che ne limitino la naturale espansione. Di qui la constatazione dell'ovvia simbiosi fra tutte le sue forme possibili e perciò sulle oggettive influenze e contaminazioni che plasmano continuamente in senso dialettico la creazione culturale che, appunto in quanto tale, non può essere avulsa dal continuo confronto con se stessa.
E' evidente il tentativo dell'anarchico tedesco di conferire una valenza 'oggettiva alla tendenza universalizzante della cultura, la quale dimostrerebbe che il genere umano ha in sé tutte le potenzialità per evolvere sempre più in senso libertario ed egualitario. La cultura, in altri termini, è un elemento antiteticamente radicale al potere come viene dimostrato da innumerevoli esempi storici, primo fra tutti quello che scaturisce dal classico confronto tra la civiltà greca e la civiltà romana. La grandezza spirituale della prima, una delle più importanti che l'umanità abbia mai prodotto, deriva dal fatto che in essa la libertà di pensiero è rintracciabile in ogni campo. La cultura greca fu sostanzialmente materialistica e la sua stessa religiosità fu non dogmatica e non chiesastica. Risultati, questi, che derivano dal fatto che la Grecia non ebbe alcuna unità politico-nazionale perché era il paese politicamente più suddiviso del mondo. Essa, che in qualche misura sperimentò dei modelli di democrazia diretta, non conobbe alcuna forma di Stato nazionale e, in generale, nessuna presenza di un forte potere politico centrale (20).
Completamente opposta fu invece la civiltà romana, priva di vera originalità, tranne quella di creare una scienza giuridica la cui profonda ispirazione fu di sancire la logica del più forte e di sacralizzare il diritto egoistico di proprietà. I romani plagiarono i greci nella filosofia e nell'arte e elaborarono forme religiose sostanzialmente schematiche e utilitaristiche. Fin dall'inizio Roma dimostrò un deciso carattere accentratore e militarista, che comportò inevitabilmente la nascita del cesarismo e dell'impero. Fu dunque, sotto tutti gli aspetti, uno Stato per eccellenza (21). In conclusione, «Grecia e

Roma sono due simboli e tutta la loro storia è la conferma della grande verità che quanto meno il senso politico è sviluppato in un popolo tanto più ricche sono le forme della sua vita culturale» (22).
Due simboli, precisa ancora Rocher, che si ripresentano in ogni epoca e in ogni luogo, conducendo sempre ai medesimi risultati. Così, tra i tanti esempi che si possono portare, la Spagna dal decimo al quindicesimo secolo, l'Italia dei Comuni e del Rinascimento, la Francia del medioevo e dell'assolutismo, la Germania e l'Inghilterra durante il medesimo periodo (23).
Si tratta, è inutile sottolinearlo, di una generalizzazione assai discutibile che non tiene conto dell'enorme complessità e particolarità dei fattori in gioco, i quali non possono certo essere ricondotti a tale schematizzazione così selettiva. Tuttavia, l'intento rocheriano di delineare un quadro interpretativo generale della storia occidentale sulla base del dualismo antinomico tra potere e cultura coglie ugualmente alcune verità profonde perché mette in luce una contrapposizione che ha sempre condizionato lo sviluppo storico. In tutti i casi, il tentativo è quello di sviluppare in tutte le sue implicazioni il paradigma dell'anarchismo classico fondato sullo schema oppositivo tra il politico e il sociale. Il discorso sulla dialettica antinomica che intercorre tra potere e cultura sottende infatti una divisione più profonda, relativa ai loro rispettivi fondamenti strutturali perché si afferma che nella storia agiscono sempre due forze antagoniste: «gli elementi politici e gli elementi economici, che potrebbero anche dirsi gli elementi statali e gli elementi sociali» (24). "Topos" classico dell'anarchismo, sottolineiamo, data la specificazione ulteriore secondo cui «tutta la politica ha le sue radici nei concetti religiosi dell'uomo, mentre tutto l'economico è di natura culturale [per cui si deve] chiaramente parlare di un'opposizione interna tra la religione e la cultura» (25). Certo, ogni politica ha i suoi fondamenti economici, come ogni forma economica risente delle influenze politiche, però «il carattere intimo di ogni politica rimane sempre lo stesso, come non muta mai il carattere intimo di qualunque religione» (26).
Il che significa, in altri termini, che il potere e la cultura sono le traduzioni visibili di forze più profonde, definibili appunto come le forze religiose e le forze sociali: "il potere, in tutte le sue forme, vive sempre nell'ambito della religione, come la cultura non esce dall'ambito del sociale" Il carattere religioso del potere consiste nel fatto che l'uomo è sempre portato a dare un senso assoluto alla sua azione nel mondo e a non accettare la sua finitudine. La cultura, che vive anch'essa di questa aspirazione assolutizzante, ha invece per fine la perfezione dell'uomo e non il dominio degli uni sugli altri. Le specificazioni metodologiche relative all'autonomizzazione della politica e della religione da ogni determinazione storica dimostrano il carattere anarchico della riflessione epistemologica rocheriana: "la valenza autoritaria insita in queste realtà viene infatti considerata più importante delle specifiche forme da loro assunte di volta in volta nel corso del tempo".
In tutti i casi le due opposte tendenze del potere e della cultura indicano che la loro contrapposizione è sempre di natura 'culturale, nel senso che chi sta dalla parte del potere è mosso da una specifica visione del mondo allo stesso modo di chi sta dalla parte della cultura. Ne deriva che tutta la spiegazione storica parte dall'idea di un'inesausta lotta tra queste due diverse concezioni dell'immaginario umano: da un lato, appunto, la sequenza univoca e inscindibile che dalla religione porta, attraverso il

politico, al potere, dall'altra, invece, l'anello che dall'economico e dal sociale risale alla cultura. Due polarità, va subito aggiunto, senza alcuna specifica base economico-sociale intesa in senso classista, o più genericamente in senso di gerarchia politico-sociale. Con questo dualismo oppositivo Rocher porta a maggior sviluppo sia la concezione saint-simoniana (il sociale contrapposto al politico), sia la concezione 'hegeliana (la dialettica fra società civile e società politica), richiamandosi, ancora una volta, alla tradizione del pensiero anarchico 'classico, secondo cui i fondamenti sociali dell'agire umano sono sempre riconducibili, alla fin fine, alla lotta eterna tra autorità e libertà.
Volendo concludere su questo primo punto, potremmo quindi osservare che Rocher assegna alla cultura un compito assai impegnativo perché vorrebbe rendere superflua ogni idea di rivoluzione sociale, sia essa intesa in senso classista o più genericamente popolare. A suo giudizio il potere e la cultura avendo un'uguale radice, quella antropologica, impongono in tutti i casi una lotta culturale. Solo con questa, infatti, è possibile portare a compimento le aspirazioni e i progetti emancipativi. Al potere - che è sempre «un'attiva coscienza d'autorità» (27) - va opposto uno sviluppo inesausto della cultura quale unico modo per dissolvere la visione gerarchica del mondo. La cultura «scioglie i lacci che lo spirito teologico dei politici avvolge e annoda intorno ai popoli»; essa è, dunque, «nella sua più profonda essenza, rivoluzionaria» (28). Addirittura, poiché sta al di sopra «d'ogni organizzazione statale e d'ogni divina istituzione, nella sua profondissima essenza è anarchica» (29).
Come si vede, Rocher cerca di trovare un fondamento 'oggettivo all'anarchismo attraverso la contrapposizione tra potere e cultura, assegnando a quest'ultima caratteri ben specifici. Concezione, aggiungiamo noi, quanto mai discutibile perché si deve sottolineare che, per quanto il concetto rocheriano di cultura cerchi di sintetizzare tutte le potenziali valenze libertarie ed egualitarie, rimane pur sempre il fatto che questa è sempre l'espressione di una realtà che, di per sé, non è diretta al sovvertimento dell'esistente.

LA volontà' DI POTENZA.

Rocher rovescia completamente la spiegazione di Kropotkin, secondo cui la spinta decisiva del processo storico risiede nell'universale pratica del mutuo appoggio, cioè nella vasta e indefinita base solidaristica che attraversa ogni comunità umana, anche se in misura diversa e in momenti diversi e dove, in tutti i casi, la potenza e la creatività anonima delle grandi masse svolgono un ruolo decisivo. Per l'anarchico tedesco, invece, la molla fondamentale dell'agire umano - e dunque dell'azione storica - parte dalla «"volontà di potenza, che sempre sorge nella società da individui o da piccole minoranze"»; essa, di fatto, «è "la più possente forza conduttrice della storia"» (30). Il potere, in altri termini, è il protagonista della storia umana, tanto che dev'essere riconosciuto nella sua ulteriore e più profonda valenza metastorica: si delinea, infatti, come la forma costante che modella sempre allo stesso modo l'azione sopraffattrice degli individui in tutto il corso della loro esistenza.
Questa convinzione di Rocher non va però interpretata in chiave nietzschiana perché, naturalmente, non c'è in lui l'idea di una 'divinizzazione della volontà di potenza quale

risposta umano-eroica alla morte di Dio. Per Rocher questa volontà c'è sempre stata e si esplica soltanto laddove esistono le forme statuali che ne permettono lo sviluppo. In tutti i casi, la volontà di potenza è il filo rosso della ricostruzione storica di Rocher, che ricorda i momenti e le figure più significative della storia antica dove tale tendenza si è manifestata in tutta la sua natura, basti pensare alla civiltà egizia, ad Alessandro Magno o alla stessa età romana. Rocher, però, punta la sua attenzione sulla caduta dell'impero romano e sull'avvento dei barbari sulla scena europea perché questo passaggio testimonia la metamorfosi storico-culturale della volontà di potenza. A suo giudizio lo spirito di Roma, che di questa volontà è l'espressione più alta, continuò a vivere dopo la caduta dell'impero, intaccando profondamente il nuovo assetto politico e sociale. Esso, infatti, «soffocò con implacabile costanza la volontà di libertà e di indipendenza che prima aveva così profonde radici nelle tribù germaniche [...]. Come la volontà di potenza sotto i Cesari romani aveva privato tutto il mondo della sua umanità piombandolo nell'inferno della schiavitù, così distrusse più tardi le istituzioni sociali dei barbari spingendoli nella miseria della servitù» (31).
La volontà di potenza influenzò in modo decisivo non solo la società barbara, ma anche la Chiesa cattolica, imprimendo all'intera età medievale un carattere sostanzialmente unico. «Roma continuò a vivere nella Chiesa, che nel papismo sviluppò il cesarismo fino alle massime forme di potere» (32). Il sogno della costituzione di un impero mondiale non si ritrova soltanto nella storia antica: è il risultato logico di tutte le attività di potere, e non è limitato «a nessun determinato periodo». La visione del dominio mondiale, benché sia passata attraverso le molte variazioni connesse con l'insorgere di nuove condizioni sociali, non è mai scomparsa dall'orizzonte politico «da quando il cesarismo è penetrato in Europa». Tutti i grandi tentativi di riuscire a dominare il mondo, quali l'evoluzione graduale del papato e la formazione dell'impero di Carlomagno, le due correnti che furono base dei conflitti fra i poteri imperiale e papale, la creazione delle grandi dinastie europee e la lotta condotta dai successivi Stati nazionali per l'egemonia del mondo, «si sono sempre compiuti secondo il modello romano». E dovunque l'unificazione del potere sociale e politico si è realizzata secondo lo stesso schema, «che è caratteristico della genesi di tutti i poteri» (33).
Il modello del cesaro-papismo attraversa dunque 'i'età di mezzo, fino a lambire la formazione delle grandi dinastie europee e la nascita dell'assolutismo moderno. Nemmeno l'avvento della civiltà comunale, e più tardi del Rinascimento, saranno in grado di fermare questa idea. Non vi è differenza geografica, culturale o sociale, oppure di sviluppo o di arretratezza storica, che possa ostacolare la diffusione 'mondiale ' di tale archetipo. Ciò che tiene unite le diverse forme di potere politico e statuale è sempre questo comune esempio etico-politico. Esso è l'espressione della vocazione assolutizzante della volontà di potenza, cioè del potere "tout-court", dato che il suo sogno è quello, appunto, di costruire un impero mondiale. In tal senso «erano animati dallo 'spirito di Roma anche gli altri sforzi di unificazione politica; nel concetto germanico del Kaiser, nei potenti imperi asburgici di Carlo Quinto e Filippo Secondo, nei Borboni, negli Stuart e nelle dinastie degli Zar» (34).
Con il modello del cesaro-papismo, quale entità perfetta della volontà di potenza, o se vogliamo del potere "tout-court", Rocher riprende ancora una volta un punto centrale del pensiero anarchico e in modo particolare della teoria di Bakunin, di Bakunin di "Dio e

lo Stato", secondo cui il potere politico è sempre un potere 'divino, dato che la sua divinizzazione deriva dalla sostanziale identità con la religione. "Il cesaro-papismo è insomma la conferma più esplicita della definizione anarchica del potere intesa quale unità osmotica tra religione e politica". «Tutti i poteri hanno in Dio le loro radici, tutti i domini sono divini nella loro intima essenza» (35). La fusione tra politica e religione dà luogo infatti al potere 'puro, all'archetipo stesso del principio di autorità. «Tutti i sistemi di dominio e le dinastie dell'antichità derivano le loro origini da qualche divinità, ed i detentori impararono presto ad accorgersi che la fede dei sudditi nelle origini divine del dominatore era la base ben ferma di ogni specie di potere. La paura di Dio è stata sempre il preliminare mentale della sottomissione volontaria, che solo è necessario per costituire l'eterno fondamento di ogni tirannia, qualunque sia la maschera sotto cui si mostra. La sottomissione volontaria non può essere forzata: solo la fede nella divinità del dominatore può crearla» (36).
Con ciò si vede come Rocher, considerando centrale la componente religiosa, delinei una spiegazione della persistenza del dominio dovuta all'accettazione 'volontaria da parte dei sottoposti. Infatti «la sottomissione volontaria», in quanto tale, non può essere combattuta con mezzi violenti perché il suo fondamento è dato da un «preliminare mentale», vale a dire da un immaginario culturale che informa la visione del mondo dei subordinati, per cui si può dire che «nessun dominio può alla lunga poggiare unicamente sulla forza bruta» (37). Ecco perché contro questa concezione gerarchica del mondo valgono solo le armi della cultura. Solo con una lotta culturale che dimostri l'insussistenza del potere ai fini dell'emancipazione umana è possibile neutralizzare tale convinzione. Infatti le forme del potere si dimostrano fondate a partire dalla costruzione sociale e antropologica del soggetto, nel senso che esse si ripresentano sempre con la stessa logica. Ciò spiega perché «il carattere essenziale di tutte le religioni rimane sempre immutato, come non ha veramente cambiato il nocciolo di tutte le politiche. E' sempre il principio della potenza che i detentori di autorità terrene e celesti hanno mantenuto in azione contro gli uomini, ed è sempre il sentimento religioso di dipendenza che ha condotto le masse ad ubbidire» (38). Diventa quindi logico che con tali premesse egli riprenda l'idea fondamentale dell'anarchismo che vede nello Stato l'espressione storica più alta e compiuta del potere, tanto che, a suo giudizio, Stato, ragion di Stato, potere e volontà di potenza finiscono per coincidere: sono infatti momenti diversi dell'estrinsecazione di un unico principio, quello dell'autorità. Pertanto «chi usa la forza dello Stato è perciò solo il sommo sacerdote di un potere che trova la sua espressione nella politica, come la riverenza per Dio la trova nella religione» (39).
Lo Stato, sia esso espressione del monarca assoluto o del diritto costituzionale, è sempre pervaso da un fondamentale carattere 'religioso che lo rende 'sacro agli occhi dei suoi membri. In questa sacralità risiede il segreto ultimo della sua autorevolezza e del suo fascino. La divisione fra Stato e Chiesa, tipica dell'età moderna, non ne ha, sotto questo profilo, mutato la logica. Rocher ricorda Machiavelli il quale, avendo «ridotto a sistema la nuda e invereconda ragione di Stato», ha reso del tutto chiaro come «la brutale politica di potenza non fosse guidata da nessun principio etico» (40). E' l'esistenza dello Stato che invera, più di qualsiasi altra formazione storico-politica, la volontà di potenza. L'entità statale, a sua volta, trova la massima espressione nello forma dello Stato nazionale; anzi, si deve osservare che lo Stato è veramente tale quando fa tutt'uno con

l'idea di nazione. Dal Rinascimento in avanti si assiste alla sintesi fra Stato e nazione perché «l'apparato del potere dello Stato nazionale e l'idea astratta della nazione sono frutti della stessa pianta». Non a caso proprio Machiavelli, «teorizzatore della politica moderna di potenza, è stato anche il più appassionato difensore dell'unità nazionale, che ha avuto da allora in poi la stessa funzione dell'unità del cristianesimo per la Chiesa» (41).

STATO E NAZIONE.

Lo Stato nazionale nasce dalla rottura dell'universalismo religioso che per secoli aveva plasmato la società civile europea in senso unitario. Tramite l'unità cristiana gli uomini si erano sentiti uniti e tale vincolo era stato sostanzialmente confortato dalla Chiesa e dall'Impero che, anche se in lotta tra loro, affondavano le proprie radici in questo cosmopolitismo. Fu lo sviluppo economico cittadino, specialmente il graduale aumento del capitale commerciale, ad accentuare le divisioni sociali all'interno del sistema comunale e a creare delle minoranze privilegiate interessate ad un mutamento di potere. Queste spinsero verso la centralizzazione politica delle comunità, sostituendo i principi del mutuo accordo e della libera associazione con la logica di dominio. Di qui la progressiva trasformazione dei Comuni in città-Stato perché queste nuove realtà erano più adatte a rispondere ai bisogni di accentramento politico imposti dalla crescita economica. E di qui la successiva creazione dello Stato nazionale e il sorgere di una nuova teologia politica. Infatti il Rinascimento, se da un lato libera l'uomo dallo scolasticismo medievale e dalla teologia religiosa, dall'altro impianta i germi di un nuovo scolasticismo politico, «dando l'impulso iniziale alla moderna teologia di Stato, il cui dogmatismo non cede in nulla a quello della Chiesa» (42). In conclusione, la nascita dello Stato nazionale, proprio perché risponde alla necessità di una forte unità politica, dimostra che essa scaturisce da una precisa volontà di potere (43).
Solo in apparenza lo Stato nazionale nasce in contrapposizione al potere religioso, in realtà ne è la logica espressione 'mondana. "Esso non si libera dalla religione perché sorge da una sua metamorfosi storica". Il potere politico statale rappresenta l'occasione storica per il "proseguimento possibile" della religione dopo la svolta epocale del Rinascimento. Il passaggio dalla teologia cattolica alla teologia statale, cioè dall'universalismo al particolarismo, avviene in virtù della rottura imposta dal protestantesimo all'unità della Chiesa di Roma. A sua volta il protestantesimo scaturisce dall'azione politica dei grandi signori feudali che su tale divisione creeranno lo Stato nazionale. La Riforma si esprime in due modi opposti: da un lato vi è la Riforma dei principi, dall'altro la Riforma delle plebi. La prima è calata dall'alto, la seconda sorge dal basso. Quella dei principi da luogo al potere politico dello Stato, quella delle plebi fa tutt'uno con le nascenti ribellioni sociali dell'età moderna. Per schiacciare queste ultime, i principi si appoggiano ai nuovi rappresentanti religiosi, come, ad esempio, Lutero (44). C'è una perfetta coincidenza tra gli interessi mondani del nuovo potere politico e gli interessi spirituali delle nuove confessioni religiose. Ma ciò non inficia il risultato ultimo, "dato che lo spirito di potere della Chiesa di Roma si rinnova nella santificazione della formazione dello Stato nazionale". Il suo potere politico si fonda sulla rottura della

Chiesa, ma, appunto per questo, esso dimostra semplicemente di essere una metamorfosi religiosa insita nella precedente unità. La Riforma non ebbe nulla di rivoluzionario, anzi rilanciò al massimo grado l'oscurantismo e il fanatismo religiosi (basti pensare a Calvino), che con la mondanizzazione rinascimentale si erano alquanto attenuati. Per conseguenza «il protestantesimo si dimostrò fedele servo dell'assolutismo nascente dovunque esso raggiunse qualche influenza, assicurando allo Stato tutti i diritti che aveva rifiutato alla Chiesa romana» (45). Si può quindi dire che esso «non alzò mai in nessun modo la bandiera dell'indipendenza spirituale e non fu quindi 'ia religione della libertà di coscienza così come spesso si afferma» (46).
Con questa ipoteca religiosa lo Stato nazionale fa il suo ingresso nella storia europea. Il suo debutto, però, comporta una battuta d'arresto nello sviluppo economico perché l'accentramento politico e la conseguente formazione di eserciti regolari causeranno una serie di guerre devastatrici. Inoltre i lacci politico-burocratici imposti ai commerci e alle attività manifatturiere furono di grande ostacolo al libero corso dell'economia. Basti pensare alle vicende della Spagna, della Francia e dell'Inghilterra tra il quattordicesimo e il diciassettesimo secolo, dove l'influsso negativo esercitato dall'assolutismo ebbe forti ripercussioni sulla crescita complessiva della società civile (47).
Come abbiamo visto, è centrale, nella ricostruzione storico-filosofica di Rocher, il rapporto tra Stato, potere e volontà di potenza. In questo senso egli mette a segno un'osservazione decisiva sul processo storico che ha portato alla formazione dello Stato nazionale. Rispetto al complesso e controverso dibattito -storiografico circa la priorità temporale fra Stato e nazione, dibattito che intende stabilire quali sono state le cause fondamentali della creazione statuale moderna, l'anarchico tedesco dichiara che «la vecchia idea che attribuisce alla risvegliata coscienza nazionale del popolo la creazione dello Stato nazionale non è che una fiaba, molto utile per i sostenitori dell'idea dello Stato nazionale ma non per ciò meno falsa. "La nazione è il risultato dello Stato, non la causa. E' lo Stato che crea la nazione, non la nazione che crea lo Stato". Da questo punto di vista si ritrova infatti fra popolo e nazione la stessa distinzione che esiste fra società e Stato» (48). Il che significa, in altri termini, che l'azione politica è la molla scatenante dell'idea culturale di nazione, che la nazione è sempre il frutto di una volontà che viene dall'alto: la nazione, insomma, non sfugge alla logica di potere e dunque alla volontà di potenza. «La nazione è quindi impensabile senza lo Stato, è adesso saldata per il bene e per il male, deve alla sua presenza il fatto stesso di esistere» (49). La nazione è un'invenzione dello Stato perché questo senza il mito di una collettività 'naturale non potrebbe provare la necessità della sua immanenza alla società che immanenza, appunto, non è. La nazione è creata dallo Stato, ma lo Stato senza tale mito si dimostrerebbe solo nella sua nuda logica di potere, trovandosi privo della fondamentale giustificazione addotta alla sua stessa esistenza.
Ma se è lo Stato a creare la nazione, allora a sua volta se ne deve dedurre che questa non ha una sua fondazione storica autonoma, una sua esistenza propria. Non scaturisce, cioè, da un processo spontaneo degli eventi umani, ma, appunto, dalla volontà del potere politico. «La nazione è un concetto puramente politico realizzato unicamente con l'adesione degli uomini ad un dato progetto ideato da altri uomini: nel caso specifico, lo Stato» (50). Lo dimostrano innumerevoli esempi storici, come quello delle due Americhe (51). Del resto, il fatto incontrovertibile che il concetto di nazione abbia assunto vari

significati durante il tempo dimostra la veridicità di tale asserzione. Si deve osservare inoltre che l'unità nazionale rimane sempre condizionata, per non dire minata, dal conflitto latente o esplicito esistente fra le classi sociali che vivono al suo interno. Specialmente i ceti superiori sono ben lungi dal sacrificare i propri interessi per quelli della collettività. Per cui «la pretesa comunità d'interessi nazionali non esiste in nessun paese e non è altro che una presentazione di fatti falsificati nell'interesse di pochi privilegiati» (52).

Anche la lingua, che costituisce senza alcun dubbio il legame più forte e più importante, non può certo dimostrare l'esistenza di un'autentica realtà nazionale irriducibile ad ogni influenza esterna. Fra i vari linguaggi esistenti, infatti, non ve n'è uno che sia nato e sia stato sviluppato da un ben definito popolo. La singolarità di linguaggio scompare quando reciproche relazioni sorgono fra orde di tribù e popoli. Quanto più queste relazioni divengono numerose e svariate nel corso dei millenni, tanto più ogni idioma prende in prestito da altri idiomi, così come ogni cultura da altre culture. Al limite il linguaggio potrebbe anche essere «il puro prodotto nazionale di un particolare popolo [però] mai d'una particolare nazione» (53). Si deve dunque concludere che la lingua «non è la caratteristica di una nazione» (54). «Ed è anche più illusorio parlare d'una "cultura nazionale", nella quale si suppone che trovino la loro espressione lo spirito particolare o l'anima propria d'un dato popolo. La credenza nell'anima della cultura nazionale si basa sulle stesse illusorie missioni storiche di Bossuet, Fichte, Hegel e loro adepti» (55).

A sua volta il popolo non è un soggetto definito una volta per sempre perché alla sua formazione storica hanno concorso una molteplicità di elementi politici, sociali, economici, culturali, religiosi, militari. Tale ricchezza testimonia l'insussistenza dello stesso concetto di popolo inteso nell'accezione assegnatagli dalla cultura romantica, di cui l'ideologia nazionalistica è il logico approdo. Questi vari elementi «agiscono rivoluzionariamente nel processo del linguaggio e dimostrano anzitutto l'insufficienza di quella teoria che vorrebbe concludere che in ogni idioma si esprime lo spirito del proprio popolo e che questo spirito vive ed influisce in lui» (56). Ecco perché deve essere considerata del tutto infondata la convinzione di chi crede all'esistenza di una coscienza nazionale: essa, infatti, «è un artificio che serve a giustificare le ambizioni politiche di una infima minoranza» (57). Di qui l'inevitabile conclusione: «tutti gli sforzi per individuare la 'cosiddetta essenza della nazione sono vani» (58).

Lo dimostra, del resto, l'invenzione della 'tradizione nazionale. Essa esiste come creazione politico-educativa voluta dalle classi dominanti per la formazione di una coscienza collettiva ai fini di coesione sociale, non perché abbia un riscontro effettivo nella realtà. «La 'storia nazionale d'ogni paese è un'immensa favola che ha raramente attinenza coi fatti che realmente viviamo» (59). A tale proposito va osservato che la sua importanza consiste proprio nell'essere disponibile a tale mitizzazione, nel senso che «la tradizione non è l'essenziale; ben più importante è il modo con cui è accolta, compresa e sentita dalle diverse classi sociali» (60). Il che significa dire, in altri termini, che la vera valenza operativa di questa invenzione è data dalla sua capacità di farsi accogliere, vale a dire dall'immaginario che riesce a costruire per tutte le classi sociali che compongono l'entità chiamata nazione e che insieme si definiscono popolo.

Di qui, per logica constatazione, la differenza profonda che corre tra la nazione e la società. Mentre la prima ha sempre bisogno di un immaginario calato dall'alto, la

seconda risulta una realtà vivente che in sé non necessita di alcuna enfatizzazione simbolica esterna. La nazione, quale espressione derivata da una volontà politica, tende inesorabilmente a coartare la volontà degli individui perché persegue degli scopi che li trascendono. La società, invece, non ha scopi che non siano quelli "immediati" della vita collettiva e individuale, per cui essa è fine a se stessa. La contrapposizione anarchica fra Stato e società giunge così con Rocher alla sua definizione più matura. Qualunque sia lo Stato e qualunque sia la società la differenza tra loro è sempre abissale: lo Stato, per vivere, non può che imporre dei fini superiori che nulla hanno a che vedere con i bisogni reali degli individui e della collettività; la società, al contrario, è in se stessa una realtà compiuta e dunque la sua esistenza necessita soltanto di una costruzione immaginaria che le rimane comunque sempre immanente.

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA.

Il rapporto instaurato da Rocher tra Stato e nazione, cioè tra una realtà concreta e una realtà fittizia, tra una volontà politica e un mito culturale, è propedeutico per comprendere anche il senso profondo della distinzione da lui posta tra il liberalismo e la democrazia, vale a dire tra le due grandi correnti politiche che stanno alla base della civiltà occidentale, così come questa si è formata a partire dal Rinascimento e dal sorgere dei grandi Stati nazionali. Per Rocher tra il liberalismo e la democrazia vi è «una differenza essenziale» (61), la quale diventa comprensibile qualora si pensi che «la democrazia, in contrasto col liberalismo, è una forza positiva a sostegno dello Stato», per cui si può dire «che tante strade conducono alla dittatura dalla democrazia [mentre] nessuna dal liberalismo» (62).
E', questa, come si vede, un'affermazione decisiva. Giustamente l'anarchico tedesco coglie la differenza di fondo tra l'una e l'altro, quando dalla sua analisi emerge l'implicita divaricazione problematica tra le due tendenze. Per la democrazia il problema può essere formulato in questo modo: chi deve comandare? Per il liberalismo la questione va posta invece in questi termini: come limitare il potere di chi comanda? Per la democrazia è decisiva la natura sociale del signore politico, per il liberalismo è fondamentale che esso, chiunque sia, invada il meno possibile la libertà degli individui. Mentre la democrazia è interessata alla sovranità popolare, il liberalismo è rivolto a limitare l'azione della sovranità. In estrema sintesi, la democrazia sorge dall'esigenza dell'uguaglianza, il liberalismo da quella della libertà.
Poste queste premesse, la domanda fondamentale sulle radici dell'anarchismo (deriva dalla democrazia o dal liberalismo?) ha per Rocher una sola risposta: la sua ascendenza autentica sta nel liberalismo. Il che non significa, ovviamente, escludere la componente dell'uguaglianza dall'idea anarchica. Significa piuttosto che l'istanza della libertà viene prima di tutto e informa ogni altra considerazione, dato che, rispetto al potere, la democrazia ha un atteggiamento propositivo, il liberalismo un atteggiamento di negazione.
Per Rocher le origini del liberalismo sono culturali e risalgono alla consapevolezza, nata nel Rinascimento, dell'inalienabilità dei diritti naturali, anche se questi furono teorizzati fin dal V secolo a. C. Essi sono la base su cui sorge l'idea del contratto sociale, che trova

in Hobbes e in Loche la sua sistemazione dottrinaria (63). Ovviamente l'anarchico tedesco individua in Loche l'antesignano dell'idea liberale, la cui autentica natura si rivela, non a caso, nella lotta mortale contro l'assolutismo. Sulla scia del pensatore inglese, il liberalismo considera inalienabili i diritti innati dell'uomo, i quali costituiscono una sfera separata che nessun governo può invadere. Essa è il regno che protegge gli individui «contro ogni irreggimentazione da parte dello Stato» (64). L'idea dei diritti innati afferma l'esistenza di qualcosa che sta necessariamente fuori dalla sfera statale e questa entità costituisce la parte più valida e permanente della vita sociale. Per il liberalismo ogni uomo possiede delle garanzie intrinseche che nessuna autorità ha il diritto di coartare. La 'iegge naturale ha quindi una valenza 'rivoluzionaria perché contro il potere rivendica l'autonomia della persona umana (65). Così le dottrine di Pufendorf, Grozio e Thomasio, e molti altri naturalmente, sebbene cariche anche di valenze autoritarie, «sono animate dal desiderio di liberare l'uomo dal peso delle istituzioni sociali coercitive» (66). In contrapposizione al diritto naturale sta il diritto positivo perché, a giudizio di Rocher, è sempre stato il pilastro di ogni teorizzazione del potere politico (67). Il diritto positivo è un'emanazione del potere, il diritto naturale la garanzia della libertà. Con questa sua interpretazione l'anarchico tedesco, sulla scia dell'illuminismo godwiniano, pone l'ipoteca del giusnaturalismo quale componente decisiva della nascita dell'anarchismo.

Il liberalismo considera positivamente quella società che è capace di promuovere «lo sviluppo naturale dell'individuo», quella che considera invece negativamente gli nega «l'indipendenza» (68) Il liberalismo, che non va confuso con il liberismo («le cosiddette dottrine di Manchester»), ha come punto di riferimento imprescindibile l'individuo e vede «l'essenza della libertà nello sviluppo organico di tutte le naturali capacità e poteri dell'uomo»; perciò lotta per una condizione che «non ostacoli questo sviluppo naturale, ma lasci all'individuo la massima misura possibile della sua vita personale» (69) Vanno considerati antesignani del liberalismo anche quei pensatori come Bentham che hanno cercato di valorizzare l'istanza della libertà individuale attraverso una sua universalizzazione utilitaristica. L'utilitarismo, infatti, attraverso la formula «la più grande felicità possibile per il più gran numero possibile dei membri della società», immette nel pensiero liberale «un'idea interamente sociale» e dunque un sentimento di giustizia e di solidarietà (70).

La concezione liberale della società è quella «di un processo organico che risulta dalle naturali necessità dell'uomo e che conduce alle libere associazioni, le quali esistono finché non hanno realizzato il loro scopo e si dissolvono appena questo scopo ha perduto il suo significato» (71) Ecco perché i veri pensatori liberali hanno sempre giudicato ogni forma di governo una «minaccia per la libertà» e, sebbene ne abbiano riconosciuto la necessità, hanno contemporaneamente cercato di limitarne al massimo l'azione. Di qui l'ovvia divisione dei poteri propugnata da Loche e da Montesquieu, il cui scopo era quello «di proteggere i cittadini dalle sue intrusioni» (72). Thomas Paine, George Washington, Thomas Jefferson, Henry Thoreau, William Garrison, Benjamin Franklin, Abraham Lincoln, Ralph Emerson e molti altri "Founding Fathers" sono da inscrivere in questa tradizione teorica (73). Così, per altri versi, Lessing, Herder, Schiller, Goethe e Humboldt, Voltaire, Helvetius, Diderot, Condorcet hanno in qualche misura contribuito allo sviluppo di una concezione antiautoritaria che ha visto nello Stato, e in

generale nel potere politico, una necessità estrema cui far ricorso il meno possibile (74). Ugualmente Joseph Priestley, Richard Price, John Stuart Mill e Herbert Spencer, che appartengono al filone del radicalismo politico inglese, vanno posti sulla stessa linea di pensiero (75). Mentre i grandi filosofi tedeschi Kant, Fichte e Hegel non possono essere annoverati tra i pensatori liberali perché, sia pure a titolo diverso, non hanno avuto alcuna vera attenzione alla libertà concreta degli individui, così come questa si manifesta nella sua empirica esistenza. Sono stati, in altri termini, molto più interessati ad ipostatizzare in entità astratte - l'imperativo categorico, la missione della nazione, l'etica dello Stato - ciò che è proprio ed irripetibile di ogni vita individuale (76). Ecco perché il liberalismo non può mai essere espressione di quei pensatori che «attribuiscono le qualità speciali dell'individuo alle nazioni, classi e razze, credendo di aver trasformato una figura astratta in un organismo vivente» (77). Il punto di partenza della democrazia, invece, è «un concetto collettivo», definibile come «popolo» o «comunità». Benché questo concetto sia del tutto «astratto» e conduca soltanto «a risultati disastrosi per l'indipendenza della personalità umana» (78), è stato circondato fin dall'inizio da un'aureola fittizia di libertà. Il profeta della moderna idea democratica dello Stato è Rousseau, definito giustamente da Bakunin «il vero creatore della reazione moderna» (79). Egli, infatti, è tra «i padri spirituali di quella mostruosa idea di Provvidenza politica che tutto governa, che tutto include e che non perde mai di vista l'uomo», imponendogli l'impronta di «una superiore volontà» (80). Anteponendo la supremazia popolare a quella del sovrano, il pensatore ginevrino ha conseguito un risultato stupefacente: ha trasferito dal re al popolo "la valenza assolutistica insita nell'idea stessa di sovranità" e tale passaggio, invece di essere denunciato per quello che era - una metamorfosi assolutizzante del potere - ha ottenuto un grande consenso perché «nessun potere è più forte di quello che pretende di essere fondato sui principi di libertà» (81). Con l'idea astratta della sovranità popolare - una sovranità assoluta che non ammette alcuna deroga - Rousseau ha creato «una nuova religione politica» (82), che parte dal concetto mistificante della «volonté generale». Questa non è affatto una risultante empirica, vale a dire una decisione che si forma integrando e mediando le volontà individuali. La natura specifica della volontà generale consiste invece nell'essere indipendente dalle volontà singole, ed è proprio in questa 'trascendenza che si manifesta il suo carattere assolutistico. La «volonté generale», pretendendo di rappresentare il bene comune, si pone quale entità sacra, in sé perfetta, non suscettibile di critica.

LE ORIGINI DELLA DEMOCRAZIA TOTALITARIA.

Così, divinizzando questo mito (il popolo può anche essere ingannato, ma non può mai essere corrotto), Rousseau da inizio al totalitarismo moderno, che si fonda sull'ovvio presupposto che la volontà generale, in quanto tale, non ammette altre volontà, come, per perfetta analogia, la sovranità non accetta alcuna divisione. Essendo considerata in sé perfetta, alla volontà generale viene assegnata una missione catartica: rigenerare l'uomo attraverso la politica (83), trasformarlo cioè «in una peculiare creatura politica senza più nulla in comune con la sua condizione originale» (84). Di qui l'inevitabile creazione dello Stato etico, nel quale la libertà non parte dall'individuo ma dallo Stato:

"essa viene data all'uomo attraverso la mediazione del cittadino". L'espressione più alta di tale delirio dovuto al messianesimo politico è rintracciabile infatti nel paradosso della libertà ottenuta per forza. L'idea profonda del giacobinismo, di questa «religione politica», nasce proprio da qui: volere l'uomo libero contro la sua stessa volontà, considerarlo non per quello che è, ma per quello che deve essere (85).
Per Rocher le origini della democrazia totalitaria sono dunque da rinvenirsi in questa corrente politica e perciò si può affermare che egli anticipa la storiografia di scuola liberale che da Talmon in poi ha visto in Rousseau e nei suoi discepoli rivoluzionari le origini del totalitarismo moderno (86) «Robespierre e fanatici dalla mente ristretta come Saint-Just e Couthon e i loro simili si posero all'opera col proposito di 'rimodellare gli uomini secondo la loro sagoma e di creare la potente macchina di Stato che annullasse all'origine ogni sentimento di indipendenza per piegare gli uomini sotto un nuovo giogo nel nome della libertà. L'idea giacobina della libertà non era in fondo altro che un arruolamento meccanico dell'individuo nel concetto astratto di nazione, l'incondizionata soggezione di ogni volontà personale al comando del nuovo Stato» (87).
Rocher, giustamente, non vede soluzione di continuità tra l'idea giacobina della sovranità popolare, la "volonté generale" e la nascita della nazione intesa come entità indivisibile. Si tratta di un unico immaginario permeato da una forte mistica a sfondo religioso. Il giacobinismo porta ad alta perfezione ideologica il nesso organico tra religione e politica inteso come nesso di divinizzazione del potere, in questo caso dello Stato. La «chiesa giacobina» ripete la logica profonda di ogni religione istituzionale, la quale ha la sua ragion d'essere nella difesa dell'ortodossia. Esiste una verità canonica e dunque, logicamente, anche il suo opposto, l'eresia. Robespierre e i suoi seguaci inaugurano la prassi del totalitarismo moderno con l'uso sistematico del terrorismo di Stato, che comporta l'eliminazione di tutti gli avversari politici, siano essi nemici dichiarati della rivoluzione o suoi interpreti particolari, non allineati alle posizioni 'ufficiali, come, ad esempio, gli hébertisti. La personalità di Robespierre rivela il tratto antropologico tipico del capo totalitario perché egli era veramente convinto di possedere una «superiore comprensione» delle cose, alla quale tutti dovevano sottostare.
Attraverso questa divinizzazione del potere si giunge alla creazione dell'idea di nazione. Un esempio emblematico è offerto dall'abate Sieyes che, sulle orme di Rousseau, nel suo "Quest-ce que c'est le Tiers État?" estende alla nazione il paradigma della sovranità popolare e della volontà generale. Come egli scrive, «nella 'nazione prese corpo effettivamente la 'volontà comune». La nazione era diventata «il Dio nuovo» al quale tutti i francesi dovettero ubbidienza. Questa «nuova fede», questo «potente movimento» a «carattere decisamente religioso», aveva il suo tempio dove officiava «un nuovo sacerdozio», «la moderna assemblea popolare» (88). Così Rocher sintetizza con grande efficacia la logica fanatica della rivoluzione, che trova la sua espressione parossistica nella divinizzazione della nazione e nella sua contemporanea strumentalizzazione da parte di ogni forza politica per accedere al potere: «in nome della Convenzione la nazione mise fuori legge i girondini e mandò al patibolo i loro capi; in nome della nazione Robespierre levò di mezzo con l'aiuto di Danton gli hébertisti e i cosiddetti 'enrages'; in nome della nazione Robespierre e Saint-Just fecero morire i seguaci di Danton; in nome della nazione gli uomini del Termidoro levarono di mezzo

Robespierre e i suoi seguaci; in nome della nazione Bonaparte infine si creò da sé imperatore della Francia» (89).
Da tali premesse derivarono tutte le altre conclusioni. Se la nazione incorporava la volontà comune, allora essa doveva essere per sua natura una e indivisibile. In questo caso anche l'assemblea nazionale doveva riflettere tale indivisibilità perché soltanto così era possibile interpretare la volontà sacra della nazione e renderla intelligibile ai cittadini. Di qui l'inevitabile politica accentratrice della Convenzione che da questo punto di vista non fece altro che portare alla massima perfezione l'aspirazione assolutistica di Luigi Quattordicesimo, sviluppando cioè «fino agli estremi limiti la tendenza verso l'unificazione nazionale» (90).
Come si vede, Rocher taglia alla radice tutta la tradizione rivoluzionaria, sia essa anarchica o socialista, che ha sempre considerato la rivoluzione francese come l'inizio positivo della storia contemporanea, l'inaugurazione di una serie di progressivi rivolgimenti il cui unico fine è la liberazione dell'umanità. Si tratta invece di una «falsa gloria che oscura, ancor oggi, i segni e i simboli di una vera liberazione» (91). Per Rocher invece, che in questa continuità tra l'"ancien regime" e la rivoluzione sembra quasi ricalcare le celebri considerazioni tocquevilliane, questa concezione è storiograficamente falsa e il suo storicismo deterministico ne è la prova più evidente.
Ancora una volta è il liberalismo a guidare l'anarchico tedesco verso questo giudizio drasticamente negativo sulla svolta dell'89. Non solo. Il suo anarchismo liberale lo spinge a negare validità all'idea stessa di rivoluzione, se essa viene intesa come rivolgimento totalitario dell'esistente, come folle pretesa di far deviare il corso della storia con un'azione di forza. In quanto tale, la rivoluzione, qualunque siano la sua dinamica e i suoi obiettivi, finirà inevitabilmente per ripetere il passato nel futuro. Ed è stata proprio la rivoluzione francese a dimostrare l'esattezza di questo teorema. Essa, infatti, «non seppe rompere la catena del principio di autorità» perché anche se cambiò le forme antiche, «lasciò intatto il loro contenuto e non fece che seguire il sentiero battuto dalla detronizzata monarchia». La rivoluzione «liberò il popolo dal giogo reale, ma ciò facendo lo sprofondò semplicemente nell'abisso dello Stato nazionale». «E queste nuove catene si dimostrarono più efficaci che non la camicia di forza della monarchia assoluta [dato che] non erano ancorate alla persona del monarca, ma all'idea astratta della 'volontà comune che cercava di inquadrare tutti gli sforzi del popolo in una norma ben definita. [...] i cosiddetti repubblicani diedero alla repubblica come contenuto l'assolutismo camuffato da nazione e così facendo distrussero la naturale comunione tra il popolo e la 'res publica» (92). Quello che iniziarono gli uomini della Convenzione, fu poi seguito senza deviazioni dai loro imitatori in tutte le rivoluzioni popolari successive. I rivoluzionari, nel seguire «la tradizione della Grande Rivoluzione» conservarono «l'assolutismo sotto il nome di libertà» (93). Ecco perché il logico frutto del giacobinismo non poté essere che l'imperialismo napoleonico.

LA COMUNE RADICE TOTALITARIA DEL COMUNISMO E DEL FASCISMO.

Secondo Rocher dall'idea della "volonté generale" e della conseguente democrazia totalitaria prese corpo «l'assurda credenza che lo Stato è tutto e l'individuo è niente»

(94) Questa idea mostruosa ha dato origine, a sua volta, alla moderna concezione dello Stato totalitario, al «flagello di questo secolo» (95) Il totalitarismo nazista e comunista non è, come suppongono alcuni loro interpreti, il frutto di una specificità nazionale, ma l'esito ineludibile di una concezione del mondo che è nata proprio dalla rivoluzione francese e che dunque attraversa tutta la storia europea. Il punto di rottura della civiltà liberale avviene con la prima guerra mondiale ed è questa la causa decisiva della nascita del principio totalitario. Il bolscevismo in Russia e il fascismo in Germania ed in Italia, cioè i regimi che «hanno tentato di tradurre in atto tale dottrina» (96), sono ricorsi alla soppressione di tutte le forze politiche e di tutte le scuole di pensiero attraverso la creazione di un partito unico insediatosi come il solo rappresentante della volontà della nazione. Di qui la subordinazione di «ogni espressione della vita sociale all'unitarietà dello Stato» e il contemporaneo asservimento di ogni libertà individuale «alle esigenze della macchina statale» (97), la quale concede all'individuo la giustificazione della sua esistenza «solo per quel tanto che può servire al macchinismo politico» (98).
Il fascismo, il nazismo e il comunismo sono cresciuti «sul medesimo albero» (99), anche se spetta ai seguaci di Marx il primato di aver creato per primi il moderno Stato totalitario, per cui si deve concludere - e in questo Rocher anticipa per certi versi l'interpretazione noltiana - che le istituzioni fondate sulla 'dittatura del proletariato «furono accettate come modello dal fascismo al momento della sua vittoria» (100) Le radici del fascismo, del nazismo e del comunismo vanno ricercate sia nella democrazia totalitaria di stampo rousseauiano, sia nella cultura romantica creatrice dei miti della missione storica dei popoli, delle razze e delle nazioni. In questo senso l'altro grande autore cui si deve imputare il sorgere di una concezione totalitaria della società è senz'altro Hegel, «il vero creatore moderno di quella cieca teoria del destino i cui sostenitori vedono in ogni evento storico una 'necessità' storica, ed in ogni fine concepito dall'uomo una 'missione storica (101). Specialmente il marxismo è debitore dell'hegelismo, a tal punto che è possibile affermare che proprio questa ascendenza gli ha impresso «un sì disperato carattere autoritario» (102). A sua volta il nazismo ha utilizzato il mito della razza quale nuova forma di assolutizzazione culturale e di interpretazione storica. Il significato profondo del razzismo -sia esso espresso nella versione di Gobineau, Chamberlain o Rosenberg - risiede nell'idea del destino ineluttabile dei popoli contro il quale la ragione e la lotta umana non possono nulla perché nulla, ovviamente, può essere più forte delle leggi naturali (103). Il razzismo è inevitabilmente imperialistico e la guerra è il suo logico sbocco d'azione (104). Paradossalmente, ma non tanto, materialismo storico e teoria della razza partecipano della stessa ascendenza culturale che può essere definita senz'altro come scoperta di una 'trascendenza immanente alla storia umana (105). Trascendenza perché in essa è operante una forte valenza deterministica, immanente perché entrambe queste teorie sono un frutto della cultura materialistica e scientistica. Sono, in tutti i casi, profondamente avverse alla libertà dell'individuo.
Ciò che accomuna i totalitarismi è soprattutto il culto dello Stato che si manifesta, ad esempio, nella sostanziale ricerca di una statalizzazione della vita economica, sia essa agricola, industriale o commerciale (106) Comunismo, fascismo e nazismo sono orientati a irreggimentare con una pianificazione dall'alto ogni manifestazione sociale e a rendere l'educazione nazionale un affare di completa competenza statale. Anche rispetto al

potere della Chiesa non vi è sostanziale diversità tra loro. Il fatto che il fascismo abbia stretto un patto di alleanza con il papato dimostra l'abilità di Mussolini e la specificità nazionale italiana, ma non intacca l'idea di fondo secondo la quale ogni regime totalitario necessita comunque di una santificazione completa della dittatura che può avvenire anche per vie endogene (107). In conclusione, questi regimi «non debbono essere valutati come l'opposizione di due diverse concezioni della natura e della società, [ma] solamente due aspetti dello stesso sforzo che operano verso lo stesso fine» (108).
Ciò che differenzia in modo abissale il totalitarismo dai precedenti regimi reazionari è dovuto al fatto che mentre questi sistemi di potere fondavano la loro forza sulla coercizione della minoranza verso la maggioranza, il sistema totalitario cerca innanzitutto un ampio consenso popolare che si trasforma nella cieca fede nell'infallibilità del dittatore. Così le masse, soggiogate da tale mito, giungono al punto di sostenere la dittatura e quindi anche «la più vergognosa violazione dei diritti umani» (109). Non solo. Si assiste pure al fenomeno dell'auto-annientamento dei militanti di fronte alla 'verità' del partito, come dimostrano i processi di Mosca contro i 'deviazionisti di 'destra e di sinistra (110). Certo, come ogni regime profondamente autoritario, il totalitarismo non può avere quella 'naturale e 'spontanea legittimità che è propria, invece, delle democrazie liberali e ciò spiega il sistematico ricorso al terrorismo di Stato, come viene dimostrato dagli esempi della Russia, della Germania e dell'Italia. Tuttavia, è solo indottrinando e fanatizzando le grandi masse popolari che la vocazione totalitaria giunge ai suoi veri scopi che sono quelli di trasformare la natura umana secondo una precisa idea politico-antropologica.
La differenza di fondo tra il totalitarismo e la democrazia liberale trova la sua prova suprema nella seconda guerra mondiale. Di fronte alla devastante e inarrestabile prepotenza del Terzo Reich, Rocher si convince definitivamente che il fenomeno totalitario è di natura completamente diversa rispetto al regime capitalista perché non è un prodotto della società borghese e liberale. Questa convinzione lo porta a ritenere che gli anni Venti e Trenta segnino per il ventesimo secolo una svolta storica irreversibile, nel senso che lo rendono testimone di una lotta mortale fra la civiltà e la barbarie. La civiltà è ciò che è rimasto delle originarie conquiste liberali e democratiche, la barbarie è quello che si aggrega attorno alle forze tese ali 'abbattimento di queste conquiste. Questa convinzione, mediata dalla sua personale esperienza, nulla toglie alla lucidità del suo pensiero, che risulta particolarmente evidente nella analisi delle cause del grande conflitto bellico, tutte imputabili «ai criminali del Terzo Reich, veri ed unici responsabili della guerra» (111).
Non occorre dire che tale addebitamento, sostanzialmente giusto, non costituisce per nulla motivo di assoluzione delle potenze occidentali dalle loro responsabilità storiche. La loro debolezza diplomatica di fronte alla prepotenza nazista è, semmai, una colpa ulteriore. Francia e Inghilterra, egli scrive, «acconsentirono tranquillamente che Hitler rompesse uno dopo l'altro gli accordi del trattato di Versailles, abbandonarono senza resistenza l'Austria e la Cecoslovacchia alla barbarie nazista, non impedirono che i trust capitalistici, preoccupati solo dei loro guadagni, consegnassero a Hitler, durante anni e anni, materie prime e altre cose che gli occorrevano per i suoi preparativi bellici» (112). Se non che, l'insieme di queste considerazioni non può annullare la necessità assoluta dell'abbattimento del nazismo perché questo costituisce un pericolo mortale per la

civiltà umana. Rocher pertanto delinea una scala gerarchica di priorità, ponendo giustamente al primo posto la vittoria sul totalitarismo.
Si spiega così il suo tentativo di scindere le responsabilità storiche del capitalismo dalle originarie premesse liberali e democratiche. Il sistema capitalista - che costituisce un male minore rispetto alla barbarie del Terzo Reich - va combattuto a partire dalle sue premesse. Insomma, il capitalismo avrebbe tradito le originarie ed autentiche indicazioni date dall'ideologia liberale e democratica. La conclusione pertanto è questa: il capitalismo è la negazione storica del liberalismo e del radicalismo, o per lo meno di un certo liberalismo e di un certo radicalismo.
Non occorre dire a questo punto che la distinzione rocheriana fra capitalismo e liberalismo è assai discutibile e in tutti i casi molto più complessa di quanto si possa pensare. Tuttavia, essa apre un capitolo interessante nella storia del pensiero anarchico perché pone il problema di un recupero ideologico in termini non meramente filologici ma problematici. In che senso, infatti, l'anarchismo ha il diritto e il dovere di rivendicare buona parte dell'originario patrimonio del pensiero liberale e radicale?

L'ANARCHISMO COME SVILUPPO STORICO DEL LIBERALISMO.

Riassumendo quanto detto, possiamo osservare che la concezione rocheriana della storia sembra minata da una contraddizione insanabile perché da un lato risulta incline a un pessimismo profondo (tutta la storia umana è mossa dalla volontà di potenza), dall'altro è sorretta da un ottimismo altrettanto profondo, dato che si crede allo sviluppo teleologico della cultura. Questa, se viene liberata dai lacci del potere, non può che portare la società verso la libertà e l'uguaglianza, creando una civiltà superiore. Nell'ultimo secolo la contrapposizione fra potere e cultura deve essere individuata a partire dal percorso storico della volontà di potenza, che riconosce nell'entità statale la sua massima realizzazione. Lo Stato, diventato grazie alla veicolazione democratica "Stato nazionale", trova nella religione politica del nazionalismo la sua più alta enfatizzazione: il nazionalismo, infatti, è la compiuta religione politica espressa dalla forza statale e quindi dalla volontà di potenza. Volontà di potenza e Stato nazionale culminano insomma, alla fine, in questa nuova religione, per cui si può dire che il nazionalismo, quale esito logico della democrazia totalitaria, è l'ultima antitesi radicale alla cultura e dunque l'ultima antitesi radicale della civiltà.
Il discorso sulla volontà di potenza introduce un problema epistemologico perché, se tutta la storia è percorsa dalla volontà di potenza, o meglio dalla volontà di potere, va detto che tutte le spiegazioni onnicomprensive che pretendono di delineare un quadro ermeneuticamente esaustivo dell'agire umano risultano insufficienti. Rocher rifiuta ogni forma di determinismo, sia esso riferibile al materialismo storico o al positivismo naturalistico. Come «tutti i fatalismi» - religiosi, politici o economici - il marxismo e il positivismo sono prigionieri di uno stesso paradigma, definibile quale vano tentativo di far coincidere i giudizi di fatto con i giudizi di valore. Pertanto, sono insufficienti nel dar conto dell'infinita varietà dei comportamenti umani e delle molteplici motivazioni che hanno spinto popoli e individui, masse e gruppi a perseguire i fini più disparati sorretti dalle motivazioni più diverse (113).

Per Rocher innumerevoli esempi corroborano questa semplice verità, che si può riassumere nell'idea che l'agire dell'uomo è fondamentalmente imprevedibile come viene dimostrato dal radicale relativismo socio-storico che attraversa l'intera esperienza umana. Tale relativismo, testimoniando l'enorme diversità di contesti storici, geografici, economici, culturali e religiosi, dimostra che, se da un lato questi ambiti determinano l'azione individuale o collettiva, dall'altro indicano allo stesso tempo la potenzialità inesausta degli individui e dei gruppi. Proprio perché «tutte le forme sociali hanno solo un'esistenza condizionata, [esse] possono essere mutate dalla mente e dalla mano dell'uomo». Infatti, tutte le istituzioni che il passato ha trasmesso «sono opere umane, possono essere dall'uomo mutate od usate per nuovi fini». Perciò solo la comprensione di questa latente possibilità progettuale «è veramente rivoluzionaria, si anima dello spirito dell'avvenire» (114).
Come si vede, per Rocher l'elemento fondamentale dell'emancipazione umana è dato dalla volontà e in questa accezione egli interpreta pure il rapporto tra anarchismo e liberalismo. Entrambi, a suo giudizio, sono permeati dalla stessa fede nell'individuo e quindi nella sua volontà di emancipazione. Ugualmente sono percorsi dal medesimo intento di eliminare la volontà di potenza dalla storia, come viene dimostrato dalla loro posizione verso la forza statale. Infatti, l'idea liberale di ridurre ad un minimo la sfera di attività dello Stato «contiene già il germe di un pensiero che indirizza assai più lontano, verso il rovesciamento totale dello Stato e l'eliminazione della volontà di potenza dalla società umana» (115). Va inoltre aggiunta la comune valorizzazione della libertà, la quale non può avere, in via di principio, alcuna limitazione. L'uguaglianza stessa, da Rocher contemplata come elemento fondamentale del suo anarchismo liberale, va collocata in tutti i casi in un quadro di priorità, per cui si può dire che «non vi è e non vi può essere alcun surrogato per la libertà. "L'uguaglianza (che non è identità) delle condizioni economiche di ciascuno e di tutti sarà sempre una condizione per la libertà umana, ma non potrà mai costituirne un surrogato"» (116).
Non vi è insomma per Rocher una vera soluzione di continuità tra liberalismo e anarchismo. Volendo operare un'analogia potremmo dire che per l'anarchico tedesco, se deve esistere una 'fase di transizione, questa non è certo data dal socialismo, ma dal liberalismo. Da questo punto di vista egli si situa esattamente all'opposto di quegli anarchici che accettano una qualche forma di socialismo autoritario come passaggio obbligatorio per giungere alla 'società senza classi. A suo giudizio, per giungere all'anarchia si deve passare per la società liberale perché questa costituisce l'unica base storica sulla quale è possibile fondare la società anarchica. In altri termini, l'anarchismo è il proseguimento logico e ineluttabile del liberalismo.
Date queste premesse, Rocher interpreta per conseguenza il socialismo in chiave di liberalismo sociale. «Il socialismo moderno non è, in fondo, che la continuazione naturale delle grandi correnti liberali dei secoli diciassettesimo e diciottesimo. Fu il liberalismo che assestò il primo colpo mortale al sistema assolutistico dei principi aprendo, nello stesso tempo, nuove vie alla vita sociale. I suoi rappresentanti intellettuali, che videro nella massima libertà personale la leva di ogni riforma culturale, riducendo le attività dello Stato al minimo indispensabile, aprono prospettive completamente nuove in relazione allo sviluppo futuro dell'umanità, sviluppo che, forzatamente, porterà al superamento di ogni tendenza assolutistica, così come ad

un'organizzazione razionale nell'amministrazione dei beni sociali, se le sue concezioni sull'economia avanzeranno allo stesso passo delle sue concezioni politico-sociali» (117). «Il socialismo ispirato da idee liberali conduce direttamente all'anarchismo, inteso come ricerca di una condizione sociale in cui l'uomo non sia più soggetto alla tutela di alcun potere superiore e tutti i rapporti tra lui e i suoi simili siano regolati da mutui accordi» (118). «L'idea dell'anarchismo appare quindi come una sintesi di liberalismo e socialismo: liberazione dell'economia dai vincoli della politica, liberazione della politica da ogni potere politico, liberazione dell'uomo mediante la sua unione solidale con il prossimo» (119). In conclusione, «una specie di sintesi di libertà personale e di giustizia sociale» (120).
Qui si vede, ancora una volta, come Rocher auspichi che il liberalismo non inclini verso il capitalismo. Vorrebbe infatti che esso adeguasse «le sue concezioni sull'economia» a quelle «politico-sociali», al fine di arrivare ad «un'organizzazione razionale nell'amministrazione dei beni». Il che è quanto dire che se il liberalismo è accettabile sul piano politico, non lo è su quello economico. Questo tentativo di differenziare il capitalismo dal liberalismo è particolarmente evidente, laddove si giunge ad affermare che «la società umana deve scardinare il capitalismo se non vuole morire» (121). Tuttavia, questa precisazione deve essere accompagnata dalla seguente, secondo cui il capitalismo è pur sempre un male minore rispetto al totalitarismo comunista. Inequivocabile è infatti l'affermazione secondo cui «se è vero che il socialismo può essere conseguito solo a prezzo di un'assoluta distruzione della libertà personale, allora si dovrebbe dare la preferenza al sistema capitalistico privalo nonostante i suoi numerosi inevitabili difetti e manchevolezze. Questa verità va detta francamente» (122).
In conclusione, l'anarchico tedesco può essere accomunato in parte agli anarchici americani di impronta "liberal" quali Warren, Spooner e Tucher. Concorda con essi, infatti, nel rifiuto della forma monopolistica del capitalismo e nella contemporanea accettazione di molte prerogative 'individualistiche dell'economia. Tuttavia, non verrà mai meno in lui una visione del mondo ispirata dalla necessità della trasformazione sociale e dalla meta della necessaria socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio.

NOTE AL CAPITOLO VENTIDUESIMO.

N. 1. La bibliografia su Rocher è piuttosto scarsa. Conf. comunque U. Fedeli, Rudolf Rocher. La sua opera e il suo pensiero, 'Volontà' VII (1953), n.n. 6, 7, 8, 12, rispettivamente p.p. 340-346, 421-429 e VIII (1954), nn. 1,2,3, rispettivamente p.p. 47-55, 113-118, 168-176; C. W.[ard], People and ideas: Rudolf Rocher, 1873-1858, 'Freedom' (London), september, 27, 1958; V. Isca, Ricordi su Rudolf Rocher, 'Controcorrente (New York), settembre-ottobre 1958; W. J. Fishman, Rudolf Rocher: Anarchist Missionary (1873-1958), 'History Today', january 1966; A. J. Cappelletti, Rudolf Rocher: el socialismo come anti-absolutismo 'Ruta, 1 diciembre 1977; 'Itineraire (une vie, une pensée), decembre 1988, n. 4; T. Porré, Rudolf Rocher. Theoricien et homme d'action, 'Itineraire, 1988, n. 4; Larizza Lolli, Stato e potere nell'anarchismo..., p.p. 115-

124; F. Biagini, Rudolf Rocher: un 'rabbino ' anarchico, 'Annali del Dipartimento di scienze storiche e sociali (Università degli Studi di Lecce), V (1990-91), p.p. 47-72; Marshall, Demanding the Impossible..., p.p. 417-421.
N. 2. R. Rocher, Nazionalismo e cultura (1937), 1, a cura di Cesare Zaccaria, Napoli 1960, p. 47.
N. 3. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 47.
N. 4. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 77.
N. 5. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 77.
N. 6. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 65.
N. 7. R. Rocher, Nazionalismo e cultura (1937), 2, Catania 1968, p. 28.
N. 8. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 101.
N. 9. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 103.
N. 10. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 102.
N. 11. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 72.
N. 12. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 67.
N. 13. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 68.
N. 14. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 111.
N. 15. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 105.
N. 16. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 105.
N. 17. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 106, 263.
N. 18. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 102.
N. 19. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 104.
N. 20. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 115-119, 127-133.
N. 21. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 131-133, 148-153, 167-173, 184.
N. 22. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 184.
N. 23. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 191-215.
N. 24. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 23.
N. 25. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 23.
N. 26. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 24.
N. 27. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 47.
N. 28. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 109.
N. 29. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 115.
N. 30. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 7.
N. 31. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 61.
N. 32. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 36.
N. 33. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 48-49.
N. 34. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 36.
N. 35. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 30.
N. 36. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 29.
N. 37. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 29.
N. 38. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 38.
N. 39. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 37.
N. 40. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 86.
N. 41. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 87.
N. 42. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 83.

N. 43. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 79-83.
N. 44. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 91, 95, 101-102.
N. 45. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 101-102.
N. 46. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 104.
N. 47. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 107-108, 119.
N. 48. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 207. Questa convinzione si ritrova oggi in buona parte della storiografia contemporanea. Basti qui ricordare E. Gellner, Nazioni e nazionalismo, Roma 1985 e E. J. Hobsbawm, Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà, Torino 1990. Di diverso avviso S. Lanaro, Patria. Circumnavigazione di un'idea controversa, Venezia 1996.
N. 49. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 208.
N. 50. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 18.
N. 51. «Il contrasto fra l'organizzazione politica del Nord e del Sud America serve eccellentemente a dimostrare che una nazione non può evolvere organicamente né creare se stessa, ma è invece creazione artificiale dello Stato, imposta su diverse aggruppazioni umane. Nell'America del Nord l'Unione riesce ad amalgamare tutte le terre comprese fra le frontiere canadese e messicana e fra due Oceani Atlantico e Pacifico in un potentissimo Stato Federale. E ciò fu possibile a dispetto del fatto che gli Stati Uniti si componevano di una variopinta mescolanza di popoli di tutte le nazioni d'Europa e d'altri continenti [...]. Il Sud e il Centro America sono invece divisi in sedici differenti Stati con sedici distinte nazioni, benché le relazioni razziali fra quei popoli siano incomparabilmente più strette di quanto lo siano nel Nord [...]. Come frutto della fame di potere di piccole minoranze e d'individui dalle tendenze dittattoriali si ebbe la creazione di numerosi Stati nazionali che in nome dell'onore e dell'interesse nazionale si mossero guerra l'uno l'altro». Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 19-20.
N. 52. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 7-8.
N. 53. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 22.
N. 54. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 46.
N. 55. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 227.
N. 56. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 27-28.
N. 57. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 28.
N. 58. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 46.
N. 59. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 36.
N. 60. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 17.
N. 61. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 161.
N. 62. Rocher, Nazionalismo e cultura..., I, p. 171. E' interessante notare che questa opinione di Rocher è, nella sostanza, analoga a quella espressa circa trent'anni dopo da uno dei maggiori teorici del liberalismo di questo secolo: F. Hayek, Liberalismo, a cura di Lorenzo Infantino, Roma 1997, p.p. 85-89; Id., Verso la schiavitù, Milano 1948, p.p. 72-73; Id., Legge, legislazione e libertà, Milano 1986, p.p. 5-6, 238-252.
N. 63. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 70-71, 122-123, 131-133, 136-137.
N. 64. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 169.
N. 65. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 124-125, 139.
N. 66. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 139.
N. 67. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 73.

N. 68. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 161.
N. 69. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 161, 169.
N. 70. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 141-142.
N. 71. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 161.
N. 72. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 169.
N. 73. R. Rocher, Pionieri della libertà (1949), Milano 1982, p.p. 17-67.
N. 74. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 147-159.
N. 75. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 141-145.
N. 76. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 189-202.
N. 77. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 221.
N. 78. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 162.
N. 79. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 163. Conf. pure Larizza Lolli, Stato e potere nell'anarchismo..., p.p. 120-121.
N. 80. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 163.
N. 81. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 162.
N. 82. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 162.
N. 83. Così il Rousseau delle Confessioni citato da Rocher: «ho trovato che la politica era il primo mezzo per promuovere la morale; che, comunque ci si accosti alla questione, il carattere di un popolo evolverà sempre secondo la specie di governo che esso ha. Mi è sembrato a questo proposito che il gran problema delle forme migliori di Stato si può ridurre a questo: come deve essere costituito il governo per fare un popolo il più virtuoso, il più illuminato, il più saggio, il migliore, in una parola, il popolo nel senso più pieno». Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 163.
N. 84. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 166.
N. 85. Rocher cita a questo proposito il celebre passo del "Contratto sociale" che testualmente recita: «perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo [sociale]. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero». J. J. Rousseau, Il contratto sociale, con un saggio introduttivo di Robert Derathé, Torino 1966, p. 28.
N. 86. E' noto che la prima edizione del capolavoro di Jacob L. Talmon (The Origins of Totalitarian Democracy) risale al 1952, mentre queste pagine di Rocher furono scritte negli anni Venti.
N. 87. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 171-172.
N. 88. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 178-179.
N. 89. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 181.
N. 90. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 174.
N. 91. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 214.
N. 92. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 213.
N. 93. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 214.
N. 94. Rocher, Pionieri della libertà..., p. 19.
N. 95. Rocher, Pionieri della libertà..., p. 19.
N. 96. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 165.
N. 97. Rocher, Pionieri della libertà..., p. 17.

N. 98. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 335.
N. 99. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 338.
N. 100. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 350.
N. 101. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 201.
N. 102. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 204. Conf. pure Id., Las influencias de las ideas absolutistas en el socialismo, Buenos Aires 1945.
N. 103. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 53-58, 64-70, 80.
N. 104. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 86-87.
N. 105. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 96-98; Id., As ideias absolutistas no socialismo, San Paulo 1946, p.p. 10-12.
N. 106. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 339.
N. 107. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 44-46.
N. 108. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p.p. 339-340.
N. 109. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 336.
N. 110. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 336.
N. 111. R. Rocher, La segunda guerra mundial: interpretacionces y ensayos de un hombre libre, Buenos Aires 1943, p. 17; Id., Revolucion y regresion (1918-1951)..., p. 414.
N. 112. Rocher, Revolucion y regresion..., p. 414.
N. 113. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 6; Id., Artistie ribelli. Scritti letterari e sociali (1922), Cecina 1996, p.p. 170-171.
N. 114. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 6.
N. 115. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 253.
N. 116. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 252.
N. 117. Rocher, As ideias absolutistas no socialismo..., p. 9.
N. 118. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 253.
N. 119. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p.p. 253-254.
N. 120. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 1, p. 323.
N. 121. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 332.
N. 122. Rocher, Nazionalismo e cultura..., 2, p. 356

Sezione quarta:
TRA SOCIALISMO LIBERTARIO E SOCIALISMO LIBERALE.

Capitolo ventitreesimo.
UN PRECURSORE DEL LIB-LAB:
FRANCESCO SAVERIO MERLINO.

UN INCROCIO IDEOLOGICO DEL SOCIALISMO.

La definizione forse più calzante di Francesco Saverio Merlino potrebbe essere quella di 'incrocio ideologico del socialismo. Questo perché probabilmente nessuno più di lui ha riassunto nella storia del pensiero socialista, negli anni cruciali della 'svolta revisionista, le istanze teoriche più diverse, mantenendo nello stesso tempo un raro equilibrio fra esse che quasi mai sconfinò nell'eclettismo. E' certamente questo uno dei motivi principali che ha reso finora difficile collocare storiograficamente Merlino in una determinata corrente ideologica del movimento operaio e che ha impedito una piena rivalutazione della sua importanza storica (1). Basti pensare all'importanza che egli ebbe nel far maturare la svolta revisionista di Sorel (2) e attraverso questi dei futuri sindacalisti (3) e, più in generale, nel far crescere tutto il processo di revisione, tanto che si può dire, senza ombra di dubbio, che fu lui il primo socialista in Europa - già dal 1890 (4) - a dare l'avvio alla critica economica di Marx e del marxismo (5).
Strana incomprensibile vicenda questa di Merlino, che concorre, assieme ad altre, a formare il triste capitolo della cultura italiana dimenticata. Eppure il pensiero di questo studioso fu allora seriamente preso in considerazione da Emile Durkheim, da Eduard Bernstein, da Luigi Einaudi, da Guglielmo Ferrero, da Robert Michels, da Arturo Labriola e, nell'immediato secondo dopoguerra, da Sergio Panunzio, Ezio Bertolino, Giacomo Perticone, Guido De Ruggiero, Gaetano Salvemini. E ancora oggi una riflessione attenta sulla sua singolare produzione teorica suggerisce spunti notevoli di meditazione non solo sul complesso percorso del revisionismo italiano ed europeo, ma anche, in generale, sulla possibilità di intendere in modo meno dottrinario e più spregiudicato la concezione e l'attuazione del socialismo.
Il significato complessivo dell'opera di Merlino infatti, almeno per gli anni successivi al 1896-97, è sintetizzabile nel suo tentativo volto a operare un profondo processo di 'iaicizzazione e di 'modernizzazione dell'ideale socialista, al fine di liberarlo dalle forti incrostazioni mitologiche dovute all'egemonica ipoteca marxista. Pensare e attuare il "socialismo senza Marx", come propone il titolo di una raccolta dei suoi scritti principali (6), è l'obiettivo principale del socialista napoletano: portare il socialismo a pensarsi senza ortodossia. E' forse questo un altro dei motivi del silenzio calato su di lui perché la cultura marxista, egemonica fino a tempi recenti, non ha avuto certo interesse a rivisitarlo, date le sue devastanti e profetiche critiche ai principali capisaldi della teoria di Marx, da lui considerata causa sicura di un inevitabile regime politico totalitario (7).
Abbiamo detto critica e non revisione del marxismo perché Merlino non può essere

collocato entro l'ambito classico del revisionismo, dal momento che non si considerò e non fu veramente mai un revisionista ma, appunto, un critico di Marx (8) Merlino infatti negò al marxismo la pretesa di essere e di esprimere tutto il socialismo, dimostrando che questa corrente non era in fondo che una scuola, quella autoritario-collettivistica. Di qui lo scandalo della sua posizione politico-culturale che andava molto più in là di quelle di tutti i revisionisti (compreso Bernstein), che continuavano a considerare Marx come un irrinunciabile termine di riferimento o di confronto (9). E di qui anche la censoria e diffamatoria campagna antimerliniana condotta da Leonida Bissolati su istigazione di Antonio Labriola, allora indiscusso custode dell'ortodossia marxista più rigida, campagna che finì con l'impedire la diffusione di un salutare spirito critico tra le file del Partito socialista italiano (10).

Non è qui il caso di ricostruire dettagliatamente l'azione svolta da Merlino durante questi anni e in modo particolare durante il 1899 quando, con la sua 'Rivista critica del socialismo, «condotta con grande finezza intellettuale e profonda cognizione di causa» (11), «svolse un ruolo informativo di eccezionale interesse» (12) per tutto il movimento revisionistico europeo grazie alla collaborazione al periodico dei maggiori e più qualificati esponenti del pensiero socialista di allora, da Eduard Bernstein a Georges Sorel, da Antonio Graziadei a Enrico Leone, da Arturo Labriola a Ivanoe Bonomi (13) In questo contesto, per cogliere il significato storico dello scontro fra critici e ortodossi, è sufficiente spiegare i motivi del fallimento di questa battaglia che vanno rinvenuti nel fatto che Merlino sferrò l'attacco al marxismo soprattutto su due direttrici: l'una riguardante l'indirizzo pratico da dare alla politica socialista, e l'altra concernente le questioni di economia politica, e in ispecie il problema della teoria del valore-lavoro.

I due aspetti erano strettamente intrecciati: criticando la teoria del valore, Merlino intendeva intatti dimostrare che una politica socialista veramente riformista avrebbe dovuto escludere "a priori" l'obiettivo di una società completamente collettivizzata. In altri termini, una volta dimostrata l'oggettiva impossibilità di abolire, anche in una futura società socialista, la formazione del valore, ne sarebbe dovuta conseguire una concezione coerentemente riformista capace di porre la realizzazione del socialismo non più come statalizzazione integrale dell'economia, ma come socializzazione delle rendite e dei profitti scaturiti da un regime di libero scambio. Di qui, inevitabilmente, il rifiuto totale non solo di una rigida politica rivoluzionaria e classista, ma anche della politica allora praticata dal P. S. I. che tendeva, attraverso uno schema tipicamente dialettico, a mantenere la riserva di un programma massimo (collettivizzazione completa dell'economia) attraverso la pratica di un programma minimo (lotta per libertà di sciopero, suffragio universale, libertà di stampa, di associazione e di riunione) (14).

Naturalmente la proposta di Merlino non poteva essere recepita allora, perché, in effetti, egli chiedeva l'abbandono di una identità storica ancora tutta centrata su una tradizione politica e ideologica sostanzialmente marxista. La sua critica, attaccando frontalmente la teoria del valore-lavoro, metteva infatti in discussione tutto l'impianto scientifico marxiano dal momento che questa teoria era ed è, come è stato scritto giustamente, «il postulato base» di tutto il "Capitale" (15). Inoltre non era allora neppure possibile avviare, allargandolo anche nei suoi risvolti politici, un grande dibattito sulle questioni di economia politica per la scarsa, per non dire nulla, preparazione scientifica che su questi problemi aveva la stragrande maggioranza dei

socialisti italiani. Tranne Antonio Graziadei, Enrico Leone, Arturo Labriola e qualche altro, erano pochissimi a quel tempo i conoscitori del pensiero economico di Marx. Il marxismo italiano era un marxismo fondamentalmente filosofico (16); si pensi ad esempio al suo maggior esponente, Antonio Labriola, fedele interprete del materialismo storico ma digiuno di economia politica, specie attorno alla questione centrale della teoria del valore-lavoro. Labriola, come attesta ripetutamente Sorel nel suo carteggio con Croce, non era in grado di affrontare i temi del revisionismo sul versante dell'economia politica (17). Pertanto, di fronte alla concezione rigorosamente dialettica e profondamente antiempiristica del filosofo napoletano (18), che poneva il socialismo come una necessità storica ed esprimeva perciò meglio di qualsiasi altro l'ideologia e la mentalità dei socialisti italiani, quella di Merlino, centrata invece su una sorta di pragmatismo relativistico, non poteva avere certo fortuna.

IL SOCIALISMO COME VALORE E COME DOTTRINA.

Questo pragmatismo relativistico si fondava sulla fondamentale distinzione fra essenza del socialismo e sistemi socialisti. L'intento di Merlino era quello di arrivare a un concetto «del socialismo in sé, di un socialismo che sta indipendentemente dai sistemi socialisti proposti per attuarlo» (19). A suo giudizio, nel socialismo bisogna distinguere due aspetti: «l'aspirazione generale all'uguaglianza delle condizioni, alla sistemazione dei rapporti sociali che è la parte fondamentale e [...] indistruttibile e il corpo di dottrine economiche, politiche, filosofiche in cui quell'aspirazione si viene concretando». In altri termini, «il vero socialismo sta indipendentemente dalle teorie che si mettono in campo per giustificarlo. E quando queste cadono, esso non cade, ma si eleva e si rafforza, contraendo nuove alleanze e procacciandosi nuovi sostegni» (20). «Il socialismo è soprattutto una grande aspirazione popolare» (21).
Non occorre sottolineare come questa fondamentale distinzione fra essenza del socialismo e sistemi socialisti presenti delle evidenti analogie con la classica distinzione humiano-weberiana fra giudizi di fatto e giudizi di valore, nel senso che l'essenza può essere vista come un giudizio di valore, mentre i sistemi possono essere considerati una sorta di giudizi di fatto in quanto mezzi sempre verificabili e rivedibili. A questo proposito, sono innumerevoli le affermazioni di Merlino circa la «contingenza» e la «caducità» dei sistemi e la loro del tutto naturale obsolescenza. Lo scopo di Merlino, in effetti, è quello di svincolare l'essenza dai sistemi per fare chiarezza epistemologica attorno al rapporto tra etica e scienza. Lapidaria e inequivocabile è infatti l'affermazione secondo cui «la questione è morale e giuridica, non economica. Credere di derivare la necessità storica del socialismo da una dottrina economica, dall'analisi dei fattori, della produzione del valore, è stato l'errore nel quale [...] Marx ha trascinato i socialisti di tutte le scuole» (22). Né queste né altre dottrine economiche e politiche possono quindi dimostrare la necessità e l'obiettività del socialismo che trascende l'ambito di una sua definizione formale per coagularsi invece in una aspirazione generale verso la libertà e l'uguaglianza.
Si può notare subito come la distinzione fra essenza e sistemi socialisti, che serve a far chiarezza epistemologica attorno ai rapporti tra etica e scienza, gli derivi in qualche

misura, dalla precedente formazione anarchica. L'essenza infatti potrebbe essere interpretata, secondo l'accezione mannheimiana, anche come una sorta di 'tensione utopica, una specie di 'programma metafisico di ricerca, diversamente dai sistemi che hanno invece il compito di mediare con il reale. La prima costituisce l'ideale, la meta mai completamente raggiungibile della libertà e dell'uguaglianza, e perciò forma l'insieme dei motivi che stanno alla base dell'«aspirazione popolare» del socialismo, i secondi invece costituiscono la traduzione teorico-pratica di questi valori e di questi motivi nel divenire della storia e come tali fanno da tramite dinamico fra la deduzione mutevole e relativa del presente e gli obiettivi universali del futuro. Con questa distinzione Merlino sottrae il socialismo, cioè il giudizio di valore, da ogni caducità storica, non perché lo pone solo su un piano puramente etico e morale, ma perché proietta i suoi scopi, cioè i suoi valori ultimi, oltre la contingenza storica.
Da quanto abbiamo detto fin qui si capisce perché egli arrivi alla conclusione che nessun sistema può completamente e definitivamente inverare il socialismo: la ragione sta in ciò, che non si può rendere 'prigioniero il giudizio di valore in un giudizio di fatto. Non solo. Merlino arriva alla conclusione che ci sono dei sistemi socialisti che possono uccidere il socialismo: «l'errore [...] è appunto quello di scambiare la sostanza del socialismo per le forme e le modalità di esso. Errore gravissimo e dannosissimo perché (si noti bene) le forme del socialismo possono essere adoperate per distruggerne l'essenza» (23).

LA SCUOLA DELL'ESPERIENZA.

La distinzione epistemologica fra sistemi socialisti ed essenza del socialismo, tra forme e contenuto, apre così il problema scientifico del rapporto fra mezzi e fini. L'anologia, infatti, fra essenza o fini del socialismo e sistemi o mezzi di esso, appare evidente. Qui si può notare la distanza che separa il pensiero di Merlino da quello anarchico perché mentre quest'ultimo intorno a tale problema assume un atteggiamento molto rigido, attribuendo un'importanza essenziale alla coerenza interna che deve attraversare l'intero progetto della trasformazione sociale, quello si apre maggiormente alle possibilità offerte dal processo storico. L'anarchismo ritiene che solo il fine abbia, per così dire, diritto a condizionare il mezzo, mentre Merlino al contrario crede molto più 'mondanamente e duttilmente che vi possano essere mezzi che, pur non avendo un'immediata valenza socialista, siano nondimeno da utilizzare e da sperimentare. Di qui il distacco dall'anarchismo e di qui, consequenzialmente, il suo riformismo.
In tutti i casi la complessa tematica che scaturisce dalla grande distinzione da lui fatta fra giudizi di fatto e giudizi di valore, fra scienza ed etica, ci impone a questo punto una forte correzione interpretativa rispetto alla consuetudine storiografica secondo la quale Merlino sarebbe immerso nell'orizzonte culturale positivista e che in esso risiederebbero le ragioni del suo 'revisionismo (che vero revisionismo abbiamo visto in realtà non essere) Rispetto a Merlino è lecito parlare di positivismo se ci si riferisce esclusivamente alla capacità di far propria la grande 'iezione positivista, vale a dire la semplice e fondamentale norma secondo cui la validità scientifica di una teoria deve essere data dalla verifica e dalle prove dei fatti. Questa concezione, invero, non esprime

compitamente la teoria positivistica, la quale pretende poi a partire dall'analisi dei fatti di 'inchiodare o, se si vuole, di dedurre definitivamente la teoria stessa (24).
Merlino, al contrario, nemico di ogni assolutismo e di ogni dogmatismo, fosse pure quello socialista (25), crede nella necessità di concepire la realizzazione di questo ideale come «un aggiustamento continuo delle relazioni sociali» (26) attraverso l'osservazione dei bisogni e delle tendenze della società (27) nella direzione della giustizia; egli, in sostanza, sottolinea la necessità di imboccare «la via dell'esperienza, dei tentativi e delle correzioni continue» (28) Via, a suo giudizio, tanto più necessaria dal momento che il socialismo pretende addirittura di risolvere definitivamente la convivenza umana, armonizzando «la volontà e gli interessi di milioni di uomini» Di qui l'assoluta necessità di distinguere al suo interno il metodo positivo e sperimentale «dal metodo dottrinario e dialettico» (29), perché mentre il primo considera il socialismo «la maggiore e la più difficile delle invenzioni» (30), un'invenzione, per giunta, ancora tutta da dimostrare, il secondo, ponendolo come un'oggettiva necessità storica, lo da già per scontato e dimostrato. Con questa metodologia, che ricorda come abbiamo avuto modo di rilevare a proposito di Berneri, l'approccio popperiano qui definibile come «strategia gradualistica delle riforme che procede rispettando il comando metodologico "trial and error" (31), Merlino si poneva completamente al di fuori non solo dell'universo mentale e culturale della dialettica hegeliana ma anche, in parte, dello stesso universo positivista.

PLURALISMO SOCIALE E PLURALISMO POLITICO.

Liberata, per così dire, la sostanza del socialismo dalle sue forme, ne deriva, del tutto logicamente, la teorizzazione di una 'spregiudicatezza nell'uso dei mezzi, nel senso che devono essere utilizzati quelli che di volta in volta appaiono più atti in quel momento storico a far avanzare complessivamente il moto emancipatore. Di qui nasce quello che è stato comunemente definito l'eclettismo merliniano, e che invece deve essere considerato un pluralismo organizzatore che vuole rispondere adeguatamente alla molteplicità dei fattori che concorrono alla formazione della realtà interpretata ora non più in chiave dicotomica (proletariato "versus" borghesia) bensì in chiave relativistica. Vi è quindi un'intima correlazione fra il relativismo dell'analisi e il pluralismo del progetto, nel senso che solo una varietà di mezzi coevi e in concorrenza fra loro può far fronte alla reale complessità della società dovuta al continuo mutamento storico. Si spiegano così l'abbandono definitivo dell'idea della lotta di classe come motore del socialismo (un'idea che del resto neppure come anarchico egli aveva mai accettato fino in fondo) e soprattutto della lotta rivoluzionaria entrambe considerate mezzi riduttivi e perciò incapaci di far fronte alla complessità sociale. Il problema, a suo avviso, è più ampio di quello che «proviene dalla semplice contemplazione dei rapporti tra capitale e lavoro perché la lotta che ferve nel seno della società attuale non è fra due classi l'una contro l'altra, bensì fra gruppi diversi che si confondono nella mischia e si rifanno e si ricompongono modificati, per fondersi insieme nell'avvenimento del socialismo» (32). Questa consapevolezza della complessità storico-sociale, alla cui base stava, lo ripetiamo, una radicale concezione relativistica, deriva naturalmente dalla critica totale al materialismo storico e al conseguente determinismo economico considerati in blocco

«un'idea troppo ristretta della storia in generale e del socialismo in particolare» (33). Troppo ristretta in quanto i fattori sociali non sono subordinati l'uno all'altro, ma interdipendenti. Il loro intreccio non ha soluzioni di continuità, perciò non ha senso pretendere di ricavare un paradigma gerarchico. Se la costituzione economica influisce sull'ordinamento politico, sull'indirizzo del pensiero e sulle credenze religiose d'un popolo, questi fattori a loro volta reagiscono sulla costituzione economica (34). Per cui spiegare tutta l'evoluzione storica con l'unica chiave della trasformazione economica del modo di produzione è «poco meno che assurdo» (35).
Nel pensiero di Merlino materialismo storico e concezione deterministica della lotta di classe e dell'avvento del socialismo formano così un tutt'uno. In questo senso egli faceva piazza pulita del catastrofismo marxista fondato sull'idea della progressiva, inarrestabile proletarizzazione delle classi medie. A tale ipotesi il socialista napoletano opponeva il fatto che «le classi hanno, tutte e ciascuna, interessi comuni e convergenti. Le differenze tra esse si vanno attenuando. Le classi si avvicinano. Crescono le classi intermedie» (36). Con questa intuizione, che si dimostrerà storicamente molto più giusta, Merlino finiva con l'allargare la sua analisi a fattori non solo economici, ma anche politici, sociali, psicologici, culturali, riprendendo in tal modo, per un altro verso, il suo precedente anarchismo secondo cui i rapporti fra le classi possono essere compresi solo analizzando la differenziazione gerarchica che attraversa la società: questa, infatti, si dà come «un complesso di gerarchie». «Le diverse gerarchie economica, politica, amministrativa, militare si fondono in una sola, formano ciò che noi chiamiamo la divisione generale della società in classi o condizioni o ceti interiori e superiori» (37). Ne risulta così che «gli schiavi degli uni sono i padroni degli altri [...]. Gli interiori agiscono sotto la pressione che viene dall'alto, premendo a loro volta sui sottoposti» (38).
Nel riprendere un caposaldo fondamentale dell'analisi anarchica delle classi, Merlino si distanziava in modo netto dal marxismo ma, contemporaneamente, anche dallo stesso anarchismo. Dal marxismo perché la missione redentrice affidata alla classe operaia da Marx, da lui definito un «hegeliano impenitente» (39), gli sembrava «una fisima filosofica come tutte le altre missioni attribuite a popoli, a epoche, a classi o a individui» (40); dall'anarchismo, perché la constatazione della reciproca dipendenza e coadattamento fra le classi lo portava a considerare innaturale un conflitto tendenzialmente rivoluzionario. Egli riteneva tale conflitto comunque già superato dalla complessità del processo storico, e questa considerazione lo portava ad abbracciare sempre di più una visione evoluzionistica della trasformazione sociale. In effetti la concezione relativistica della società, imponendo una risposta pluralistica della trasformazione sociale, una risposta cioè contemplante la compresenza di più mezzi, si traduceva in modo del tutto conseguente in una valenza politica di chiaro stampo riformistico. Con quale logica si sarebbe dovuta infatti accettare la via rivoluzionaria quando questa, per definizione, escludeva "a priori" tutte le altre?
Con questo ragionamento Merlino arriverà alla convinzione che pluralismo e rivoluzione sono fra loro incompatibili; anzi, che la rivoluzione «per la sua stessa forma violenta è di ostacolo al progresso [] essa cova in sé i germi della reazione [perché] l'umanità progredisce non in grazia delle rivoluzioni o delle controrivoluzioni, ma malgrado esse» (41)

IL 'RIFORMISMO RIVOLUZIONARIO'

Tuttavia ciò non imprigionava Merlino in un riformismo angusto. Proprio questa spregiudicatezza nella scelta dei mezzi derivata, come abbiamo visto, dalla distinzione fra essenza e sistemi socialisti, lo portava ad essere eretico anche nel campo riformista. Per lui il riformismo doveva sempre essere attraversato da uno spirito o, se si vuole, da una inquietudine 'rivoluzionaria, nel senso che anche il valore delle riforme minime, che pure andavano considerate come «l'essenza stessa del socialismo, la rivelazione dei nuovi principi di giustizia chiamati a regolare i rapporti sociali» (42), non si doveva desumere dai risultati immediati, ma «dall'importanza del principio che in ciascuna di esse si contiene. "Omnes vulnerant, ultima necat". Tutte feriscono, l'ultima uccide» (43). Di qui, per certi versi, la sua paradossale autodefinizione: «se dovessi denominarmi e classificarmi, mi direi riformista rivoluzionario: riformista perché ritengo che bisogna battere la via delle riforme trasformatrici dell'attuale ordinamento sociale, rivoluzionario perché ritengo che la lotta per le riforme deve essere combattuta non da un gruppetto parlamentare, ma direttamente dalle classi popolari, e con tutti i mezzi, nessuno escluso» (44).
Era insomma, quello di Merlino, il tentativo di mettere insieme, in un sofferto e contraddittorio intreccio, il precedente lascito libertario con una concezione più realistica della lotta sociale. Da una parte il riconoscimento che il socialismo non si doveva più pensare come il contrario o il "totalmente altro" della società liberal-borghese perché esso avrebbe dovuto essere invece «morfologicamente lo sviluppo e il perfezionamento dell'attuale» (45); dall'altra, la consapevolezza che se l'azione riformatrice non fosse stata gestita e condotta 'dal basso, le classi popolari non avrebbero mai potuto veramente emanciparsi, per cui si sarebbe vanificata la stessa sincera spinta al rinnovamento che il riformismo autentico auspicava e perseguiva.
Se non che, il tentativo di favorire la volontà rinnovatrice proveniente dalle classi inferiori, orientandola verso un'azione riformista, portava inevitabilmente Merlino alla convinzione che solo coniugando il socialismo con la democrazia ciò fosse realizzabile. Il logico approdo di tale convinzione era però il definitivo riconoscimento della democrazia liberale quale limite insuperabile di soluzione politica della convivenza sociale e, comunque, quale 'male minore rispetto a qualsiasi altra soluzione. Logico approdo anche e soprattutto perché, a questo punto, la scelta riformista traeva alimento dalla convinzione che in tutti i casi mai si sarebbe potuto arrivare a una libertà e a un'uguaglianza integrali. La rottura con l'anarchismo era quindi netta e incontrovertibile.
Qui però si può osservare, ancora una volta, come Merlino usi, in questo distacco, gran parte delle armi teoriche dello stesso pensiero libertario. In effetti era stato l'anarchismo che, criticando il potere in quanto tale, aveva sempre sostenuto l'autonomia della politica rispetto alle strutture socio-economiche. Ora la classica polemica anarchica contro il marxismo veniva rivolta da Merlino contro entrambi in quanto ritenuti praticamente confluenti. Contro il marxismo perché questo, ritenendo il socialismo ultimo e inevitabile prodotto della storia, pensava che nella società senza classi si sarebbe conseguito un oggettivo superamento della questione politica; contro l'anarchismo perché esso, pur riconoscendo l'autonomia della politica, finiva col credere

ad una soluzione oggettiva e definitiva della convivenza umana in quanto espressione spontanea della libera volontà degli individui. Entrambi, così, ritenevano di poter superare un ordinamento politico potestativo e permanente, contrariamente alla sua opinione che riteneva invece questo ordinamento una componente ineliminabile della vita sociale.
Nell'approdo definitivo alla democrazia liberale - un approdo comunque che troverà solo nel periodo compreso tra il 1919 e il 1925 una definitiva e chiara sistemazione concettuale (46) - Merlino sigillava il distacco dall'anarchismo, dando finalmente pieno corso al suo «socialismo giuridico» già pensato e coltivato negli anni precedenti (47) Questo, infatti, mentre esprimeva per un verso l'idea libertaria d'una società fondata su una costruzione volontaria, liberamente e 'artificialmente perseguita quale meta non di una necessità storica bensì di un consapevole volontarismo etico, evidenziava dall'altro, nello stesso tempo, pure i limiti che a quel punto Merlino assegnava a questa volontaria consapevolezza. Il socialismo giuridico era, in altri termini, il pieno riconoscimento della necessità di un insieme di norme a cui le libere volontà degli individui avrebbero dovuto sottomettersi (48). E in ciò stava veramente il distacco più marcato dalla precedente concezione anarchica (49). Infatti, poiché «il coadattamento è la legge suprema della società» (50), diventa del tutto necessaria la formazione di «una volontà collettiva distinta dalla volontà dei singoli» (51); pertanto non si tratta più «di distruggere puramente e semplicemente l'organizzazione intera dello Stato» (52), ma accrescere «la guarentigia contro l'arbitrio governativo» (53) al fine di arrivare a una democrazia che lasci «il minor arbitrio possibile agli amministratori» (54). Era questa, come si vede, una visione molto libertaria della democrazia, ma pur sempre una concezione contemplante la presenza irriducibile del potere. All'idea di una società sciolta completamente dall'imperativo della legge, veniva sostituito un regime sociale che contemplava la valenza coercitiva della norma.

IL SOCIALISMO LIBERALE.

La coniugazione di Merlino fra socialismo e democrazia liberale fa risaltare la sua convinzione circa la mancanza di una scienza della politica nel socialismo (55), fosse esso di scuola anarchica o marxista, e rende contemporaneamente evidente l'obiettivo principale del suo disegno ricostruttivo, vale a dire quello di trovare una sintesi armonica fra l'istanza societaria e l'istanza individualista. Egli era spinto così da due divergenti punti di vista perché mentre nella sua precedente concezione anarchica vi era un'armonica coincidenza tra la sfera individuale e quella sociale, ora in quella socialista liberale tale coincidenza non si poteva più realizzare completamente, dal momento che essa riteneva impossibile superare completamente la disuguaglianza sociale, cioè quella «soglia fisiologica» costituita da differenze «sia pur moderate» (56).
Da una parte, dunque, il socialismo liberale merliniano si fonda sul riconoscimento di una disuguaglianza fra gli uomini quale soglia fisiologica socialmente insopprimibile come le ineguaglianze «di situazioni, di capacità e di bisogni [che] sono indistruttibili e sono destinati a verificarsi in qualunque organizzazione economica» (57), dall'altra esso trae impulso dalla volontà di coniugare le esigenze del singolo con quelle della

collettività, convergenza, però resa oggettivamente problematica da quella stessa soglia. Merlino era in tal modo combattuto fra una concezione liberale (preminenza dei diritti individuali rispetto a un'oggettiva, insuperabile disuguaglianza sociale) e una concezione libertaria della società (tentativo di convergenza armonica tra uguaglianza sociale e libertà del singolo). Lo dimostra la complessa, e a volte anche complicata, ricerca di una mediazione fra queste due tendenze che si può riassumere nel suo tentativo volto a recuperare, aggiornandola, la grande idea proudhoniana della giustizia (58). Secondo Merlino, infatti, il socialismo «si riduce a una nuova e più perfetta idea di giustizia» (59), «che si viene operando nelle relazioni sociali e soprattutto nelle idee e nei sentimenti degli uomini» (60). Questa e altre espressioni analoghe rivelano un suo preciso intento: soddisfare i diritti individuali e quelli sociali, considerandoli però non completamente identificabili, anche se si affermava la loro stretta interdipendenza. Di qui un'idea di giustizia fondata su «un doppio ordine di rapporti, i rapporti di reciprocanza e quelli di solidarietà [che si distinguono] corrispondentemente in giustizia retributiva e giustizia distributiva» (61).

Con questa doppia articolazione del funzionamento della giustizia, la giustizia retributiva attinente alla sfera liberale dei diritti individuali e quella distributiva riguardante la sfera socialista dei diritti della collettività, Merlino sviluppa il suo tentativo di mediazione che sta a metà strada fra socialismo libertario e socialismo liberale. Con la giustizia retributiva, volta a realizzare la «proporzione fra merito e ricompensa» (62), egli vuole garantire i diritti dell'individuo; con la giustizia distributiva fondala sul rapporto fra «bisogni (sociali) e mezzi (produttivi)» (63) intende non prescindere da quelli della società, anche se la propensione merliniana è più inclinata, per certi aspetti, verso la tendenza socialista dato l'evidente proposito di arrivare a considerare la giustizia retributiva «come mezzo della distributiva» (64). L'inclinazione tuttavia è debolissima perché l'equilibrio di Merlino riaffiora prepotente laddove afferma che, «partendo dalla giustizia retributiva, siamo giunti alla giustizia distributiva, questa ci dà l'obbligo del lavoro, la proporzionalità della ricompensa all'opera. La giustizia distributiva esige che il lavoro sia moderato, proporzionato alle forze dell'individuo e socialmente utile [...]. Reciprocanza e solidarietà [...] non si contraddicono, ma si completano a vicenda» (65).

Il tentativo di una sintesi ricostruttiva centrata sulla convergenza fra diritti del singolo e diritti della collettività riassume, in tal modo, alcune direttive fondamentali della riflessione merliniana. Questa duplice idea di giustizia, infatti, è il prolungamento o, se si vuole, la logica espressione del suo «socialismo giuridico» a sua volta espressione di un'interpretazione 'riduttiva del volontarismo etico, perché, come egli afferma, «ciò che è giusto obbliga» (66). Inoltre è proprio il concetto di giustizia che evidenzia il significato del suo socialismo e la metodologia della sua attuazione. Il socialismo di Merlino non si dà per negazione critica, come per il marxismo (socialismo uguale negazione del capitalismo), ma per proposizioni positive perché la giustizia quale sintesi di libertà individuale e di uguaglianza sociale non è qualcosa di immanente al processo storico, ma una consapevole, volontaria costruzione umana. E, proprio perché umana, essa è costituzionalmente relativa e quindi costretta a reggersi su quelle continue «correzioni» e su quei continui «aggiustamenti» che costituiscono, come abbiamo visto, l'intelaiatura della sua metodologia pluralistica (67).

IL VALORE E IL MERCATO.

Siamo arrivati così a toccare il punto centrale, il significato politico più profondo della speculazione merliniana. Essa si fonda contemporaneamente su una precisa negazione e su un'indefinita pluralità di affermazioni. La negazione è relativa a quel sistema socialista che ponendosi in modo assolutizzante esclude "a priori" tutti gli altri: il collettivismo centralizzatore fondato sulla statalizzazione dell'economia e sul piano unico di produzione e di scambio. L'indefinita pluralità delle affermazioni si riferisce alla molteplicità di tutti quei sistemi socialisti che ammettono, per definizione, la compresenza di altri. Fra la negazione del collettivismo statalistico e l'indefinita pluralità delle affermazioni vi è un inscindibile nesso logico dato dalla questione centrale del valore. E' rispetto a questo irriducibile problema che si misura non solo la validità dei sistemi socialisti, ma anche il loro significato logico. Il concetto di valore è, in altri termini, il crinale che divide, a giudizio di Merlino, il socialismo utopistico o reazionario-regressivo dal socialismo realistico o libertario-progressivo.
La questione per lui si pone in questi termini: poiché la legge del valore è dovuta a più cause, alcune delle quali strutturali e insopprimibili, essa risulta «indistruttibile e incoercibile» (68) qualunque sia la società storica considerata. Ne deriva pertanto che quel progetto politico che pretendesse di abolirla definitivamente - come è proprio il caso del collettivismo statalizzatore di impianto marxista - si troverebbe poi in realtà non tanto ad averla veramente abolita o superata, ma semplicemente esorcizzata o rimossa. Anche in una società collettivista infatti essa funzionerebbe ugualmente, solo che funzionerebbe in modo perverso. E questa perversione sarebbe causata proprio da ciò che era stato concepito per sostituirla: la pianificazione burocratica. L'inevitabile burocrazia che nasce in ogni società collettivistica non è altro, dunque, che l'espressione perversa del funzionamento della legge del valore. La pianificazione sostituendosi al mercato - luogo della formazione naturale del valore - opera come una trascendente legge del valore stesso, legge che in questo caso tutto vede e tutto provvede. Si forma così una spaventosa, inevitabile burocrazia, «l'immenso potere di un'amministrazione unica» (69).
Merlino individua dunque con questa analisi la matrice del totalitarismo comunista, la cui base economica è data dal collettivismo burocratico. Evidenti sono a questo punto le implicazioni politiche ad esso inerenti. Innanzitutto, la fusione tra potere politico e potere economico in un unico centro decisionale, secondo la forma tipica del modo di produzione asiatico. Nella futura società collettivista lo Stato, «oggi creatura della Proprietà, servo di quelli che possiedono qualcosa, sarà domani Proprietà e Stato nello stesso tempo [...] sarà l'Universale Capitalista» (70). Il futuro regime collettivista risulta così assommare, nella descrizione merliniana, i mali del capitalismo e quelli della burocrazia: il comunismo marxista sarà «lo "status quo" toltone il capitalista e aggiuntovi la burocrazia» (71), cioè una «tirannide cento volte peggiore della tirannide capitalistica» (72). E attraverso essa, l'inevitabile formazione di una nuova classe dominante privilegiata: «i caporioni della classe operaia organizzata s'impadroniranno del potere e se lo terranno. Organizzeranno il lavoro, i pubblici servizi, un'amministrazione e una burocrazia - anche troppa! - e sapranno introdurre, per mezzo

di imposte o altro, nella distribuzione dei prodotti del lavoro, distinzioni e ineguaglianze corrispondenti a quelle che passeranno tra le loro rispettive funzioni e quelle degli umili lavoranti manuali» (73).
Per non imboccare la strada che conduce al potere totalitario, occorre quindi esplicitare fino in fondo l'insopprimibilità del valore, cercandone la legge generale: solo così il socialismo passerà veramente dalla fase utopistica alla fase scientifica. «Questo concetto generale del valore è tanto più necessario da stabilire, che esso soltanto ci può dare la chiave del nuovo ordinamento sociale» (74). La ricerca di questa legge però non può che portare al riconoscimento franco e definitivo della condizione fondamentale per la formazione autentica del valore: il mercato (75). Il mercato nella società socialista sintetizzerà due istanze fondamentali, quella dell'individuo e quella della società, costituendo il valore secondo «due variabili, costo e utilità» (76). Così Merlino, con il concetto di costo, recupera la valenza socialista della teoria del valore-lavoro, riconoscendone un certo fondamento 'oggettivo; con il concetto di utilità riporta l'istanza individualistica all'interno del calcolo edonistico della scuola austriaca. In tal modo si dovrebbe arrivare alla formazione del valore come a «un rapporto di equivalenza tra le cose» (77), cioè a un rapporto libero ed egualitario fra i produttori e i consumatori. «Il socialismo sta nell'equità dei rapporti, nell'abolizione dell'usura, dei monopoli, delle speculazioni, delle frodi, [ma] non nell'interdizione di ogni concorrenza» (78).
Merlino, dunque, è il primo socialista dopo Proudhon a coniugare in modo politicamente consapevole il socialismo con il mercato. Il problema principale è infatti quello di esplicitare il significato liberatorio della legge del valore, eliminando tutte le forme parassitarie e tutte le ingiustizie sociali che ostacolano la sua libera ed egualitaria formazione. Insomma, il socialismo non è la soppressione, ma la perfezione di questa legge (79). Incolmabile è dunque l'abisso che lo separa da Marx.
In definitiva per Merlino attraverso un'organizzazione sociale, politica ed economica varia e complessa si può arrivare a una socializzazione sostanziale della produzione, dello scambio e del consumo. Essa non consisterà «nel fatto materiale che tutte le fabbriche, le terre, le macchine, i magazzini, saranno ridotti sotto un'unica amministrazione [...], ma avverrà mediante l'eliminazione dei monopoli, delle rendite, dei profitti sul capitale, con la sistemazione giuridica dei rapporti economici (una profonda rivoluzione del diritto) e con l'organizzazione del credito dei mezzi di produzione, mezzi praticamente alla portata di tutti i lavoratori. Si dovrà cioè dare libertà di scelta del lavoro ai produttori e di consumo ai consumatori» (80).
Con questo sistema è possibile giungere a una sostanziale, anche se non assoluta, uguaglianza sociale mantenendo ferme le libertà individuali. Così il socialismo si realizza non come il rovesciamento, ma come il superamento storico del liberalismo, come il difficile ma anche naturale incontro fra il dinamismo di una libera società economica e le istanze etiche della giustizia sociale.

NOTE AL CAPITOLO VENTITREESIMO.

N. 1. I. Granata, Il socialismo italiano nella storiografia del secondo dopoguerra, Bari 1981, p. 64. Su Merlino conf: A. Venturini, Saverio Merlino. Profilo biobibliografico, in F.

S. Merlino, Il socialismo senza Marx. Studi e polemiche per una revisione della dottrina socialista (1897-1930), a cura di Aldo Venturini, introduzione di Vittorio Frosini, Bologna 1974, p.p. 5-24; P. C. Masini, Storia degli anarchici italiani. Da Bakunin a Malatesta, Milano 1969, ad nomen; M. Nettlau, Francesco Saverio Merlino, Montevideo 1930; N. Tranfaglia, Saggio introduttivo a F. S. Merlino, L'Italia qual è. Politica e Magistratura dal 1860 ad oggi in Italia. Fascismo e democrazia, Milano 1974, p.p. 11-36; G. Berti, Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930), Milano 1993.

N. 2. G. Sorel, Le confessioni. Come divenni sindacalista, Roma 1910, p. 12. Per l'influenza determinante di Merlino su Sorel conf. Furiozzi, Sorel e l'Italia..., p.p. 50-53; De Paola, Georges Sorel, dalla metafisica al mito..., p. 680. Concorda invece solo in parte S. Onufrio, Sorel e il marxismo, Urbino 1979, p.p. 89-97.

N. 3. Melis, Sindacalisti italiani..., p.p. 19-20; G. Mammarella, Riformisti e rivoluzionari nel Partito socialista italiano 1900-1912, Padova 1968, p. 112; D. Marucco, Il sindacalismo, in Storia delle idee politiche economiche e sociali, diretta da Luigi Firpo, Torino 1972, vol. 6, p. 90.

N. 4. Merlino aveva scritto alcuni articoli apparsi sulla 'Societé Nouvelle, poi tradotti in tedesco e fatti circolare in Germania. Furono allora commentati da Bernstein sulla 'Neue Zeit'. Lo ricorderà lo stesso Merlino qualche anno dopo: F. S. Merlino, Pro e contro il socialismo. Esposizione critica dei principi e dei sistemi socialisti, Milano 1897, p. 19. Sulla genesi storica di questi articoli, dovuti a una conoscenza di prima mano della lingua tedesca e di tutta la letteratura socialista del tempo, documenta opportunamente E. Ragionieri, Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani: 1875-1895, Milano 1961, p.p. 264-266.

N. 5. Come riconoscono ormai in molti: E. Agazzi, Il giovane Croce e il marxismo, Torino 1962, p. 126; V. Frosini, Storia della critica al marxismo in Italia, Catania 1965, p.p. 21-33; Mammarella, Riformisti e rivoluzionati..., p. 112; E. Zagari, Marxismo e revisionismo. Bernstein, Sorel, Graziadei, Leone, Napoli 1975, p.p. 10-11. Fin dal 1901, comunque, Fiorentini aveva parlato di Merlino come primo revisore del marxismo in Europa, mentre qualche anno dopo Michels lo ribadiva in modo esplicito: L. Fiorentini, L'evoluzione del socialismo alla fine del secolo XX, Torino 1901, p.p. 112-134; R. Michels, Storia del marxismo in Italia. Compendio critico con annessa bibliografia, Roma 1909, p.p. 110-111.

N. 6. Merlino, Il socialismo senza Marx, cit.

N. 7. Rimando alla mia Introduzione a F. S. Merlino, L'utopia collettivista e la crisi del «socialismo scientifico», Roma 1982, p.p. 7-31, Id., Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale..., p.p. 155-178.

N. 8. Riportano giuste osservazioni a questo proposito: Frosini, Storia della critica..., p. 32; Arfé, Storia del socialismo italiano..., p.p. 86-87; Id., Il socialismo riformistico e la socialdemocrazia, in Storia delle idee politiche economiche e sociali, diretta da Luigi Firpo, Torino 1972, vol. 7, p. 778.

N. 9. Si veda, ad esempio, il volume citato di Zaoari, Marxismo e revisionismo, dove vengono prese in esame le tematiche fondamentali del revisionismo di Bernstein, Sorel, Graziadei e Leone.

N. 10. Sui metodi usati dal Labriola nella polemica con il Merlino, che illuminano con dovizia la sua figura morale, rimandiamo a A. Venturini-P. C. Masini, La crisi del

marxismo. Una polemica di fine secolo, in Appendice II a F. S. Merlino, Concezione critica del socialismo libertario, Firenze 1957, p.p. 263-286.
N. 11. Michels, Storia del marxismo..., p. 111.
N. 12. E. Santarelli, La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica, Milano 1977, p. 253.
N. 13. Santarelli, La revisione del marxismo..., p.p. 253 - 255.
N. 14. L. Cortesi, Il socialismo italiano tra riforme e rivoluzioni 1892-1921, Bari 1969, p.p. 131-132; Mammarella, Riformisti e rivoluzionari..., p. 71; L. Briguglio, Congressi socialismi e tradizione operaista 1892-1904, Padova 1972, p.p. 76-77.
N. 15. D. Settembrini, Il labirinto marxista, Milano 1975, p. 105.
N. 16. Santarelli, La revisione del marxismo..., p.p. 26, 28. Così, se è vero che le obiezioni alla teoria del valore-lavoro fatte dai revisionisti erano «passate senza adeguata risposta», come afferma Cortesi (Cortesi, Il socialismo italiano..., p. 296) è anche vero che esse erano, in un certo senso, cadute nel vuoto.
N. 17. Sorel a Croce, 23 febbraio e 27 marzo 1899 in G. Sorel, Lettere a Benedetto Croce, introduzione e cura di Salvatore Onufrio, Bari 1980, p.p. 71, 82.
N. 18. Come documenta R. Racinaro, La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo, Bari 1978, p.p. 50-63, 72-77.
N. 19. F. S. Merlino, Pro e contro il socialismo, Milano 1897, p. 311.
N. 20. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p.p. 3-5.
N. 21. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 313.
N. 22. F. S. Merlino, Intorno alla teoria del plusvalore e del collettivismo, 'Rivista critica del socialismo, anno 1, n. 2 (1899), p. 208. Un giudizio sostanzialmente analogo esprimerà Kelsen circa vent'anni dopo, individuando in tutta l'opera di Marx un «tragico sincretismo metodologico». Esso era dovuto al tentativo di voler superare ciò che oggettivamente non si può superare, e cioè la «distinzione fondamentale fra teoria normativa, specialmente etico-politica, e teoria basata sulla scienza causale, specialmente scientifico-naturale tra dovere ed essere, dell'inamovibile veduta secondo cui, partendo dall'essere, non si può mai desumere un dovere, partendo da un dovere non si può mai desumere un essere». H. Kelsen, Socialismo e Stato, Bari 1978, p.p. 10-12.
N. 23. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p.p. 42-43.
N. 24. Come nota giustamente Frosini, Storia della critica..., p.p. 25-26. Del resto, aveva scritto esplicitamente Merlino, «molti positivisti, allorché ragionano di socialismo, divengono metafisici»: F. S. Merlino, Un po di prefazione, «Rivista critica del socialismo», anno 1, n. 1, p. 3.
N. 25. Merlino, Un po di prefazione..., p. 1.
N. 26. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 44.
N. 27. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 10.
N. 28. F. S. Merlino, In difesa del nostro programma, «Rivista critica del socialismo», anno 1, n. 2 (1899), p. 100.
N. 29. Merlino, Un po di prefazione..., p.p. 2-3.
N. 30. Merlino, Un po di prefazione..., p. 2.
N. 31. Pellicani, I nemici della società aperta..., p. 120.
N. 32. Merlino, Pro e contro il socialismo.., p. 28.

N. 33. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 17.
N. 34. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 16.
N. 35. Merlino, Pro e contro il socialismo.., p. 14.
N. 36. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 98.
N. 37. F. S. Merlino, Formes et essence du socialisme, avec une preface de Georges Sorel, Paris 1898, p. 41.
N. 38. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p.p. 89-90.
N. 39. F. S. Merlino, La doctrine de Marx et le nouveau programme des socialdemocrates allemands, 'ia Societé Nouvelle (Bruxelles), fascicolo del settembre 1891, ora in Merlino, Concezione ..., p. 67.
N. 40. F. S. Merlino, Partito socialista o Partito operaio?, supplemento al n. 15 de 'ia Folla, 18 agosto, ora in Il socialismo senza Marx..., p. 266.
N. 41. F. S. Merlino, Il problema economico e politico del socialismo (1919-1920), a cura di Aldo Venturini, Milano 1948, p. 218.
N. 42. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 52.
N. 43. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 115.
N. 44. F. S. Merlino, Lettera ad Enrico Ferri, 'Avanti!', 16 settembre 1906.
N. 45. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 105.
N. 46. Come risulta dai saggi scritti o pubblicati nel primo dopoguerra, quali Fascismo e democrazia (1924) e Politica e magistratura dal 1860 ad oggi in Italia (1925), mentre Il problema economico e politico del socialismo, una raccolta di scritti di quegli anni, è rimasto inedito fino al 1948.
N. 47. M. Galizia, Il socialismo giuridico di Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo al socialismo (alle origini della dottrina socialista dello Stato in Italia), in Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati, Roma 1977, vol. 1, p.p. 531-634.
N. 48. E. R. Papa, Per una biografia intellettuale di F. S. Merlino. Giustizia e sociologia criminale. Dal socialismo anarchico al 'riformismo rivoluzionario (1878-1930), Milano 1982, specialmente p.p. 114-118.
N. 49. Questo fu il significato profondo della polemica fra Malatesta e Merlino protrattasi, a fasi alterne, per tutto il 1897. F. S. Merlino-E. Malatesta, Anarchismo e democrazia. Soluzione anarchica e soluzione democratica del problema della libertà in una società socialista, Roma 1949. Su questa polemica conf. M. La Torre, Malatesta e Merlino. Un dibattito su anarchismo, democrazia e questione criminale, 'Materiali per una storia della cultura giuridica, XIV (1984), p.p. 125-162; G. Landi, Malatesta e Merlino dalla Prima Internazionale alla opposizione al fascismo, 'Bollettino del Museo del Risorgimento, XXVIII (1983), p.p. 149-153.
N. 50. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 202.
N. 51. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 64.
N. 52. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 80.
N. 53. F. S. Merlino, Postilla all'articolo di G. Signorini. Per un programma concorde dei partiti popolari, 'Rivista critica del socialismo, anno 1, n. 7 (1991), p. 692.
N. 54. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 89.
N. 55. Merlino ebbe sempre una lucida consapevolezza di questa mancanza. Così, ad esempio, scriveva nel 1892: «di tutte le scienze, quella che è stata la più negletta in

questo secolo è la scienza politica, di cui alcuni giungono perfino a mettere in dubbio l'esistenza [...]. I socialisti della scuola di Marx hanno condiviso questo errore e misconosciuto le necessità intime e inevitabili del sistema politico, quand'anche non abbiano distolto completamente i loro sguardi da tale scienza, considerata come un'invenzione borghese». F. S. Merlino, I progressi della scienza politica e Herbert Spencer, 'ia Société Nouvelle (Bruxelles), fascicolo dell'agosto 1893, ora in Merlino, Concezione critica..., p. 173. Ripete questi concetti in molti altri articoli e saggi. Cosi in Pro e contro il socialismo..., p.p. 248-274 e L'utopia collettivista.., p.p. 46-55.
N. 56. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 70.
N. 57. Merlino, Pro e contro il socialismo.., p. 234.
N. 58. Rilevano debolmente questa influenza, pur ribadendo alcune inesattezze circa la non priorità della critica di Merlino al marxismo, A. Bertele-A. Cantore, Liberalismo e socialismo, Firenze 1969 p. 329.
N. 59. Merlino, Pro e contro il socialismo.., p. 110.
N. 60. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 80.
N. 61. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 140.
N. 62. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 140.
N. 63. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 141
N. 64. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 141.
N. 65. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 150.
N. 66. Merlino, Formes et essence..., p. 163.
N. 67. La tendenza a un relativismo sempre più radicale si evidenzierà maggiormente negli scritti del primo dopoguerra. Qui si vede come la concezione merliniana della giustizia diverga, a questo punto, da quella di Proudhon che aveva invece cercato, attraverso una sorta di 'immanenza antropologica dell'idea di giustizia in ogni individuo, di dare un fondamento più forte a questo concetto. Merlino, Il problema economico.... p.p. 54-63.
N. 68. Merlino, Intorno alla teoria,.., p. 113.
N. 69. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 78.
N. 70. F. S. Merlino, Il lato fossile del socialismo contemporaneo (1890) ora in F. S. Merlino, Revisione del marxismo. Lineamenti di un socialismo integrale, a cura di Aldo Venturini, Bologna 1945, p. 34.
N. 71. Merlino, Il lato fossile..., p. 38.
N. 72. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p.p. 25-26.
N. 73. Merlino, Il lato fossile..., p. 32.
N. 74. F. S. Merlino, La mia eresia, 'Rivista critica del socialismo, anno 1, n. 4 (1899), p. 331.
N. 75. Merlino, L'utopia collettivista..., p. 63.
N. 76. F. S. Merlino, Intorno alla teoria marxista del profitto, 'Rivista critica del socialismo, anno 1, n. 9 (1899).
N. 77. Merlino, Intorno alla teoria marxista..., p. 904.
N. 78. Merlino, Pro e contro il socialismo..., p. 41.
N. 79. Merlino, Intorno alla teoria marxista..., p. 905.
N. 80. Merlino, Partito socialista o Partito operaio?..., p. 310.

Capitolo ventiquattresimo.
ANDREA CAFFI TRA SOCIALISMO E ANARCHISMO.

IL CROLLO DELLA CIVILTA' LIBERALE.

La riflessione di Andrea Caffi è un esempio emblematico di una linea di confine posta a metà strada tra il socialismo libertario e l'anarchismo. Caffi non può essere considerato anarchico perché non si rifà in modo esplicito a questa tradizione ideologica; tuttavia il suo libertarismo ne è ampiamente debitore, sia sul piano metodologico-concettuale, sia sul piano etico-politico.
Il pensiero caffiano, che si svolge in gran parte entro l'arco storico che va dalla rivoluzione russa al secondo dopoguerra, utilizza varie discipline scientifiche e culturali, con l'intento di presentare un'idea complessa di socialismo. Il carattere eclettico e libero di questa riflessione - che pone non pochi problemi a una sua interpretazione internamente coerente - non soggiace ad alcuna restrizione disciplinare e dunque non può essere propriamente definito storiografico, sociologico, filosofico o antropologico. Più genericamente, esso si presenta come un insieme teoretico capace di cogliere i fondamentali mutamenti sociali, culturali e politici dell'epoca.
Caffi individua, come pochi, il tema fondamentale del suo tempo, che non consiste solo nel confronto-scontro tra le democrazie liberali e i totalitarismi, ma nel travagliatissimo passaggio dalla società tradizionale alla società di massa e nella natura anomica, inerte e poco favorevole che questa presenta rispetto alle possibilità operative di un socialismo che voglia essere umanistico e libertario.
La sua riflessione prende avvio con la svolta epocale aperta dalla rivoluzione russa verso la quale egli assume inizialmente, come quasi tutti gli intellettuali di sinistra, un atteggiamento di apertura, per non dire di simpatia. Egli tende cioè a giustificare lo sforzo rivoluzionario dei bolscevichi, inquadrandolo nelle terribili contingenze storiche cui è sottoposta la rivoluzione, aggredita da forze interne ed esterne. A questo proposito, va sottolineata la netta svalutazione caffiana dell'atto più autoritario del colpo di Stato comunista dell'Ottobre del '17, vale a dire la soppressione dell'Assemblea Costituente. Ciò, naturalmente, nella linea di un pensiero rivoluzionario che non capisce (perché non può capire) l'enorme importanza della cifra di libertà insita anche in un organismo 'borghese quale poteva essere - ma non lo era - proprio la medesima assemblea. Vero che Caffi non lesina le giuste osservazioni critiche nei confronti degli aspetti autoritari della prassi dittatoriale di Lenin e compagni, ma, in generale, il suo giudizio vuole cogliere il significato complessivamente positivo delle conquiste d'Ottobre, mettendo in sottordine il prezzo di libertà pagato per esse (1).
Per cogliere questo atteggiamento in modo ancora più pregnante sarà bene ricordare il contemporaneo giudizio caffiano verso il fascismo. Rispetto al comunismo - che persegue pur sempre un ideale di giustizia sociale -, il fascismo si presenta nella sua natura di «esaltazione spontanea o coltivata della guerra», permeato da una profonda vocazione alla violenza e alla sopraffazione e quindi per sua intrinseca natura risulta impermeabile ad ogni discorso umanistico. Caffi ironizza sulla «rivoluzione fascista» che

mescola indifferentemente imperativi nietzscheani, supremi richiami all'eroismo e sacrifici collettivi per la patria con la più prosaica lotta dei suoi protagonisti - gerarchi e gerarchetti - che nella loro quotidianità provinciale sono interessati soprattutto all'incameramento dei nuovi privilegi concessi dal regime fascista (2). Ecco perché è «impossibile equiparare il valore (storico e morale) del fascismo a quello del comunismo, considerando sia le loro manifestazioni pratiche sia le rispettive dottrine» (3).
Detto questo, Caffi accentua progressivamente la sua critica verso il regime sovietico e più in generale verso il «il fondamentale e nocivo errore del comunismo», che consiste nella decisiva, per non dire assoluta, importanza assegnata alla funzione statale nell'edificazione del socialismo (a questo proposito sono continui i richiami a Proudhon) In nessun paese al mondo lo Stato è diventato, come in Russia, «una grandioso meccanismo per la coercizione e lo sfruttamento degli individui» (4) e dunque una permanente minaccia per la realizzazione futura della libertà e dell'uguaglianza.
Nello schema di Caffi fascismo e comunismo sono dunque equivalenti nei loro risultati - producono infatti una medesima mostruosità, lo Stato totalitario - ma diversi nelle loro originarie aspirazioni e intenti, per cui si può dire senz'altro che Caffi non si discosta dalla linea interpretativa che vede nel comunismo una degenerazione del socialismo. A sua volta il socialismo è concepito quale espressione avanzata, e logicamente compiuta, degli intenti genuini della democrazia - esso è il suo reale inveramento -, dato che «tutta l'impalcatura liberal-democratico-radicale del secolo diciannovesimo, imperniata sulla perfida distinzione del 'cittadino dall'uomo, è stata l'efficacissimo mascheramento di ingordigie oligarchiche», mentre «l'ideologia delle 'civili libertà'» si è di dimostrata «il vero 'oppio per addormentare il popolo» (5). Tuttavia il crollo della tenuta liberale dell'Europa coinvolge anche il movimento operaio e socialista che di quell'assetto ne era pur sempre parte integrante (6).
Per Caffi tale crollo non è stato tanto dovuto agli effetti devastanti della 'grande guerra, quanto ai risibili rimedi messi in campo per risolvere le cause che l'avevano prodotta. Acutamente egli osserva come essi si siano compendiati nell'assoluta inutilità dei trattati di pace firmati nel 1919-20, dal momento che questi furono una semplice manipolazione diplomatica dei vincitori verso gli sconfitti, con la sola conseguenza di procrastinare la resa finale dei conti. Insomma le decisioni di Versailles hanno mostrato fino in fondo la natura profondamente contraddittoria degli Stati liberali, incapaci di uscire dalle proprie logiche di potenza (7).

DAL LIBERALISMO AL TOTALITARISMO.

In questo quadro va ripensato il compito di un socialismo libertario. Esso deve essere consapevole che l'inadeguatezza del liberalismo a fronteggiare la crescita democratica attraverso la società di massa non può comunque offuscare la consapevolezza che il regime liberale rappresenta pur sempre uno spartiacque decisivo rispetto all'avvento del mostro totalitario. Per cui la sfida è duplice: da un lato esistono i totalitarismi verso i quali la democrazia si pone come baluardo della civiltà liberale europea nata dal Rinascimento e dall'illuminismo, dall'altro però questa stessa formazione storica è interiormente afflitta da una malattia connessa al suo stato, che è quello, tipico, della

crescita sociale implicante il passaggio dalla libertà elitaria all'uguaglianza universale: lo svolgimento dal liberalismo alla democrazia, cioè dalla libertà di pochi alla libertà di tutti, sembra infatti contrassegnato da una perdita di identità da parte di quelle classi inferiori che dovrebbero esserne le principali protagoniste e beneficiane. Così la società nata dalla rivoluzione industriale, se è portatrice di maggior benessere, giustizia e libertà, per il suo stesso carattere alienato determina un diverso rapporto fra Stato, società e popolo, con la conseguenza che il processo di massificazione comporta una «coesione elementare [tendente] a sommergere la società al tempo stesso che atomizza, meccanizza, sterilizza il popolo» (8).
Il risultato generale è dunque un diffuso stato di anomia sociale, dove si perdono le caratteristiche proprie della società civile, intesa in un'accezione più ampia di quella hegeliana, in quanto viene incluso l'"ethos" popolare. In questo senso, Caffi considera nefasto il passaggio metamorfizzante da popolo a massa, anche perché tutto ciò non è a favore del socialismo, se per socialismo si intende, ovviamente, assegnare importanza preminente «all'uomo che vive in una trama di rapporti sociali spontanei, egualitari, 'civili: solo per un tale uomo, infatti, i problemi della giustizia e della felicità hanno un senso» (9). Le masse, invece, in quanto tali, sono indisponibili all'umanesimo socialista, dal momento che la loro cultura lo è solo nel senso di una omologazione al livello più basso. Riunite in «un circo, a un match, in un foot-ball, in un comizio a base di altoparlanti o in una sala di cinema, far leggere loro lo stesso slogan nella stampa o propinarglielo per radio», il risultato sarà sempre il comando e la manipolazione (10). Questa spersonalizzazione mostra chiaramente l'impossibilità di ogni forma di cultura autentica, per cui il totalitarismo, che più di tutti vive sul consenso manipolato, è intrinsecamente connesso a questa situazione sociale.
Ecco dunque un punto di grande riflessione teorica: il passaggio dalla società liberale alla società democratica tradisce, in potenza, "una deviazione interna al suo stesso percorso", dal momento che il totalitarismo nasce - non a caso - dalle possibilità collaterali del processo democratizzante aperto dalle rivoluzioni liberali e democratiche del secolo scorso. Lo scarto epocale avviene infatti con la prima guerra mondiale (cioè a dire con l'irruzione delle masse elevate a protagoniste mondiali) perché è da allora, «precisamente [dal] 1914, che le grandi democrazie moderne si avviarono verso la forma (e il contenuto) dello Stato 'totalitario, il quale consiste essenzialmente nella soppressione "totale" della società, e nella noncuranza egualmente totale per i valori di socievolezza e di civiltà» (11).
Sia esso staliniano o hitleriano, questo regime è innanzitutto l'assolutizzazione della propria esistenza, nel senso che lo «Stato totalitario significa 'Stato che è causa di sé' o ciò la cui natura non può essere concepita se non come 'esistenza» (12) Vale a dire che la sua più intima vocazione è la potenza di se stesso, definibile attraverso l'aumento del prestigio statale e dunque con «imperiali successi» (13) Per ovvia conseguenza lo Stato totalitario, proprio perché riesce a controllare perfettamente la sua vita interna, è destinato ad espandersi attraverso una continua avventura esterna: l'imperialismo è congenito al suo essere. Lo Stato totalitario si definisce sempre come anti-cultura tendente ad imporre la sottomissione di ogni facoltà intellettuale e morale ai bisogni della propaganda statolatra attraverso l'unità del comando, la negazione teorica e pratica della persona. «Nella sua struttura medesima lo Stato totalitario è una specie di

grande campo militare sempre in stato di allarme e i suoi rapporti verso i popoli finitimi si possono definire con la frase della favola "quarens quem devoret". Questa integrale militarizzazione e questo stato perpetuo di aggressività potenziale sono garantiti, riscaldati, radicati nelle coscienze con sistemi implacabili di sorveglianza poliziesca e di economia 'pianeggiata e con una pedagogia che comincia quasi dalla culla» (14).
Si vede qui come Caffi colga tre aspetti decisivi dei regimi totalitari. Anzitutto il fatto - come avevano già intuito i teorici liberal-democratici (a cominciare da Guglielmo Ferrero) - che i poteri scaturiti dalle rivoluzioni, siano esse di destra o di sinistra, difettano di legittimità 'naturale e che il loro problema principale consiste perciò nel mantenere il consenso con sistemi polizieschi (sono, non a caso, sempre in «stato di allarme»). Il secondo aspetto, perfettamente conseguente al primo, è che un sistema di potere costruito senza un consenso spontaneo è destinato ad un ruolo inevitabilmente imperialistico, dal momento che «regime totalitario significa guerra totale» (15). Il terzo corollario, infine, anch'esso discendente dagli altri due, è dato dal fatto che lo Stato, assumendo esistenza assoluta rispetto agli individui e alla società, esalta inevitabilmente il fossato, già enorme, tra etica e politica. L'imperialismo, la violenza, la sopraffazione - che trovano nel totalitarismo la loro massima espressione - diventano allo stesso tempo veicoli di deresponsabilizzazione etica: l'avventura come «motivo dominante» dell'azione esterna del regime totalitario denota, appunto, questo esito a-morale o immorale della politica che viene vissuta in se stessa come pura avventura (16).
A partire da questa considerazione, Caffi individua con straordinaria acutezza il carattere specifico del 'secolo di ferro, il Novecento. Esso, a suo modo, ha portato a estremo compimento il processo di secolarizzazione iniziato con l'illuminismo, sfociando nell'anomia nichilistica della società di massa quale sintomo mortale della civiltà liberale (e in questo Caffi non si discosta da Ortega y Gasset). Si tratta quindi di un terreno del tutto impervio per la crescita di un socialismo umanistico e libertario perché tale nichilismo si realizza attraverso quell'unico non-senso che abbia un 'senso: la volontà di potenza, intesa, verrebbe da dire con vezzo hegeliano, 'in sé e per sé'.
Questo sbocco della cultura europea trova perciò, proprio nei regimi totalitari fondati sull'«avventura», un esito ineludibile e perfettamente consono in quanto, più di tutti, essi realizzano l'"etica" e l'"estetica" della violenza attraverso l'osmosi fra individuo e massa e quindi con la perdita secca di ogni identità e autonomia individuale. Magistrali, a tale proposito, sono i seguenti passi che descrivono e spiegano il successo presso la gioventù dell'"ethos" totalitario, sia esso comunista o nazista. «Più di una volta è stato posto in luce il 'paradosso del bolscevismo, il quale in Russia ha dato una efficienza nuova e rinforzata a cose alquanto screditate, come la disciplina militare, il lavoro coatto, la pena di morte, il "magister dixit" [mentre] un paradosso non molto dissimile può essere messo in evidenza scrutando il modo in cui la gioventù di vari paesi ha aderito all'imperialismo nazionalista, all'odio delle democrazie, all''antimarxismo [...]. Non è possibile che non abbiate incontrato decine di giovani, i quali dalle più assurde dottrine propugnanti il militarismo, la prepotenza del ricco, l'odio di razza, l'asservimento 'totalitario della persona umana, cavano un sincero e puro "pathos" rivoluzionario. Poco importa loro la meta, di solito così fantastica che ogni tentativo di precisarla finirebbe in delusione; ciò che conta è il temerario, il cimento, e l'occasione di drammatici sacrifici. Affascina il sogno di 'vivere pericolosamente attorniati da nemici, di

poter servire e comandare con tutto impegno - e soprattutto di trovarsi in permanenza 'come in guerra, cioè sbarazzati da tutte le norme e le abitudini del 'consorzio civile ' [...]. Oserei persino sospettare che la riuscita del piano quinquennale o la ricostituzione dell'impero germanico ha avuto molto minore importanza, nell'animo di un fervoroso "komsomolec" o d'un sincero giovane hitleriano, che la indimenticabile esperienza di una gigantesca adunata, di una spedizione azzardosa, d'una settimana passata nel gelo, affamati e febbricitanti per montare, 'entro un tempo record', qualche macchinario in mezzo alla steppa. Le autostrade, i fori imperiali, lo stadio di Norimberga, l'assurdo economico dei 'giganti come il Dnieprostroj ci fanno intendere quale perspicace genio politico presiedesse alla costruzione delle Piramidi. La facilità con cui l'uomo si pasce di simboli e s'acconcia a fatiche 'senza rendimento potrebbe essere il più valido argomento contro l'interpretazione 'economica della storia» (17).

Ma per ritornare alla natura specificamente politica dello Stato totalitario, sarà bene ricordare che Caffi non dimentica la sua genesi, sintetizzabile, a suo giudizio, nell'intima contraddizione di una creazione tipica della democrazia ottocentesca: la nascita dello Stato-nazione. Accostamento, come si vede, che richiama la nota riflessione bakuninana relativa al rapporto interdipendente tra lo Stato-nazione e la guerra, nel senso non vi può essere quello senza questa. Con tale considerazione tipicamente anarchica - e comunque del tutto lontana da ogni ideologizzazione democratica nata dal mito della rivoluzione francese - Caffi storicizza il problema universale della violenza affermando, giustamente, che «il disgusto (o l'orrore) della violenza è forse altrettanto antico quanto la violenza medesima, mentre l'esaltazione di questa è sicuramente un prodotto abbastanza recente di stati d'animo che abbiamo seri motivi di considerare artificiali, o anche morbosi» (18). Si può dire infatti, ancora una volta, che «è solo dopo il 1914 che si è entrati nell'era della violenza totale, indiscriminata e senza tregua» (19).

Va detto qui che la critica caffiana dello Stato-nazione non riguarda solo la sua versione autoritaria o totalitaria, ma anche quella democratica, come viene confermato dall'inequivocabile affermazione secondo cui «la 'democrazia quale funziona oggi nei grandi Stati moderni non può più essere considerata terreno naturalmente propizio ai progressi del socialismo [e dunque] l'obiettivo essenziale di una politica socialista, oggi, non potrebbe essere che la lotta tenace contro la 'macchina dello Stato nazionale, che è diventato l'agente principale, se non unico, dell'oppressione sociale» (20) A questo proposito osserva acutamente che «quello che porta l'Europa alla guerra non è il fascismo, ma l'assetto dell'Europa, divisa in Stati sovrani» (21)

Per Stato Caffi intende, anarchicamente, ciò che riassume ed esprime il mondo della gerarchia e del dominio, vale a dire il principio di autorità in tutte le sue manifestazioni storiche. In modo particolare, lo Stato che, in quanto tale, non conosce altra finalità e ragion d'essere «all'infuori della sua propria potenza [per cui] che ad incarnarlo siano Richelieu, Bismarck o Stalin, esso non potrà tollerare nulla 'fuori dello Stato, né considerare il popolo altro che come un oggetto "taillable à merci" e la società [...] altro che come un ostacolo inetto e irritante» (22).

Pure in questo caso possiamo far notare come l'indifferenziata natura dello Stato, in termini di puro dominio, non cambia, se ad «incarnarlo sono Richelieu, Bismarck o Stalin» Per Caffi essa richiama quella più generale della categoria 'potere, con netti agganci alle invettive di Proudhon. Non solo. Il richiamo allo Stato e alla guerra (due

facce della stessa medaglia) implica il problema assai più generale della violenza. Infatti questa è intesa in senso molto più vasto e complesso della sua accezione comune perché significa tutto ciò che si oppone alla ragione e alla cultura e che si riassume nella volontà di dominio. Violenza, per Caffi, non è soltanto l'azione di sopraffazione fisica o psicologica di un soggetto su un altro soggetto, di un gruppo su un altro gruppo; non è solo la struttura politica ed economica della società gerarchica (che in termini anarchici può essere definito l'esercizio della funzione autoritaria nella società). Violenza, prima di tutto, vuoi dire una "forma mentis", un modo specifico di vedere il mondo che accomuna trasversalmente rivoluzionari e reazionari, uomini di sinistra e di destra, atei e religiosi. Liberarsi dalla violenza significa dunque avviare la più importante trasformazione antropologica del nostro tempo. Significa porre la premessa decisiva per ogni ulteriore traguardo di progresso e di libertà.

L'ETICA CONTRO LA POLITICA: LE RAGIONI DELLA NON VIOLENZA.

E' però su questo punto che egli slitta su un piano etico-politico, che non può essere definito anarchico - se non in senso molto eterodosso - dato che la sua non-violenza vuole essere una pregiudiziale assoluta ad ogni metodo di lotta (ciò non significa, naturalmente, che l'anarchismo sia connotabile con l'uso della violenza, quanto piuttosto con un atteggiamento 'iaico e non 'religioso verso tale problema) Sebbene tra le due guerre fosse stato meno intransigente su questo punto, dopo l'esperienza del secondo conflitto mondiale e la nascita dell'atomica, Caffi giudica concreta la possibilità della distruzione totale dell'umanità. Ne deriva, per lui, la priorità indiscutibile della lotta contro la cultura della violenza, con la conseguenza che ogni problema politico passa in second'ordine rispetto a questa esigenza. Alla domanda, decisiva, se sia «possibile vincere la violenza con la violenza» (23), egli risponde che un movimento che abbia per scopo «assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi abolire il salario, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello Stato (o del super-Stato), la separazione degli uomini in 'classi come pure in nazioni straniere (potenzialmente ostili) l'una all'altra, deve rinunciare a considerare come utili, o anche possibili, i mezzi della violenza organizzata, e cioè: a) l'insurrezione armata; b) la guerra civile; c) la guerra internazionale (sia pure contro Hitler, o... Stalin) ; d) un regime di dittatura e terrore per 'consolidare l'ordine nuovo» (24). E ciò perché la violenza «è incompatibile con i valori di civiltà e di umanità socievole» e quindi perché facendone uso si rinnegano i «valori che sono la nostra ragione di vivere»; senza considerare inoltre che i vari sistemi di repressione - eserciti, polizia, campi di concentramento - hanno ormai raggiunto una tale potenza ed efficienza da rendere addirittura possibile «la distruzione completa della società civile, se non del genere umano» (25).
Come si vede, Caffi si pone in modo pressoché integrale contro il mito e l'uso della violenza, fino al punto di indicare i costi altissimi che occorre pagare una volta imboccata la strada della coerenza tra i fini e i mezzi. Giunge infatti ad affermare che «una politica per la 'pace ad ogni costo non merita questi nomi se non è spinta fino all'estremo rischio di subire la violenza altrui» (26); questa, insomma, è la sola via percorribile di fronte alla minaccia della violenza totale. Se non che il pacifismo non è mai stato valutato di per se

stesso, in quanto è sempre risultato subordinato ad altri valori e ad altre strategie e dunque si è sempre rivelato impotente rispetto ai propri scopi (27).
Quale massima espressione della civiltà occidentale (è un prodotto della «civilisation», della «politesse» o «refinement», come afferma con insistenza) (28) il pacifismo cui allude Caffi evidenzia in modo netto l'idea di socialismo come risultato complessivo e più alto, appunto, della civiltà europea, nel senso che la critica alla violenza coincide con l'ideale di una società senza dominio e gerarchia. Sotto questo profilo, il socialismo non può essere un esito determinato dalla lotta di classe, se non in un'accezione molto generale.
Ecco dunque che la critica al giacobinismo diventa un passaggio obbligato della sua proposta operativa. Con vera acutezza Caffi individua una sostanziale continuità tra i giacobini e i bolscevichi (29), che consiste precisamente nella loro prassi autoritaria intesa quale metodo di lotta principale. Il paradosso è dato dal fatto che sia gli uni sia gli altri sostengono la necessità della sopraffazione quale condizione decisiva per giungere ad una società non violenta. Il tutto, naturalmente, sotto la spinta della purezza ideologica e della virtù morale, fattori scatenanti del fanatismo terrorista: «né traditori né pusillanimi, i giacobini e i boscevichi arrivarono a tali risultati seguendo la logica della 'violenza rivoluzionaria; e nel modo in cui applicarono tale violenza, come nelle azioni cui furono condotti da tale logica, essi rivelarono la loro mentalità essenzialmente 'antisociale» (30).
Ma il rifiuto del marxismo, in Caffi, non si rinviene solo nella sua strategia politica (cioè come uso 'normale della violenza), ma anche, almeno in parte, nel rigetto delle categorie epistemologiche relative all'analisi dell'esistente. Operando una distinzione fondamentale tra governo, popolo e società, egli supera la dicotomica dualità tra capitale e lavoro, borghesia e proletariato data da Marx. A suo giudizio la tripartizione governo, popolo e società risulta molto più efficiente per comprendere il decisivo passaggio tradizionale alla società di massa. Il capitalismo descritto dall'autore del "Capitale" non è mai esistito, se non all'inizio della rivoluzione industriale: «la 'società borghese pienamente padrona del meccanismo capitalista [....] non è stata (come il feudalesimo) che un fenomeno strettamente limitato nel tempo e nello spazio» (31). Al contrasto fra borghesi e proletari si è invece sostituita una scala gerarchica in cui hanno preso un posto ben determinato una serie di figure sociali assai eterogenee, tutte però legate dalla comune condizione subalterna (32).
Possiamo così osservare anche qui una ripresa non trascurabile della tematica anarchica relativa alla lotta sociale che intende coinvolgere tutte le classi sfruttate. Sulla scia di questa tradizione di pensiero, Caffi ricorda giustamente che «l'oppressione economica, sociale e politica è un fatto costante nelle società organizzate», per cui il socialismo deve rinunciare, per l'appunto, alle visioni semplicistiche e mirare ad una prospettiva generale e universale di lotta contro ogni forma di oppressione e di subalternità. Si vede insomma come il vero criterio non è dato dal contrasto tra proprietari e proletari ma tra autorità e libertà. Caffi, del resto, utilizza il concetto di alienazione proprio per descrivere quest'ultima opposizione, nel senso che si è in presenza di essa non quando c'è un semplice sfruttamento economico, ma quando l'uomo si accorge «d'essere 'governato per fini che non riesce a conoscere» (33).
Di qui un concetto di alienazione che investe, si potrebbe dire quasi con suggestioni

heideggeriane e con accenti che senz'altro anticipano Adorno e Horkheimer, una gamma assai ampia di motivi disumanizzanti. Si tratta, non occorre dirlo, dell'esito "inerzialmente meccanico, seriale e ripetitivo" del razionalismo rappresentato dalla coniugazione tra scienza e industria e dunque della nascita e dello sviluppo della 'ragione strumentale, vale a dire dell'onnipervasività della tecnica. Questa «si oppone variamente: a) alla natura - spontaneità delle energie naturali; b) al diritto - spontaneità dei legami sociali e della 'comunità integrata; c) alla spontaneità intima, artistica, religiosa» (34). La tecnica rappresenta effettivamente un perfetto "pendant" all'anomia della società di massa. Poiché l'uomo, per Caffi, è nutrito prima di tutto dal «bisogno di sicurezza» (35), ne deriva che a questa domanda si è risposto non con «la libertà ma [con] l'automatismo» (36), cioè con un sistema sociale in grado di pianificare tutta la vita collettiva, omologando aspettative e comportamenti per tutti. L'idea di pianificazione - che è perfettamente congenita al comunismo, al fascismo e al nazismo (ma anche in parte, naturalmente, alle società liberali e democratiche) - ha intaccato pure il socialismo, che si è piegato ad accettare «la forma più spietata [e] più inumana del razionalismo» nella versione assolutizzante dell'«organizzazione industriale [quale] aspetto estremo della potenza chiamata ragione» (37).
A fronte dunque della micidiale miscela di razionalismo e di industrialismo, che senza un adeguato controllo umano porta inevitabilmente alla spersonalizzazione degli individui, occorre ripensare un socialismo 'a misura d'uomo che rifiuti ogni 'gigantismo sociale, economico e politico. Un socialismo, quindi, costruito sull'idea di 'comunità' quale formazione sociale in grado di permettere un'autentica circolazione della socialità umana. Filosoficamente esso deve trarre la propria linfa vitale non solo dall'alveo illuministico, ma anche dalla rivalutazione del mito, ovvero dalla consapevolezza - del tutto razionale, del resto! - che se la ragione fornisce il necessario disincanto per emanciparsi da ogni forma di superstizione (sia essa religiosa, ideologica, politica o filosofica), non è poi capace di risignificare il mondo e la vita. Insomma, è necessario riconoscere che «il quasi-razionalismo nato dal Rinascimento non ha soltanto bonificato le paludi della superstizione, ma ha anche inaridito quella che si potrebbe chiamare la facoltà 'mitologica: quel senso della situazione dell'uomo nell'universo, della persona nella società, della norma di una giustizia imprescrittibile e quasi ineffabile, che unisce e connette come dal profondo e dall'intimo i membri di una data società, e grazie al quale essi comunicano in una visione armonica del significato dell'esistenza» (38). Il mito - ripetiamolo - inteso quale consapevolezza della necessità di coltivare la sfera emozionale degli individui - è altrettanto necessario per radicare nel cuore degli uomini proprio le stesse "ragioni" del socialismo. Non a caso «deve pur esserci una ragione ben fondata nella coscienza umana per cui tanti miti - a cominciare dalla cacciata di Adamo dal paradiso o dalle descrizioni del regno di Saturno - hanno immaginato la vera felicità dell'uomo senza 'sistema economico, senza governo, senza fasti e nefasti della storia» (39).

CULTURA, 'società'', SOCIEVOLEZZA.

Dall'insieme di tutte queste considerazioni si giunge a concludere che Caffi non individua

un soggetto specifico vettore dell'emancipazione umana; piuttosto indica una 'condizione allo stesso tempo sociale, culturale, politica e psicologica. Si tratta dell'attuazione di una 'società', la quale costituisce la premessa indispensabile per ogni futura azione emancipativa. Realizzare tale 'società' significa, a suo avviso, essere già nella situazione di passaggio dalle forme del dominio a quelle della libertà: «conveniamo anzitutto di chiamare 'società' l'insieme di quei rapporti umani che si possono definire spontanei, e in un certo qual modo gratuiti, nel senso che hanno almeno l'apparenza della libertà nella scelta delle relazioni, nella loro durata e nella loro rottura: le pressioni non vi si esercitano che con mezzi 'morali, mentre i moventi utilitari sono o realmente subordinati, oppure mascherati dalla "politesse", dal piacere che si ha a trovarsi in mezzo ai propri simili, dalla solidarietà affettiva che si stabilisce naturalmente fra i membri di un medesimo gruppo. Intesa in questi termini, la 'società' esclude per principio ogni costrizione, e soprattutto ogni violenza» (40).
In un senso che potremmo definire senz'altro kropotkiniano egli aggiunge pure che «le norme che or ora abbiamo menzionato sono quelle dei 'costumi ("mores") e quindi della 'dignità' umana» (41), per cui risulta che la società è «il tessuto dei rapporti spontanei e creativi fra individui e gruppi» (42) E ancora: in questo concetto di 'società' sono impliciti «i rapporti d'eguaglianza e di civiltà ("politesse")» (43) perché «nei rapporti fra individui l'eguaglianza è inseparabile da quell'aura di giustizia senza la quale non c'è comunione né comunità sociale possibile» (44)
Come si vede la 'società' non è rappresentata dal popolo, nemmeno dalla classe media o dirigente. E' piuttosto un insieme di relazioni egualitarie che sta al di qua e al di là delle leggi economiche e politiche, uno 'stato di grazia. Il che comporta, in altri termini, che il soggetto vero dell'azione emancipatoria caffiana deve essere senz'altro individuato nella cultura. E' la cultura il soggetto del suo socialismo. Non a caso, afferma: «ora, si vorrà pure ammettere che nell'idea di 'socialismo c'è l'idea di 'società'» (45). La cultura è dunque la sola e vera condizione in grado di legittimare senza violenza le norme vigenti nella 'società'. Per essere più esplicativo Caffi chiama in causa la letteratura rispetto alla sociologia: «designerò 'società' (fra virgolette) quel mondo di Montesquieu, Voltaire, Tolstoj eccetera, e come Società (con la maiuscola) la nozione di collettività di cui trattano Proudhon, Simmel, Gurvitch» (46). Vale a dire che la 'società' non è una struttura, ma piuttosto uno stato d'animo; non è un fatto, ma è una costruzione immaginaria, è un'invenzione culturale.
E' inutile sottolineare comunque come, con questa accezione di 'società', Caffi delinei senz'altro un'idea anarchica. Anarchica, infatti, non è soltanto la mancanza di coercizione, la sostituzione della legge con il costume, la prassi della solidarietà diffusa, la spontaneità dei rapporti sociali. Anarchica è anche la concezione 'epistemologica di questo 'sociale, laddove viene affermata la totale insussistenza di un originario contratto fra i membri della comunità. Contro il contrattualismo, sia esso hobbesiano o rousseauiano, Caffi infatti, sulla scia del più classico pensiero anarchico, sostiene la datità primordiale del fatto comunitario, nel senso che gli uomini sono sempre vissuti in società perché questa è nata con essi e pertanto ogni idea di contratto - che implica inevitabilmente una forma politica capace di interpretarlo - è un puro mito autoritario senza alcuna valenza pratica di riscontro oggettivo (47).
Naturalmente ciò non significa che Caffi ritenesse giusto e conforme al socialismo un

concetto "organico" di società, visto che a più riprese afferma, ovviamente, l'esistenza di un dualismo oggettivo fra l'individuo e la collettività, inteso come scarto ineliminabile tra «le due regioni distinte (ma non separate) dell'esistenza, quella della coscienza individuale e quella della vita associata» (48) La 'società' caffiana, con la sua idea partecipativa ma non coercitivamente organica (un "topos", questo, tipicamente proudhoniano), ha l'ambizione di superare quell'antica "querelle" del contrasto fra la libertà degli antichi e dei moderni che è ancora oggi oggetto di dispute accese intorno al tema del totalitarismo e della democrazia (49)

NOTE AL CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO.

N. 1. A. Caffi, La rivoluzione russa e l'Europa (1918) in Id., Scritti politici, presentazione di Gino Bianco, Firenze 1970, p.p. 1-61.
N. 2. A. Caffi, Attraverso le riviste fasciste (1932), info., Scritti politici..., p.p. 113-137.
N. 3. A. Caffi, Opinioni sulla rivoluzione russa (1932), in Id., Scritti politici..., p. 74.
N. 4. Caffi, Opinioni sulla rivoluzione russa..., rispettivamente p.p. 99, 98.
N. 5. Caffi, Attraverso le riviste fasciste..., p. 121.
N. 6. Caffi, Opinioni sulla rivoluzione russa..., p. 108.
N. 7. A. Caffi, Semplici riflessioni sulla situazione europea (1935), in Id., Scritti politici..., pp. 189-195.
N. 8. A. Caffi, Società, 'élite epolitica (1946), in Id., Critica della violenza, con presentazione di Nicola Chiaromonte, Milano 1966, p. 137.
N. 9. A. Caffi, Critica della violenza (1946), in Id., Critica della violenza..., p. 94.
N. 10. A. Caffi, Popolo, massa, cultura (1944), in Id., Critica della violenza..., p. 112.
N. 11. Caffi, Critica della violenza..., p. 100.
N. 12. A. Caffi, Sul corporativismo e su una certa tecnica (1935), in Id., Scritti politici..., p. 233.
N. 13. Caffi, Sul corporativismo..., p. 233.
N. 14. A. Caffi, I socialisti, la guerra e la pace (1941),in Id., Scritti politici..., p.p. 251-252.
N. 15. Caffi, I socialisti, la guerra e la pace..., p. 252.
N. 16. Caffi, Sul corporativismo.....p.p. 233-235.
N. 17. A. Caffi, Nuova generazione (1934), in Id., Scritti politici..., p.p. 148, 150.
N. 18. Caffi, Critica della violenza..., p. 78.
N. 19. Caffi, Critica della violenza..., p. 83.
N. 20. Caffi, Critica della violenza..., p. 101. Sulla critica di Caffi alla natura dello Stato nazionale di ispirazione democratica conf. G. Armani, Andrea Caffi e un dibattito del 1935 sul Risorgimento, in Andrea Caffi: un socialista libertario (Atti del convegno di Bologna, 7 novembre 1993), a cura di Gianpiero Landi, introduzione di Gino Bianco, Pisa 1996, p.p. 151-157. Si vedano pure A. Garosci, La vita di Carlo Rosselli, Roma-Firenze-Milano [1945], vol. 2, p.p. 100-101; Id., Storia dei fuoriusciti, Bari 1953, p.p. 207, 247-250 e C. Casucci, Andrea Caffi e il movimento Giustizia e Libertà in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 159-162.
N. 21. Caffi, Semplici riflessioni sulla situazione europea..., p. 194. Per questa tematica

europeista in Caffi conf. D. Cofrancesco, Il contributo della resistenza italiana al dibattito teorico sull'unificazione europea, in L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale, a cura di Sergio Pistone, Torino 1975, p.p. 123-170; C. Malandrino, Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone, Milano 1990, p.p. 137-149,197-199; S. Fedele, E verrà un'altra Italia. Politica e cultura nei 'Quaderni di Giustizia e Libertà', Milano 1992, p.p. 66-69; P. Graglia, Stato nazionale e europeismo dal 1930 al 1935 nella riflessione di Andrea Caffi, in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 133-150.
N. 22. Caffi, Società, 'élite e politica..., p. 138.
N. 23. Caffi, Critica della violenza..., p. 83.
N. 24. Caffi, Critica della violenza..., p. 77.
N. 25. Caffi, Critica della violenza..., p. 92. Per il problema della non violenza in Caffi conf. L. Borghi, Educazione e autorità nell'Italia moderna, Firenze 1951, p.p. 310-327; Id., Società e non violenza nel pensiero di Andrea Caffi, in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 17-30; N. Chiaromonte, Introduzione a Caffi, Critica della violenza..., p.p. 5-25.
N. 26. A. Caffi, I ragionamenti di Koestler (1948), in Id., Scritti politici..., p. 341.
N. 27. Caffi, Critica della violenza..., p. 79.
N. 28. Caffi, Critica della violenza..., p.p, 80-81.
N. 29. Caffi, Critica della violenza....p.p. 84-85.
N. 30. Caffi, Critica della violenza...p. 85.
N. 31. Caffi, Borghesia e ordine borghese (1952), in Id., Critica della violenza..., p. 225. Sul concetto di società e socievolezza in Caffi si vedano i saggi di L. Abel, What is Society? The Ideas of Andrea Caffi, 'Commentary' (New York), vol. 50, n. 3, september 170, p.p. 45-55; M. La Torre, Il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di Andrea Caffi, in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 31-64.
N. 32. Caffi, Critica della violenza..., p. 102.
N. 33. Caffi, Individuo e società (1938-1942), in Id., Critica della violenza..., p. 58.
N. 34. Caffi, Sul corporativismo..., p. 231.
N. 35. A. Caffi, L'esperienza di Brice Parain (1935), in Id., Scritti politici..., p. 218.
N. 36. Caffi, Sul corporativismo..., p. 230.
N. 37. Caffi, L'esperienza di Brice Parain..., p. 219.
N. 38. Caffi, Critica della violenza..., p.p. 88-89.
N. 39. Caffi, Individuo e società..., p. 49.
N. 40. Caffi, Critica della violenza, p. 86.
N. 41. Caffi, Individuo e società..., p. 49.
N. 42. Caffi, Società, 'élite e politica..., p. 138.
N. 43. A. Caffi, Società e gerarchia (1941-1945), in Id., Critica della violenza..., p. 68.
N. 44. A. Caffi, Stato, nazione e cultura (1950), in Id., Critica della violenza..., p. 172. Su questa tematica conf. ancora La Torre, Il profeta muto..., p.p. 31-64.
N. 45. Caffi, Critica della violenza..., p. 94.
N. 46. Caffi, Società e gerarchia..., p. 65.
N. 47. Caffi, Società, 'élite e politica..., p. 132. Conf. pure La Torre, Il profeta muto..., p.p. 31-64; P. Cesa, Stato e diritto nel pensiero di Andrea Caffi, in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 125-132.

N. 48. Caffi, Individuo e società..., p. 30. Sul socialismo caffiano si vedano i saggi di C. Vallauri, Il socialismo umanitario di Andrea Caffi, in Contributi alla ricerca storica sul movimento operaio e socialista in Italia, Milano 1973; G. Bianco, Un socialista 'irregolare: Andrea Caffi intellettuale e politico d'avanguardia, Cosenza 1977; G. Landi, Il socialismo libertario di Andrea Caffi, in Andrea Caffi: un socialista libertario..., p.p. 95-110.
N. 49. Caffi, Individuo e società..., p.p. 53-54.

Capitolo venticinquesimo.
TRA MARXISMO, ANARCHISMO E LIBERALSOCIALISMO:
BRUNO RIZZI.

IL MERCATO COME CENTRALITA' DELL'ECONOMICO.

La lunga ed isolata ricerca di Bruno Rizzi e il sistematico ostracismo che egli subì per tutta la vita - ostracismo dovuto in primo luogo al conformismo e allo scolasticismo di buona parte della cultura italiana di sinistra - testimoniano le enormi aporie del marxismo come patrimonio scientifico per la realizzazione del socialismo. Per quasi tutta la vita Bruno Rizzi si è proclamato marxista, sia pure marxista "sui generis"; eppure proprio la sua geniale riflessione è lì a documentare le insanabili insufficienze e contraddizioni del marxismo stesso e dunque, per converso, essa spinge a concludere che Rizzi, nonostante la definizione che egli dà di se stesso, non può essere annoverato quale marxista. Portato alle sue logiche conclusioni, il suo pensiero si configura come liberalsocialista, con alcune valenze apertamente anarchiche. Pure in questo caso comunque, data l'irriducibile originalità del personaggio, si deve parlare di un liberalsocialismo "sui generis", per cui questa etichetta gli va assegnata con virgolette (1).
La prima fondamentale considerazione da fare deve partire dall'ipotesi centrale della ricerca rizziana: il socialismo è una teoria della giustizia sociale, non è invece ancora, assolutamente, una teoria economica di produzione della ricchezza. Questa paradossale situazione epistemologica, per una dottrina che si proclama fondata sulla spiegazione economica dei fatti sociali, è dovuta per Rizzi alla contraddittoria e insufficiente concezione marxiana del materialismo storico, in quanto, configurandosi "solo" come spiegazione economica della società capitalista, non coglie il segreto della produzione di ricchezza del capitalismo medesimo, né è capace di pensare alla produzione di ricchezza in una società socialista. In altri termini, proprio perché il marxismo non è stato in grado di dare una teoria della produzione di ricchezza della società socialista - la sola condizione, secondo gli stessi assunti di Marx, che possa liberare gli uomini da ogni miseria, oppressione e sfruttamento - non è neppure in grado di offrire una spiegazione esauriente della produzione di ricchezza della società capitalista. «Quando Marx indica nell'economia, e particolarmente nel rapporto di produzione, l'artefice del divenire sociale, resta forzatamente nel vago. La scienza economica data dai fisiocratici [che egli fa propria] s'è limitata allo studio del sistema economico capitalista. Nulla dice dell'economia del precedente milione d'anni di sviluppo sociale. E per quanto concerne i rapporti di produzione, il marxismo mai ce li spiegò o descrisse. Né si peritò di controllare se storia ed etnologia documentavano l'esattezza del suo principio sociologico. Il fiasco socialista in Russia spinse il pensiero proletario a svelarne le ragioni, quindi a porre sotto critica l'opera di Marx, resa una ed intangibile da una formidabile sbornia ideologica» (2).
Già da questa prima considerazione, si vede in modo netto la radicale divisione esistente tra l'interpretazione rizziana del capitalismo e quella marxiana. Per Marx la produzione

di ricchezza si delinea sempre, in ultima analisi, come "un modo storico" di rapporti sociali; per Rizzi, invece, questo "modo storico", che è poi il modo storico del capitalismo, è anche "la sola" forma sociale che gli uomini abbiano fin qui conosciuto per sviluppare un reale benessere; il che è quanto dire che per Marx il concetto di ricchezza è un "mero" concetto relativo, mentre per Rizzi è sì un concetto storico-relativo ma anche, contemporaneamente, unico, un concetto insuperabile: la storicità dell'economia è il libro aperto dell'agire economico dell'uomo, libro che si deve studiare e capire, ma che non si può cambiare, se non seguendo le leggi e la natura dell'economia medesima.
E' noto che per Marx la spiegazione ultima del sistema capitalista risiede nell'idea di valorizzazione del capitale come processo fine a se stesso. Esso presuppone l'alienazione umana della forza-lavoro, e la dialettica che si istituisce tra questa e la stessa valorizzazione è irrisolvibile, nel senso che nella misura in cui si sviluppa l'una, si sviluppa contemporaneamente l'altro. La «sorgente viva del valore», cioè la fonte che crea la ricchezza, non è il lavoro concreto finalizzato ad un valore d'uso, ma, come è noto, il lavoro astratto finalizzato al valore di scambio. Solo quando il lavoro umano è ridotto a pura forza-lavoro, a lavoro umano astratto in generale, è possibile la quantificazione di tutto il lavoro sociale indifferenziato secondo il «tempo di lavoro», quel tempo che è «esistenza vivente» e «misura immanente» sia dello sfruttamento della forza-lavoro, sia della creazione di plusvalore. Il nesso dialettico che si dispiega tra valorizzazione del capitale e sfruttamento della forza-lavoro si basa infatti su questa riduzione del lavoro semplice a tempo di lavoro perché, come afferma sempre Marx, è il capitale stesso che «pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza», per cui questa poggia «sul furto del tempo di lavoro altrui». Quello che "socialmente" conta è il rapporto tra lavoro astratto e valore di scambio, in quanto solo questo lavoro astratto, ovvero l'esistenza dell'alienazione, istituisce il vincolo sociale che alimenta e conserva il regime mercantile. L'atto fondamentale del regime capitalistico, il meccanismo che crea ricchezza - vale a dire il valore di scambio delle merci - avviene infatti sulla base del lavoro astratto in esse contenuto. La duplice opposizione esistente tra valore d'uso e valore di scambio, tra lavoro concreto e lavoro astratto trova dunque la sua soluzione sociale in questa mediazione trasversale tra lavoro astratto e valore di scambio, cioè tra alienazione e mercato. I valori d'uso, per realizzarsi come tali, devono prima realizzarsi come valori di scambio, devono alienarsi dai propri produttori. Ciò vuol dire che la reciprocità che si crea tra mercato e alienazione spiega per Marx la socialità perversa del regime capitalistico.
Dunque per Marx la creazione della ricchezza capitalista deriva dallo sfruttamento della forza lavoro, che a sua volta dipende, in quanto forza-lavoro umana astratta in generale, dall'alienazione imposta dalla trasformazione mercantile dei valori d'uso in valori di scambio. Ne consegue che l'abolizione dello sfruttamento umano - cioè la realizzazione del socialismo - discende in modo assolutamente diretto e necessario dall'abolizione dell'alienazione, vale a dire dall'abolizione del valore di scambio, quindi dall'abolizione del mercato. In altri termini, il socialismo è la realizzazione etica della negazione totale dell'alienazione individuata nelle leggi impersonali e amorali del regime mercantile. Questo è stato, pressoché fino ai nostri giorni - sembra perfino inutile ricordarlo -, il punto irrinunciabile di tutta la tradizione socialista 'classica.
Se a questo punto confrontiamo la teoria di Marx con quanto afferma Rizzi a proposito

della natura del capitalismo e a proposito della natura della ricchezza prodotta proprio da questo sistema, possiamo subito constatare la profonda inconciliabilità tra le due tesi e anche il radicale capovolgimento che Rizzi impone a tutto il pensiero socialista. Egli fa proprio, anche se con critiche, riserve e correzioni, il concetto di Marx della "storicità" del capitalismo. Scrive infatti che «il Capitale è l'attributo assunto dalla ricchezza in un tipo storico di rapporti di produzione e di scambio: quelli mercantili» e che il ciclo denaro-merce-denaro è la formula della moneta che ha favorito in modo estremo «la riproduzione della ricchezza», fatto, questo, «stupefacente» e «controllabile dall'esperienza» (3). Afferma inoltre che il Capitale è «un rapporto storico di produzione e di distribuzione stabilito tra uomini e cose, nel quale la ricchezza assume una specifica funzione economica» (4). Sottolinea pure che «il concetto che il Capitale non sia una cosa non è nostro: spetta a Carlo Marx, che, per altro, non definì mai, o solo incompletamente, cosa fosse il Capitale» (5).
Però, con una specificazione ulteriore, Rizzi precisa che «il Capitale è un investimento produttivo o distributivo di ricchezza in un processo economico (il ciclo) che sconta in anticipo lo smaltimento sul mercato delle merci prodotte od acquistate» Questo processo economico, si svolge «sotto la spada di Damocle dello sviluppo del mercato» (6) Precisamente il capitale «è l'aspetto, l'attributo economico assunto dai mezzi produttivi o distributivi in un peculiare rapporto, quello mercantile» (7) Quindi, secondo Rizzi, il capitale non è soltanto definibile in chiave produttiva, ma anche in chiave distributiva: va intesa come capitale non solo quella realtà economica che produce merci, ma anche quella che le distribuisce. Si deve concludere che a determinare la "forma" sociale di questo modo storico di produzione e di distribuzione della ricchezza è la struttura dello scambio, vale a dire il mercato. Testuale è infatti l'affermazione secondo cui «il Capitale non è fattore di ricchezza»; anche quello industriale, «in sé non crea nulla». Non essendo una cosa, ma per l'appunto un rapporto, una forma sociale determinata da una relazione generale più complessiva, esso si specifica come «ricchezza immessa in un ciclo produttivo mercantile». Non importa, a questo punto, quale sia il "contenuto" di questa ricchezza, né la sua composizione tecnica. La differenza storica fra capitalismo mercantile e capitalismo industriale, differenza sulla quale tanto si è affaticato Marx per dimostrare, con la teoria dell'accumulazione originaria fondata sull'espropriazione violenta della terra e dei mezzi di produzione, la natura sfruttatrice e predatrice del capitalismo medesimo, non è assolutamente essenziale per Rizzi. Infatti «nulla cambia nel campo sociale, finché il rapporto di produzione resta inalterato» (8). "C'è capitalismo, inteso come modo di produzione della ricchezza, là dove c'è mercato". E' insomma l'esistenza del regime mercantile a stabilire, automaticamente, l'esistenza del capitalismo. Tanto è vero che per Rizzi vi è solo una differenza di forma tecnica fra la fase mercantile e quella industriale, per cui, da un punto di vista economico, cioè da quel punto di vista che effettivamente stabilisce cos'è una formazione sociale, non esiste soluzione di continuità tra l'una e l'altra. «L'ultima 'rivoluzione industriale, della quale si parla dai tempi di Marx, fu seguita da altre, e nessuna provocò modifiche nelle strutture sociali [...]. La tecnica può accelerare o ritardare il gettito produttivo [...] servi, schiavi o proletari si può essere indifferentemente con gli arnesi di lavoro più primitivi o più perfezionati [...] infatti, tecnica pressoché uguale può dar luogo a mondi sociali totalmente diversi» (9). La svolta

epocale, intesa come frattura traumatica, che Marx pone tra le due per dar conto dell'accumulazione originaria, è priva, per Rizzi, di ogni valore euristico. Egli afferma infatti che «è sufficiente produrre o scambiare in un certo modo economico, per vedere sorgere il Capitale senza nessun altro concorso» (10). Qui si vede come l'economicismo estremo di Rizzi, che supera di gran lunga quello marxiano, lo porti inevitabilmente a concludere che è il mercato a creare ricchezza.
Infatti per lui non esiste, come invece per Marx, la drammatica dicotomia fra la valutazione etica della negatività dell'alienazione e la considerazione economica della positività del lavoro astratto come merce e dunque come veicolo di produzione della ricchezza. Il mercato, quello che marxianamente è il luogo specifico dell'alienazione, il sistema che sottomette a sé tutti i valori umani, è rivendicato da Rizzi come fattore altamente positivo perché sola forma razionale di propulsione e di distribuzione dei beni: "è il regime mercantile in quanto tale che crea ricchezza", non il plusvalore derivante, per il «furto del lavoro altrui», dallo sfruttamento del lavoro astratto ad opera del capitalista. «Che [il mercato] procuri ricchezza - egli scrive - è dimostrato da una esperienza millenaria» dal momento che la sua «opera organizzatrice e razionalizzatrice della produzione e della distribuzione tende ad elevare il potere d'acquisto e con esso la capacità produttiva» (11). Questi giudizi arrivano fino all'aperta apologia per cui «la storia del Capitale [...] abbinata a quella del mercato [...] rappresenta la spina dorsale dello sviluppo sociale di ogni civiltà in una delle sue età storiche, quella del massimo progresso fin qui raggiunto» (12). L'azione del Capitale, egli scrive ancora, fu dinamica «come nessun altro sistema economico apparso sulla faccia della Terra», e «grandemente benigna pel mondo, anche se si sviluppò creando cocenti ingiustizie, perché, soltanto a mezzo del capitale, la società umana poteva progredire dal feudalesimo al liberalismo» (13).
In questo senso la separazione fra società civile e Stato, tra sfera pubblica e sfera privata, separazione che per Marx è la causa dell'egoismo individualistico su cui si fonda l'"ethos" borghese, è completamente assunto da Rizzi come fattore positivo di sviluppo della civiltà. L'egoismo umano, per Rizzi, non è soltanto la molla del mercato, ma anche della civiltà: «l'uomo è un egoista nato e guai se non lo fosse: l'umanità si scioglierebbe come la neve al sole» (14). «Eccitando i suoi istinti egoisti, l'economia mercantile ha compiuto, a mezzo del Capitale, la più grande razionalizzazione distributivo-produttiva che la storia ricordi» (15). «Figurarsi se l'uomo, questo animale naturalmente egoista, non sfruttò l'occasione». La conquista del plusvalore apre tutte le vie del mercato ed esso offre tutte le sue dovizie: dal pane al modo di curare la salute, alla gloria e all'amore (16). Il plusvalore non è dunque il risultato perverso dell'alienazione-sfruttamento, bensì la condizione, la base della civiltà. Il mercato che provoca plusvalore è un «miracolo»: l'uomo «ha dovuto decidersi un giorno a fare questo miracolo per risolvere il difficile problema di produrre la prima ricchezza senza il concorso di una ricchezza preesistente». Egli l'ha fatto inconsciamente fin dal primo giorno di vita «a mezzo della fecondazione lavoro-natura». Per cui «senza salvare il mercato e senza mercato non avremo mai socialismo». Il socialismo deve «fondarsi su un sistema economico mercantile, eliminare lo sfruttamento umano e far leva su quello capitalista» (17).
Siamo di fronte quindi al rovesciamento totale di Marx sotto il profilo, decisivo, della prassi politica. Quella di Rizzi è infatti una completa laicizzazione del materialismo

storico, che viene depurato dalle sue valenze dialettiche rivoluzionarie e ridotto, verrebbe da dire crocianamente, a poco più di un semplice «canone empirico». La sua, insomma, è una concezione di stampo positivista, anche per l'evidente e continuo uso di analogie sociologiche a carattere storico-comparativo, concezione che non si risolve mai in una teleologica filosofia della storia perché questa non ha una progressione indefinita, uno sviluppo cumulativo di perfezione continua. «La società cambia struttura come taluni organismi subiscono metamorfosi; essa si sviluppa o ritorna a forme sorpassate. Nell'ambito di una fase, essa cresce o s'immiserisce a seconda del senso di sviluppo positivo o negativo del rapporto di produzione [...] la storia e l'etnologia rivelano cicli ritornanti [...] le civiltà umane passano per fasi quasi obbligate che gli uomini ornano o colorano differentemente, ma quando se ne esaminano le strutture economiche, morfologiche, istituzionali e politiche spogliandole di tutto quanto vi è di superfluo e di non essenziale, la natura sociale rivela sempre la stessa ossatura, le stesse tendenze e gli stessi cicli» (18). Pur assumendo un sociologismo «deterministico» e «oggettivistico», Rizzi mantiene nondimeno un carattere sperimentalista nella ricerca, per cui se è vero che la società ha le sue leggi, le quali vanno studiate "di per se stesse" (19), è altrettanto vero che non esistono chiavi epistemologicamente risolutive di comprensione sociale. «"Osservare i fatti, dedurne le regole e controllare poi se l'esperienza le riconferma, è il metodo induttivo-deduttivo delle scienze positive". Poco per volta l'economia potrebbe entrare nel novero di queste, se si avesse la modestia e la pazienza di osservare, discriminare e classificare l'immenso numero di fatti economici che s'accumulano quotidianamente nella vita sociale» (20). Questa fede nel metodo positivo, con il suo continuo richiamo al sussidio prezioso dell'esperienza - unico modo per conoscere l'immensa congerie dei fatti e delle leggi economiche (21) -, non è soltanto un manifesto contro ogni pretesa totalizzante di una scienza razionale "a priori", ma acquista pure un significato preciso di antifinalismo storico. Rizzi non crede assolutamente che la storia abbia un fine, che il suo processo sbocchi inevitabilmente nel socialismo, nella società senza classi.

Ecco perché, del tutto logicamente, respinge la lotta di classe a valenza rivoluzionaria e il catastrofismo delle contraddizioni insanabili del capitale. La lotta di classe, pur essendo un'indiscutibile realtà storica, non ha quel ruolo preminente che le si vorrebbe assegnare (22) e ciò perché «il mondo ha sempre cambiato la sua "costituzione organica" con metamorfosi e non mai con le rivoluzioni» e con una progressione «talmente tarda e lenta, che durante la vita di qualche generazione neppure ci si accorge del movimento in corso» (23). La credenza nella reale capacità di mutamento sociale della rivoluzione è una credenza di tipo taumaturgico, rientra nell'ordine dei miti religiosi; del resto, proprio attraverso l'analisi del mercato, si può constatare che il capitalismo ha provato con i fatti che «l'insanabile contrasto tra le forze produttive e l'appropriazione capitalista è semplicemente inesistente» (24). Se il mercato assorbisse di più, il campo di sviluppo del sistema economico capitalista si prolungherebbe adeguatamente. Teoricamente infatti tutto il mondo ha la possibilità di ripetere «le prodezze capitaliste degli Stati Uniti d'America. Germania e Giappone ce lo stanno provando» (25). E' evidente, a questo punto, che con questo estremo economicismo Rizzi non soltanto respinge il catastrofismo e il suo logico corollario rivoluzionario, ma respinge pure, in generale, ogni concezione "politica" del socialismo. Quella che lui cerca

- non si stancherà mai di ripeterlo - è una "nuova via economica al socialismo": «la società futura fa già intravedere una nuova natura del vincolo di coesione sociale: "economico" e non giuridico, né politico sarà l'amalgama del socialismo» (26). E' dunque questa radicale antipoliticità di segno quasi anarchico, questa sua avversione profonda a ogni forma palese od occulta di giacobinismo (27) che lo porta a denunciare qualsiasi ipotesi statalistica del socialismo, proprio partendo, come egli afferma, dagli assunti fondamentali del materialismo storico, quel materialismo storico che a suo giudizio nemmeno Marx ed Engels, pur essendone gli ideatori, avevano condotto fino alle logiche conclusioni. Riferendosi ai paesi comunisti egli scrive: «la traslazione dei mezzi di produzione nella sede statale, s'è rivelata tutt'altro che transitoria e progressiva nella direzione del socialismo. Ove fu effettuata, ha dato luogo ad un nuovo ordine sociale nel quale i lavoratori trovarono peggiorata la loro situazione. Ciò era marxisticamente nella regola delle cose, visto che il monopolio statale dei mezzi di produzione, implica il monopolio sulla forza lavoro» (28). Per cui la ripetuta indicazione di Marx, circa la statalizzazione dell'economia, è del tutto antimarxista: «mettere a disposizione l'economia, il fattore generatore, proprio a disposizione di quell'organo che si voleva eliminare, cioè lo Stato, è contro ogni logica marxista. E questa sbornia ideologica ci è costata cara» (29). Non si deve tralasciare la denuncia dell'errore di Marx di mettere l'economia a disposizione dello Stato, di statalizzarla completamente. «Dichiarare il fattore economico generatore delle sovrastrutture sociali e lo Stato organo di dominio di classe, e poi dare l'economia in mano allo Stato [...] anche se per un periodo transitorio [...] è un tal non senso marxista che, se Marx dovesse oggi passare un esame di marxismo, bisognerebbe bocciarlo». «La via dello Stato è quanto di più antisocialista si possa immaginare» (30). Qui si vede come il riduttivismo economicista porti Rizzi a sbagliare, dal momento che lo statalismo marxista è invece conseguente al fatto, assolutamente centrale, della abolizione del mercato, cioè della negazione prioritaria dell'alienazione. L'elemento "politico" rappresentato dallo Stato corre in soccorso a Marx proprio perché risolve quella dicotomia tra alienazione e formazione della ricchezza che il regime capitalista lascia irrisolta. Marx infatti abolisce ciò che realmente esiste ed è fonte di ricchezza (il mercato) e dà vita alla sua negazione: la pianificazione economica dettata da leggi politiche rispondenti ad una volontà etica. L'interpretazione che Rizzi dà del marxismo sottovaluta questa centralità decisiva del pensiero di Marx (31), centralità invece ineliminabile dalla critica comunista del mercato. In conclusione, non è possibile conciliare la marxiana negazione del regime mercantile, fonte di tutti i mali, con le ripetute ed esplicite affermazioni rizziane relative al «fatto, ormai storicamente scontato, che il fiorire della libertà umana è parallelo a quello del mercato», per cui pare logico concludere che la realizzazione del socialismo non è l'"abolizione" del profitto, ma il rovesciamento della «formula del profitto» (32) e che dunque «senza salvare il mercato e senza mercato, non avremo mai Socialismo» (33).
Del resto questa sostanziale non marxisticità del pensiero rizziano è agevolmente constatabile anche in rapporto alla questione posta dal socialismo marxista fra il politico e l'economico, relazione che sta alla base di quella che è forse la più cospicua scoperta teorica di Rizzi: il concetto di proprietà di classe. Nella sua opera più nota, "Il collettivismo burocratico", individua la natura sociale dell'URSS, né capitalista né socialista, a partire dal problema cruciale della proprietà, con un approccio

assolutamente antimarxista. Quello che Rizzi utilizza è infatti un concetto squisitamente anarchico, precisamente anarchico-proudhoniano, secondo cui la proprietà non è mai, in qualunque forma essa si presenti, una realtà economica, ma soltanto un fatto politico-giuridico. «La proprietà è una categoria politica e non economica»; è «la cristallizzazione del potere sociale sulle cose nella forma imposta dai rapporti di produzione» (34). La proprietà di classe, della nuova classe burocratica, è certamente fondata su una relazione economica, ma il suo privilegio e la sua fonte derivano dal controllo politico-giuridico dei mezzi di produzione, in questo caso lo Stato: la struttura economica da la "forma" della proprietà, quella politica il suo "contenuto" ultimo: il potere; infatti, «l'origine e l'essenza della proprietà è un potere», «quella parte di potere sociale che viene esercitata indipendentemente sulle cose», e che si presenta nella «sua espressione giuridica» (35). In altri termini, la sostituzione dell'economico con il politico dimostra la "natura proprietaria del comunismo". Nell'Unione Sovietica è stata infatti abolita la proprietà "privata" dei mezzi di produzione, non la proprietà "tout-court", essendo infatti impossibile abolire la proprietà in quanto tale: l'attribuzione a qualcuno, persona privata, ente giuridico, gruppo politico o sociale, Stato o qualunque altro genere di associazione è assolutamente ineliminabile; fatto, questo, che evidenzia l'"impossibilità concettuale del comunismo", sia marxista, sia anarchico, e che Rizzi mette indirettamente in luce quando definisce il concetto di proprietà di classe: «la proprietà da privata è diventata collettiva, ma di classe; in modo diverso noi non sapremmo definire questa proprietà 'nazionale che non è di tutti, questa proprietà che non è borghese, né proletaria, che non è privata, ma che non è neanche socialista» (36).
In conclusione Rizzi non è veramente marxista perché non crede alla storicità dell'economia. Egli pensa alla possibilità di una scienza economica vera, ad una economia con la E maiuscola e per conseguenza ad una sociologia scientifica in grado di realizzare veramente il socialismo. Inequivocabili sono infatti le sue affermazioni secondo cui «l'economia è la matematica delle scienze sociali» per cui le leggi economiche «non le può bistrattare neanche sua maestà il socialismo» (37). Paradossalmente, ma anche del tutto logicamente, il suo estremo economicismo da un lato lo porta ad un antifinalismo etico, dall'altro ad un determinismo pessimistico, dato che per lui le leggi economiche sono univoche e dunque, se non si risponde ad esse adeguatamente e correttamente, non vi sarà alcuna possibilità di creare il socialismo. La sua ossessiva convinzione della fine della civiltà occidentale e dell'ineluttabilità della morte del capitalismo («in tutti i miei libri ho sostenuto il carattere generale del processo di burocratizzazione. Dovunque nel mondo lo Stato (ogni Stato) sta appropriandosi dell'economia, sia pure a diversa velocità. Anche in Occidente questo fenomeno sfocerà, al limite, in una economia totalitaria di Stato») (38) derivano da questa convinzione teorica circa l'assoluto primato dell'economico (39).

GLI ARCHETIPI POLITICI DEI MODI DI PRODUZIONE.

Ed è questo primato che svela l'intrinseca contraddittorietà del pensiero rizziano, in un coacervo suggestivo ma incompiuto di residui irrisolti di marxismo, anarchismo e di liberalsocialismo. Come abbiamo visto, per Rizzi la storia non procede con uno sviluppo

progressivo, ma con una ricorrente sequenza di archetipi universali. Precisamente due sono, alla fine, i modi economici del consorzio umano: la società feudale e la società mercantile. Le loro diverse "connotazioni storiche" non modificano le loro specifiche essenzialità strutturali, nel senso che, ad esempio, il "tipo feudale" della società incaica è, nella sostanza, dal punto di vista del "rapporto di produzione", sociologicamente e economicamente identico al "tipo feudale" della società sovietica (40). La società mercantile e la società feudale poggiano su due opposti rapporti di produzione, schematicamente ma anche molto chiaramente così riassunti: «gli elementi di ogni ciclo produttivo sono: il lavoratore, il dirigente, i mezzi di produzione ed i prodotti. Ma la storia documenta che questi elementi assumono aspetti diversi: servo, feudatario, Favore e servizi; oppure la serie capitalista: proletario, capitalista, Capitale e merci, per esempio. Ciò dimostra che gli elementi del ciclo produttivo hanno la proprietà di costituire diversi rapporti. Non aritmetici o chimici, ma economici. Il variare di questo rapporto è determinato dalle variazioni degli aspetti economici degli elementi che lo compongono, ma in serie armoniche e costanti. La variazione del rapporto non dipende dagli elementi - servo o proletario trattasi sempre di un lavoratore - ma dalle "relazioni che legano" tra loro gli elementi del ciclo. Il lavoratore diventa servo o proletario in conseguenza della relazione che lo lega al dirigente sociale. In conseguenza dal modo di pagarlo o dal modo economico di estorcergli il sopralavoro. E' servo allorquando il sopralavoro è servizio; è proletario quando vende il suo lavoro come una merce qualsiasi. Parimenti, i prodotti sono servizi o mercé, a seconda che debbono fornire consumatori fissi od il mercato. I mezzi di produzione sono Capitale se immessi in un ciclo mercantile e Favore se, in assenza di mercato, sono concessi in sfruttamento con aggravio di prestazioni. Ecco perché il Capitale è la forma economica base della società mercantile, ecco perché il Favore è la forma economica base del feudalesimo. Parimenti, il dirigente sociale è un capitalista allorché, oltre ad essere detentore dei mezzi di produzione immessi in un ciclo mercantile, egli si procura il lavoro come una mercé qualsiasi. Feudatario è quel dirigente sociale che detiene il potere sui mezzi di produzione e sui lavoratori ad un tempo, concedendo i primi a quest'ultimi per ricavarne servizi. Chiamiamo rapporto di produzione il complesso "armonico" e costante delle relazioni tra gli elementi di un ciclo produttivo perché, col variare delle loro relazioni, variano armonicamente e costantemente le forme economiche degli elementi stessi. Non sarà mai che il lavoratore venga sfruttato estorcendogli servizi allorché i mezzi di produzione sono Capitale. Non assumeranno mai la forma economica di mercé i prodotti che escono da un ciclo produttivo nel quale i mezzi di produzione assumono la forma economica di Favore. Ciò appunto perché il modo economico di essere degli elementi del ciclo produttivo è interdipendente e costante, non abbandonato al caso; costituisce un rapporto armonico. Il rapporto di produzione ha tutta l'aria di essere il rapporto armonico dell'Economia» (41).

Tuttavia nel pensiero rizziano questi due archetipi economici non sono equivalenti, nel senso che, mentre quello mercantile risponde effettivamente a una "vera" logica economica, quello feudale «è di natura politica. Il [suo] regime risulta sempre una dittatura di classe, anche se diversamente organizzata» (42). Di qui la diversità fra la società strutturata in classi e la società strutturata in caste, fra la natura tendenzialmente laica della prima e la natura tendenzialmente religiosa della seconda,

fra la mobilità dell'una e l'immobilità dell'altra (43).
Questa diversa natura ontologica fra i due sistemi mette in luce la contraddizione teorica sopra accennata perché con il suo economicismo Rizzi non è poi capace di spiegare come mai vi sia la decadenza dell'Occidente, per quale motivo l'elemento politico dello Stato debba prendere il sopravvento sull'elemento economico del mercato. Egli non si avvede che, alla fine, è costretto a ricorrere ad una spiegazione politica, di evidente segno anarchico: l'avanzare di un nuovo feudalesimo, la statalizzazione progressiva dell'economia dipendono da un'"autonomia" del politico che è ben lungi dall'essere secondaria nei fattori causali del divenire storico. Un'autonomia che si trasforma a sua volta in una volontà politica di potere - volontà universale e ricorrente - e non soltanto, come egli sembra credere e dimostrare -, quale mero esito ineludibile delle crisi cicliche di saturazione del mercato. L'economicismo di Rizzi non è in grado di dare spiegazione di tutto il processo storico; insufficienza tanto più grave se teniamo conto della strategia rizziana della "via economica al socialismo".
Per Rizzi, infatti, come abbiamo visto, il socialismo non può mai partire dal tipo di società feudale, ma solo da quello mercantile, essendo, come questo, fondato su una identica e verace idea dell'economia. Anzi, il socialismo è la società economica per eccellenza perché è precisamente quella società che ha raggiunto la piena consapevolezza di se stessa, che è cosciente cioè che proprio l'economico è il fondamento della società umana. Ma, dobbiamo far osservare a questo punto, che una coscienza dell'economia implica naturalmente la volontà politica di dirigere lo sviluppo sociale secondo un fine determinato. Rizzi non sfugge a questo esito: una società socialista è, per lui, quella specifica società economica fondata su un regime mercantile, che però, a differenza di quello capitalista, ha la pretesa di indirizzare se stessa secondo obiettivi che trascendono l'economia stessa. Rivelatrice è infatti l'affermazione secondo cui «la nostra congiuntura storica è di una difficoltà estrema "perché richiede una direzione cosciente della società". Una comprensione ed un'orientazione economica, e non una direzione politica, non la pretesa, degna di stregoni, d'imporsi al mondo ed alle sue leggi, ma la chiara consapevolezza della nostra inferiorità e della necessità di conformarci ai supremi voleri della natura sociale. "La società umana dovrà diventare cosciente, o il destino crudele della civiltà antica ci attende in modo ineluttabile"» (44).
Rizzi, dunque, si avvede che la realizzazione del socialismo dipende innanzitutto da una precisa e cosciente volontà politica, visto che, in sé, il regime mercantile può solo riprodurre se stesso. Se non che, questa consapevolezza della necessità dell'intervento politico si risolve ancora una volta in una totale misura economica. Egli è intenzionato a mantenere l'idea, tipicamente capitalistica, dell'efficienza produttiva senza rinunciare, ovviamente, al fine etico primario: l'abolizione dello «sfruttamento dell'uomo sull'uomo». E' inequivocabile a questo proposito l'affermazione, più volte ripetuta, secondo cui «il problema fondamentale della costruzione socialista si riduce all'individuazione di un rapporto di produzione, ossia di un nuovo tipo storico d'azienda, il quale faccia premio sul tipo d'azienda capitalista, ma che eviti nel contempo lo sfruttamento del lavoratore» (45).
Si evince che Rizzi vuole allo stesso tempo il trionfo dell'economia, delle leggi "autenticamente" economiche mentre, contemporaneamente, intende che questa società sia anche una società dove è stato abolito lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Questa autentica «quadratura del cerchio» - è lui stesso a riconoscerlo (46) - nasce dalla convinzione, del tutto esagerata, che soltanto la soluzione economica del rapporto di produzione sia la chiave risolutiva della riuscita del socialismo, addirittura della società senza classi. La sua concezione quasi taumaturgica dell'azienda socialista come fondamento decisivo di tutto l'ordinamento sociale ne è l'esempio più evidente: «l'azienda è il principio di vita della società umana», essa è «artefice ultimo della struttura sociale». L'ossatura economica dell'azienda, il suo modo o rapporto di produzione, «è all'origine dei vari tipi di Società finora susseguitisi nella storia» (47). Da questo rapporto di produzione deriva tutto il resto. A suo giudizio la storia dimostra che i vari tipi di società umane furono generate da un peculiare ordinamento economico dell'azienda, «cellula costitutiva del tessuto connettivo sociale», per cui solo la riuscita dell'azienda socialista può portare l'umanità al socialismo, addirittura alla società anarchica: «man mano che queste aziende si diffonderanno, verranno meno le classi ed, in un secondo tempo, lo Stato» (48).
Bisogna dunque scoprire il "segreto" dell'azienda socialista, altrimenti ogni successo politico del proletariato resterà inefficiente o diventerà controproducente. Il segreto del rapporto socialista di produzione consiste nel conformare l'azienda alla più autentica logica mercantile. Ogni unità produttiva o distributiva offre allora i propri prodotti e i propri servizi al prezzo più basso possibile, con ovvio beneficio di tutti i consumatori. I gestori-proprietari di queste unità produttivo-distributive si spartiscono i profitti ricavandoli da "una percentuale sul volume complessivo degli affari". Per Rizzi questa forma di remunerazione segna il rovesciamento totale della concezione capitalistica del profitto e il superamento della contrapposizione fra produttori e consumatori (49). L'azienda socialista produce in una vera logica di regime mercantile (per vivere economicamente deve essere competitiva, perciò deve avere costi minimi), mentre i gestori-proprietari, per guadagnare di più, sono costretti a loro volta ad aumentare la produzione e la qualità, dal momento che il loro guadagno dipende «dalla percentuale sul venduto-incassato» (50), cioè da un "quid" sulla quantità complessiva delle merci o dei servizi prestati. Secondo Rizzi, questa formula del profitto (si guadagna non sulla differenza "assoluta" fra costi e ricavi, ma su una percentuale "relativa" di questa differenza) «ha tutta l'aria di eliminare lo sfruttamento umano» (51). In conclusione, il mercato socialista si caratterizza nel vendere con un prezzo basso, con un profitto minimo, e con una massa enorme sul «venduto-incassato».
L'economicismo di Rizzi è veramente estremo: "la realizzazione autentica dell'economia è la realizzazione autentica del socialismo", in una coincidenza, è ancora inutile ricordarlo, che qui è l'esatto opposto della posizione marxista (ma anche di quella anarchica, almeno nella versione comunista), secondo cui l'inveramento del socialismo consiste precisamente nel superamento della logica economica mercantile, anzi, a dir meglio, nel superamento della logica economica "tout-court": è la proudhoniana liberazione "del" lavoro e non l'abolizione marxiana "dal" lavoro l'obiettivo del mercato socialista al quale Rizzi intende dar seguito.
Al di là della sua effettiva riuscita e delle critiche che si possono fare a questa soluzione, a volte troppo semplicistica (52), il rovesciamento rizziano della formula del profitto accentua ancor più la logica del mercato perché vuole, in un certo senso, realizzarne l'autentica natura. Come possa poi questo economicismo liberarsi di se stesso e

giungere al superamento e alla fine del mercato, alla società senza classi e senza Stato - obiettivo finale da Rizzi mai disconosciuto e abbandonato (53) -, è materia di pura mitologia ideologica, che non può rientrare nelle conseguenze e nelle implicazioni "logiche" del suo ragionamento, il quale, invece, impostato così, risulta impossibilitato a uscire dalle coordinate di un socialismo liberale. Rizzi è cosciente che questa sua congiunzione fra logica mercantile e logica socialista è, appunto, la «quadratura del cerchio», ma dichiara che tale pretesa non è poi la luna nel pozzo perché l'uomo «sembra capace di risolvere tutti i problemi che arriva ad impostare nettamente» (54).
Nella soluzione rizziana del "socialismo di mercato" manca completamente l'autonomia del politico: non si capisce infatti quale sia la "forma" politica di tale socialismo, come si strutturino i modi politici e giuridici della convivenza umana, come funzioni, nel suo complesso, questa società socialista (55) Mancanza curiosa, se si tiene conto, invece - e l'abbiamo visto - che è proprio il fattore politico l'elemento primario di spiegazione concettuale di quel tipo sociologico feudale che per Rizzi è uno dei due archetipi universali del modo di produzione di tutta la storia dell'uomo. In conclusione, questa socializzazione dell'azienda, secondo cui il meccanismo di ricchezza è capitalisticamente rovesciato e il profitto è distribuito fra i partecipanti, in una concezione autogestionaria a metà strada fra liberalismo e socialismo, non contempla e non risolve il problema politico del socialismo medesimo: un'economia di profitto corretta da un'istanza etica di giustizia sociale, tradottasi in un'immanente misura economica, rimane pur sempre un'economia capitalistica, e questa, a seguire il suo economicismo, non genera una politica socialista, ma liberale o liberista. Tuttavia, pur con queste incongruenze e contraddizioni, l'idea del "socialismo di mercato", del socialismo liberale, dimostra oggi, di fronte alle 'dure repliche della storia, una straordinaria vitalità; impone senz'altro una riflessione fondamentale intorno all'idea di socialismo (56). Essa ha piegato anche i più ostinati teorici della pianificazione (tranne, naturalmente, tutti quelli che, "comunque", non vogliono vedere, capire e ammettere: i comunisti integrali, gli irriducibili fanatici statalisti e in genere i nemici "a priori" della 'società aperta), mentre cinquant'anni fa, quando fu esposta, subì tutte le ingiurie, le calunnie e le irrisioni del clero marxista (giudizi ripetuti, a dire il vero, fino alla morte dell'autore e anche oltre). Le insufficienze logiche e ideologiche di tale soluzione non possono dunque offuscare la genialità dell'autore che oltre mezzo secolo fa, individuando come pochi altri la catastrofe del 'socialismo realizzato, poneva indirettamente le premesse teoriche per la formulazione del problema fondamentale: qual è la via "politica" del socialismo? E' questa infatti la domanda a cui si deve rispondere, se si vuole continuare il grande lascito teorico ed etico di Bruno Rizzi.

NOTE AL CAPITOLO VENTICINQUESIMO.

N. 1. Pochi sono stati finora gli studiosi che si sono occupati di Rizzi. Tra i contributi teorici più rilevanti si vedano: G. Galli, Introduzione a B. Rizzi, Il collettivismo burocratico, Imola 1967, p.p. 13-24; U. Melotti, Marx e il Terzo Mondo, Milano 1973; A. Carlo, La natura sociale dell'U. R. S. S., Milano 1975, p.p. 71-76; La burocrazia, a cura di

Franco Ferraresi e Alberto Spreafico, Bologna 1975; B. Bongiovanni, Introduzione a L'antistalinismo di sinistra e la natura sociale dell'U. R. S. S., Milano 1975; E. V. Trapanese, Rivoluzione e dispotismo burocratico, in Sociologia delle rivoluzioni, a cura di Luciano Pellicani, Napoli 1976, p.p. 233-254; G. Galli, Bruno Rizzi e la nuova classe, 'Mondoperaio, 1977, n. 2; L. Pellicani, Socialismo ed economia di mercato, 'Mondoperaio, 1977, n. 6; Id., Introduzione a B. Rizzi, Il collettivismo burocratico, Milano 1977, p.p. 11-25; E. Cipriano [L. Lanza], Dalla proprietà privata al collettivismo burocratico, 'A. Rivista anarchica, 1977, n. 4; G. P. Prandstraller, Riflessione sulla decadenza dell'Occidente, Roma 1981, p.p. 7-39; La crisi del collettivismo burocratico. Attualità di Bruno Rizzi (Atti del convegno di Mantova, 17 febbraio 1990), a cura di Paola Rossi e Venanzio Mondadori, Mantova 1990.

N. 2. B. Rizzi, Il socialismo dalla religione alla scienza, 4, Il Capitale, Bussolengo (Verona) 1970, p. 72.

N. 3. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 17.

N. 4. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 29.

N. 5. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 30. Sul concetto centrale marxiano di Capitale come relazione sociale e rapporto di produzione, Rizzi insiste più volte: «perché, del resto, si deve insistere nel considerare il Capitale come una cosa? Stiamo parlando d'economia, non di fisica». E ancora: «il lato economico delle cose deriva dalle relazioni esistenti tra uomini e cose nel fenomeno produttivo-distributivo: esse non sono cose, ma stati di fatto di queste nel movimento economico produttivo o distributivo [...]. Tutta la vita è relazione e tutta la conoscenza è persistenza di relazioni (leggi)». Id., Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p.p. 34, 35. «L'economia è infatti quanto di più immateriale e di mutante la mente umana abbia finora concepito. Essa considera le cose e gli uomini, ma da un punto di vista nettamente immateriale e dinamico: le cose in sé non l'interessano affatto; quello che l'economia vuole afferrare è l'aspetto, il modo di essere degli uomini e delle cose nelle mutanti relazioni in cui vengono vicendevolmente a trovarsi nel fenomeno produttivo-distributivo». Id., Il socialismo dalla religione alla scienza, 3, Critica marxista, Milano s.d. [ma 1946], p.p. 17-18.

N. 6. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 25.

N. 7. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3. Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici), Bussolengo (Verona) 1970, p. 18.

N. 8. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 60. Il lato moralistico-ideologico e l'insufficienza scientifica della spiegazione marxiana dell''accumulazione originaria è messo in luce da L. Pellicani, Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità, Milano 1988, p.p. 19-37.

N. 9. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici)..., p. 53.

N. 10. Rizzi, Il socialismo dalla religione.., 4, Il Capitale..., p. 26.

N. 11. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale...., p.p. 20, 21.

N. 12. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 41.

N. 13. Rispettivamente Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici)..., p. 56; Id., Il socialismo..., 4, Il Capitale...., p. 49.

N. 14. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci

socialdemocratici)..., p. 48.
N. 15. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 20.
N. 16. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale.....p. 24, 23.
N. 17. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p.p. 28, 63, 64.
N. 18. B. Rizzi, La rovina antica e l'età feudale, 1, Bussolengo (Verona), p.p. 17, 20-21.
N. 19. Con un vera "forma mentis" da sociologo, egli osserva criticamente che «la società umana è un essere a sé del quale l'uomo è parte integrante, ma non cellula costitutiva. L'odierna sociologia è da ritenersi un'antropologia sociale perché studia il comportamento dell'uomo o dei gruppi umani in società, non il comportamento di quest'ultima, le sue leggi di vita e di sviluppo». Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici) ..., p. 53.
N. 20. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 33.
N. 21. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p.p. 41-42.
N. 22. «Non pare che 'ia grande legge del movimento storico, la lotta di classe secondo Marx-Engels, abbia precisamente fatta la Storia». Rizzi, Il socialismo dalla religione alla scienza, 3, Critica marxista..., p. 51.
N. 23. B. Rizzi, In margine al collettivismo burocratico, in Id., Il collettivismo burocratico, Imola 1967. p. 108; B. Rizzi, Il socialismo dalla religione alla scienza, 2, (Lo Stato-Metamorfosi e Rivoluzione), Milano s.d. [ma 1946], p. 40; «le congiunture di metamorfosi sociale sono lunghissime, in media duecento anni». Id., Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici) ... p. 51. «Per metamorfosi intendiamo il rovesciamento, la sostituzione, il ricambio di tutte le strutture sociali; dell'economica, della morfologica, della politica, della giuridica e della morale». Rjzzi, Il socialismo dallareligione..., 2, (Lo Stato-Metamorfosi e Rivoluzione)..., p. 40.
N. 24. «La rivoluzione è l'apoteosi della lotta di classe. Arrivò un giorno in cui gli oppressi capirono che, per por fine alla loro miseria e alle ingiustizie di cui soffrivano, era necessario procedere ad un sovvertimento nell'ordine stabilito. La depositaria ideologica di quest'ordine era la religione e si volle combatterla colle stesse armi come oggi sia fa illusoriamente con la politica. Per la prima volta un fatto del genere si presentava alla ribalta della storia. Anteriormente si trattò di metamorfosi sociali imposte agli uomini ed inconsapevolmente eseguite da essi. Qualche cosa di nuovo ora maturava nel cervello umano: dopo aver creduto nella magia, dopo aver creduto nella religione patriarcale e feudale, l'uomo credeva nella rivoluzione». Rizzi, Il socialismo dalla religionealla scienza... , 2, (Lo Stato-Metamorfosi e Rivoluzione)..., p. 81; Id., Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p.p. 69, 70. Rispetto a questo preteso conflitto svelato da Marx «il capitalismo dimostra da quattro secoli d'infischiarsene altamente di questa 'irriducibile contraddizione». Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci bordighisti)..., p. 72.
N. 25. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 70.
N. 26. Rizzi, Il socialismo dalla religione alla scienza, VI, Socialismo e proletariato, Milano s.d. [ma 1946], p. 13.
N. 27. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 6, Socialismo eproletariato..., p.p. 44-48, 62-63.
N. 28. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 70.

N. 29. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 67.
N. 30. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo..., p. 40; Id., Il socialismo dalla religione..., 6, Socialismo e proletariato..., p. 53, dove anche si contraddice perché afferma: «si parla del socialismo di Stato come se un tale connubio fosse possibile [...] corbellerie marxiste senza nome messe quotidianamente in pratica dai presunti depositari del marxismo».
N. 31. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci bordighisti)..., p.p. 83-88.
N. 32. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci bordighisti)..., p. 78. E ancora: il mercato è «la fonte di tutte le libertà finora raggiunte». Rizzi, Socialismo infantile.., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci bordighisti)..., p.p. 80-81.
N. 33. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 63.
N. 34. Rizzi, Il collettivismo burocratico..., p. 108, 37.
N. 35. B. Rizzi, La rovina antica e l'età feudale, 2, Il Patronato, Bussolengo (Verona) 1971, p. 46; Id., Il socialismo dalla religione alla scienza, 1, Potere e Proprietà, Milano s.d. [ma 1946], p.p. 32, 34, 37, 88, 89, 92, dove Rizzi riconosce anche il suo debito verso Proudhon. Conf. pure Id., In margine al collettivismo burocratico, in Id., Il collettivismo burocratico..., p.p. 148, 155.
N. 36. Rizzi, Il collettivismo burocratico..., p. 68; Id., Il socialismo dalla religione..., 1, Potere e Proprietà..., p.p. 46- 47. Senza nulla togliere all'intuizione geniale di Rizzi, ricordiamo che le coordinate epistemologiche di questo pensiero risalgono alla tradizione anarchica, specialmente a Proudhon e Bakunin. Sulla scia di questa tradizione, e con l'innesto di alcune riflessioni rizziane, una parte del pensiero anarchico contemporaneo ha svolto e approfondito, a partire dalla metà degli anni '60, l'analisi della 'nuova classe e del 'feudalesimo industriale: R. Ambrosoli-N. Berti-A. Bertolo-P. Finzi-L. Lanza, Anarchismo '70. Un 'analisi nuova per la strategia di sempre, Cesena 1973; conf. inoltrei numerosi interventi su 'Interrogations' (Paris).nn. 1-18 (1974-1979) e l'opera collettanea I nuovi padroni. Atti del convegno internazionale di studi sui nuovi padroni, Milano 1978.
N. 37. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici)..., p. 42.
N. 38. Rizzi, Società asiatica e collettivismo burocratico. Osservazioni a Melotti e a Carlo, 'Terzo Mondo, 18 dicembre 1972, p.p. 75-79. Conf. fra le tante sue osservazioni a riguardo: Id., Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale.....p.p. 40-41, 47, 49, 62-63, 64, 74-75.
N. 39. Un esempio, fra i tanti, è l'enorme svalutazione dell'autonomia politica del liberalismo, semplice appendice, a suo giudizio, del capitalismo: «quando il Capitale si sentì ben sicuro di sé [dopo la rivoluzione francese] indossò la casacca del liberalismo e tenne in pugno milioni di sfruttati proletari gargarizzandoli con la promulgazione delle libertà politiche, con le garanzie giuridiche e col suffragio universale. In realtà li teneva a sua discrezione pel semplice fatto che poteva "comperare" il Lavoro sul mercato come una merce qualsiasi». Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 46.
N. 40. B. Rizzi, Sui tratti dominanti della Società Feudale, 'Rassegna italiana di sociologia VII (1966), gennaio-marzo. Questa lesi, senz'altro riduttivistica, è specificamente

argomentata in Id., Il socialismo dalla religione alla scienza, 5, Il contratto sociale, Milano s.d. [1946]. Conf. pure Id., Il socialismo dalla religione..., 3. Critica marxista..., p. 36.
N. 41. B. Rizzi, La rovina antica e l'età feudale, 4, Del Feudalesimo, Bussolengo (Verona), p.p. 139-140.
N. 42. B. Rizzi, La rovina antica e l'età feudale, 2, Il Patronato..., p. 27. La spiegazione anarchica che permette a Rizzi di identificare la proprietà come forma economica particolare di una più profonda struttura politica - per cui l'analisi non sfugge al rapporto obbligato tra proprietà e potere -, è ulteriormente approfondita quando deve spiegare la natura del politico stesso. Per Rizzi, giustamente, il politico non si identifica con lo Stato - forma storica particolare del potere -, ma per l'appunto con il potere in quanto tale. Può esistere un reale e foltissimo potere politico senza la pur minima presenza dello Stato: B. Rizzi, La rovina antica e l'età feudale, 3, La scomparsa dello Stato, Bussolengo (Verona) 1974, p.p. 10, 49; Id., La rovina antica..., 2, Il Patronato..., p. 76. Tuttavia Rizzi, quando analizza lo Stato in sé, si contraddice perché rimane all'interno delle più classiche categorie marxiste, che vedono lo Stato come semplice organo politico sovrastrutturale del potere economico della classe dominante: Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 2, (Lo Stato-Metamorfosi e Rivoluzione).... p. 20.
N. 43. Rizzi, La rovina antica..., 2, Il Patronato.., p. 36.
N. 44. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 41.
N. 45. Rizzi, Socialismo infantile, 1, Bussolengo (Verona) 1969, p. 34.
N. 46. Rizzi, Socialismo infamile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci bordighisti).... p. 80.
N. 47. Rizzi, Il socialismo dalla religione ..., 4, Il Capitale..., p.p. 73, 75, 76.
N. 48. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale.....p. 78.
N. 49. Rizzi, Socialismo infantile..., 1, p.p. 34-45, 53-54.
N. 50. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 78.
N. 51. Rizzi, Il socialismo dalla religione..., 4, Il Capitale..., p. 78.
N. 52. Rizzi, Socialismo infantile..., 1, p.p. 48-62.
N. 53. Conf., fra le molte affermazioni al riguardo, Rizzi, Socialismo infantile..., 1, p. 23; Rizzi, Introduzione a Id., Il collettivismo burocratico..., p. 30.
N. 54. Rizzi, Socialismo infantile..., 2-3, Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici)..., p. 80.
N. 55. La prova più evidente di quest'assenza si rintraccia nell'eclettica e confusionaria critica della dimensione politica del socialismo, da lui svolta specialmente nel suo Socialismo infantile, 4, Il deviazionismo sul proscenio, Bussolengo (Verona), 1970.
N. 56. Su questo tema rimando a D. Settembrini, Socialismo al bivio. Socialismo sì, comunismo no, Milano 1978; Pellicani, Il mercato e i socialismi, cit.