

[27] Proudhon P.J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Garnier Freres, Parigi, 1858.

[28] Rousseau J.J., *Du Contrat Social*, in *Oeuvres Complètes*, La Pleiade, Parigi, 1964, Tomo III.

[29] Sala-Molins L., *L'Etat*, «Le Monde», Parigi, 8 agosto 1982.

[30] Strayer J.R., *Les Origines Médiévales de l'Etat*, Payot, Parigi, 1964.

[31] Tocqueville A. de, *De la Democratie en Amerique*, Genin, Parigi, 1951.

[32] Ullmann W., *Il pensiero politico del medioevo*, Laterza, Roma, 1984.



**RIVISTA
ANARCHICA
MENSILE**

**IN VENDITA IN NUMEROSE
EDICOLE E LIBRERIE
UNA COPIA L. 1.500 - ABBONA-
MENTO ANNUO L. 15.000
ABB. ESTERO L. 30.000
(VIA AEREA) L. 50.000
ABB. SOSTENITORE: DA
L. 50.000 IN SU - VERSAMENTI
SUL C.C.P. 12552204
INTESTATO A: EDITRICE A
MILANO - CORRISPONDENZA:
EDITRICE A CAS. POST. 17120
20170 MILANO**

**LA REDAZIONE È
APERTA TUTTI I GIORNI
FERIALI (SABATO ESCLUSO)
DALLE 16 ALLE 19
TEL. 02/2896627**



Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo

Nico Berti

L'anarchismo è giunto ad una svolta radicale della propria storia. Quelle forze che avevano originato la sua nascita e dato impulso al suo sviluppo sono ormai venute meno e l'esaurimento di questo ciclo è da considerarsi irreversibile. L'anarchismo ha perso gran parte delle sue caratteristiche storiche e ideologiche essendo quest'ultime cresciute e conformate in un'epoca ora in fase di completo sfaldamento. Si pone quindi un problema fondamentale: l'esaurimento di questo ciclo storico mette in discussione l'identità stessa dell'anarchismo in quanto tale? E cioè, che cosa rimane dell'anarchismo? Ciò che comunque rimane resta ancora quell'anarchismo che abbiamo conosciuto e praticato? Ammessa la pertinenza di queste domande, è possibile operare come il *Gattopardo*, cambiare tutto per non cambiare niente? Modificare integralmente per conservare integralmente?

Credo che a queste domande sia necessario rispondere in modo adeguato: ne va dell'avvenire dell'anarchismo e cioè dell'avvenire nostro. Risulta dunque chiaro perché ho iniziato con questi interrogativi. Essi faranno da sfondo «speculativo» all'intento davvero presuntuoso che mi sono proposto. Quello di tracciare sia pure a grandi linee e in modo sommario un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo al fine, appunto, di ricavare un senso e una direzione per il suo futuro.

La prima questione che bisogna affrontare riguarda innanzitutto la natura stessa dell'anarchismo, essendo evidente che non si può fare alcun bilancio se prima non si è deciso che cosa si deve intendere per anarchismo, di che anarchismo stia-

mo parlando. Questione, come dire, «ontologica», dal momento che si vuole inerire all'*essere* dell'anarchismo, alla sua ultima e irriducibile essenza. E qui si apre un problema storiografico assai arduo perché bisogna individuare e le sue origini — intese come elementi originari e costitutivi — e l'ambito della sua fenomenologia storica (non tutto ciò che si è autoproclamato anarchico è stato anarchico). Dunque, decidere di che anarchismo stiamo parlando vuol dire indicare con contorni abbastanza netti la sua concretezza storica e la sua natura ideologica. L'individuazione necessita di un ragionamento a circolare dimostrazione: da una parte si deve «scegliere» che cosa si vuol vedere nella storia, dall'altra si vuole ricavare da questa storia *quella* storia dell'anarchismo in grado di dare ideologicamente conferma al criterio anteriore della scelta. L'*essere* dell'anarchismo non vive nel cielo ma nelle viscere della storia reale, e però dire quale è la storia reale dell'anarchismo, vale a dire indicare la sua storicità, è per l'appunto dire quale è la sua veridica essenza, e cioè il suo essere. L'ontologia dell'anarchismo si dà come sintesi coerente di concretezza storica e di natura ideologica.

Ma l'ambivalenza oscillante fra storia e ideologia entro cui deve svelarsi e ricavarsi quella che abbiamo chiamato «ontologia» dell'anarchismo delinea solo l'ambito metodologico del nostro procedere, non ancora, evidentemente, i suoi contenuti propositivi. Ecco allora una prima decisiva affermazione: si fa chiarezza sull'essere dell'anarchismo solo operando una fondamentale distinzione fra anarchismo e movimento anarchico, fra una precisa ed univoca concretezza storica e il modello ideale così come può essere inteso nella sua più completa, plurima ed estensibile pensabilità. È questa una distinzione epistemologica assolutamente necessaria. Mi rendo conto della complicatezza di tutti questi passaggi, ma inisto nel guardare questa stretta oltre la quale — rassicuro il lettore — il terreno è più dissodato.

Porre la questione di una fondamentale distinzione fra anarchismo e movimento anarchico, fra la potenzialità di un modello universale e la specifica fattualità del reale significa non soltanto liberare tutta la nostra capacità di pensare relativa all'universalità di tale modello così come noi vorremmo che fosse, ma significa pure introdurre un criterio ermeneutico in grado di orientare la valutazione della storia dell'anarchismo, che è poi la storia reale del movimento anarchico.

Identendiamoci: non voglio calpestare le norme più elementari del più elementare storicismo perché io non pongo grossolanamente un modello astratto dell'anarchismo fuori della storia. Più semplicemente universalizzo in un modello «ideale» l'insieme dei suoi reali elementi costitutivi che sono, si badi bene, gli elementi costitutivi della sua origine.

L'anarchismo

Schematizzando al massimo possiamo dire che l'anarchismo è il risultato di un plurimo incrocio fra l'onda lunga della secolarizzazione, con il suo inesorabile e progressivo «disincanto del mondo» e i due effetti storici che ne hanno avallato e scandito la progressione: la rivoluzione industriale e la rivoluzione francese. Culmine culturale ineludibile di questo formidabile intreccio tutto segnato da una dimensione continuamente rivoluzionaria, nel significato più esteso del termine, l'anarchismo è dunque — e non potrebbe essere diversamente — il punto più alto di tale processo. La negazione trasversale di ogni autorità divina ed umana, la critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, la critica cioè dell'esistente e di ogni futuro informato dagli stessi principi, pongono l'anarchismo lungo la labile frontiera che divide i lembi estremi dell'esercizio rivoluzionario della critica in tutte le sue forme dalla più problematica ed ineffabile terra di nessuna del nichilismo.

In tutti i casi le origini dell'anarchismo sono da ravvisarsi nella particolare consequenzialità rivoluzionaria di questo processo storico così come si è manifestato nell'Europa fra il XVIII e il XIX secolo, processo che segna l'erompere dell'età contemporanea. Più precisamente si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo nella sua versione estremistica e dunque figlio di una espressione fondamentale della storia umana. Esso quindi non può, per sua stessa definizione, ridursi a questo o quel momento costitutivo, perché solo l'insieme contemporaneo di tutti questi elementi ne permette la scaturigine. Insomma, *soltanto quando la secolarizzazione consuma tutta la sua logica* si dà la nascita di una cultura anarchica nel senso pieno del termine. Ciò spiega perché l'anarchismo è nato in Europa e non, ad esempio, in Afri-

ca o nel Medio Oriente, perché vede la luce tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo e non prima. Ecco dunque in che cosa consiste la sua universalità: che una volta imboccata in modo deciso la strada della secolarizzazione esso diventa un approdo del tutto logico, un appuntamento immancabile dello spirito umano. L'anarchismo originatosi su un piano culturale quale creazione universale umana, resta, nella sua ultima essenza, adeguato a questo «marchio d'origine». Nella sua formazione storica è prioritario e decisivo tale momento universale creativo il quale precede di gran lunga quella della nascita dell'anarchismo come specifico movimento politico e sociale. *L'anarchismo non ha nessuna origine di classe, diversamente dal movimento anarchico che è collocabile entro quest'ambito.* La sua nascita, e perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con la nascita del movimento anarchico, deducendo in un certo senso la sua natura e la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo.

Quali sono allora i contenuti propositivi dell'anarchismo inteso come momento creativo universale umano, e precisamente come punto di approdo logico della secolarizzazione? Sono gli stessi che stanno a fondamento del liberalismo e del socialismo, figli anch'essi della secolarizzazione. Per spiegare la propositività anarchica basta rendere evidente *la genesi storica di una sintesi* che nel suo sviluppo ha via via depurato quegli elementi iniziali che si sono resi incompatibili con la loro stessa logica autentica.

L'anarchismo nasce quale volontà di sintesi di due grandi principii, il principio della libertà e il principio dell'uguaglianza; precisamente esso vuole situarsi quale confluenza logica delle istanze fondamentali del liberalismo e del socialismo. Non a caso si forma a cavallo fra XVIII e il XIX secolo perché è contemporaneamente una riflessione teorica sui limiti storici e logici dell'idea liberale e dell'idea socialista e una elaborazione ideologica volta al superamento della parzialità dei loro principii. Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale e si realizza veramente l'uguaglianza sociale solo attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale. Insomma, si afferma che per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per rea-

lizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Per realizzare l'una *far leva sull'altra*, vuol dire portare fino in fondo i presupposti di entrambe, ma per realizzare i presupposti di entrambe bisogna accettare fino in fondo le conseguenze di questi presupposti. L'anarchismo, in altri termini, rinfaccia al liberalismo di essere una dottrina parziale della libertà e al socialismo di essere una dottrina parziale dell'uguaglianza. La parzialità consisterebbe nel fatto che tutte due queste dottrine intendono realizzare i loro principii per mezzo della legge — e dunque di un potere — laddove l'anarchismo intende dimostrare che solo nel superamento dell'ambito legistico si dà piena vigenza a ciò che loro stesse propugnano. Sostiene infatti l'anarchismo che il percorso che parte da tutti per arrivare ad ognuno (idea dell'uguaglianza sociale) non deve essere interrotto a metà quando questa uguaglianza tende a tramutarsi *di fatto* in libertà, una libertà che, via via allargata *secondo i presupposti dell'uguaglianza*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato legistico di principio dell'uguaglianza, ma secondo *gli effetti, le conseguenze* dovute alla libertà di ognuno. Il percorso che parte da ognuno per arrivare a tutti (idea della libertà individuale) non deve essere interrotto a metà quando questa libertà tende a tramutarsi *di fatto* in uguaglianza, una uguaglianza che, via via allargata *secondo i presupposti della libertà*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato legistico di principio della libertà, ma secondo *gli effetti, le conseguenze* dovute all'uguaglianza di tutti. Sono i rapporti di forza stabiliti dallo svolgimento completo dei presupposti (e non i dettati di legge) che rendono possibile la loro realizzazione. I principii devono diventare cose, e solo così possono vivere come principii; ma perché diventino cose bisogna realizzare fino in fondo gli stessi principii accettando fino in fondo tutte le loro conseguenze.

La riassunzione dei due principii in un unico coerente svolgimento organico è la «formula ideale» dell'anarchismo inteso compiutamente come tale. Qui si vede come esso sia dottrinarmente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e come, ciò che lo divide e lo distingue da loro, consista nella duplice caratterizzazione epistemologica ed etica della sua dottrina. L'ambizione è enorme: l'anarchismo, infatti, ha la convinzione di aver forgiato quella chiave epistemologica senza la quale non si dà vera e completa emancipazione umana;

essa consiste nel prendere seriamente alla lettera i presupposti etici della libertà e dell'uguaglianza che motivano la sua costruzione teorica. Presupposti — e qui sta tutto il segreto — che sono, *una volta attivati contemporaneamente*, intrinsecamente rivoluzionari.

Possiamo dunque concludere affermando che ciò che bisogna intendere per anarchismo concepito compiutamente come tale, vale a dire quello che abbiamo chiamato *l'essere* dell'anarchismo, è dato dal processo di secolarizzazione giunto al suo massimo grado possibile. Tale processo genera i due grandi movimenti etico-politici dell'età contemporanea, il liberalismo e il socialismo, la cui sintesi coerentemente ed estrema sfocia nell'anarchismo. Questo però non è una semplice sintesi, perchè i due grandi principii della libertà e dell'uguaglianza, una volta attivati nel modo esposto sopra, *subiscono una radicale mutazione genetica*, trasformandosi in principii libertari ed egualitari. La dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo è dovuta all'assunzione logica ed etica dei due principii della libertà e dell'uguaglianza presi, come dire?, *alla radice*. Essi diventano principii libertari ed egualitari dando luogo ad una ideologia rivoluzionaria, a qualcosa d'altro, che è per l'appunto l'ideologia anarchica. L'intima e irriducibile natura ideologica dell'anarchismo consiste dunque in questa mutazione genetica dovuta all'assunzione logica ed etica del principio della libertà e del principio dell'uguaglianza sotto il profilo della loro attivazione contemporanea in chiave rivoluzionaria.

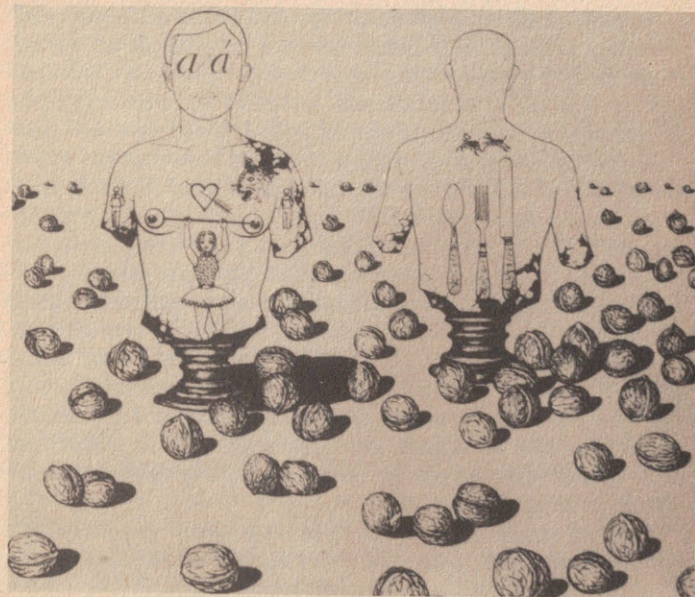
Quello che abbiamo delineato si potrebbe definire la necessaria condizione *formale* per definire, da un punto di vista dottrinario, ciò che è anarchico da ciò che non lo è. Necessaria condizione formale — per usare un'analogia — nel senso kantiano del termine. Come per Kant non si dà conoscenza se non attraverso le pure forme a priori dello spazio e del tempo, così non si può parlare di ideologia anarchica se questa non soddisfa a priori le condizioni formali dell'equilibrio coerente fra le istanze della libertà e quelle dell'uguaglianza.

Attorno a questo asse centrale, a questo modello allo stesso tempo ermeneutico ed ideale, si può delineare la mappa della dottrina positiva dell'ideologia anarchica così come si è storicamente manifestata e quindi come è stata esposta ed elaborata dai suoi teorici e militanti. Senza entrare in un'a-

nalisi dettagliata e qui fuori luogo, basterà ricordare che le varie tendenze prodotte dal pensiero libertario secondo i tempi, i luoghi, le tradizioni e le circostanze, devono, per essere tali, ruotare su quest'orbita. Tutte, dalla tendenza ultra comunista a quella ultra individualista, passando per le plurime e possibili gradazioni e variabili, devono partecipare, se sono veramente anarchiche, di questa condizione formale, pena la loro esclusione dal novero dell'anarchismo. Noi oggi possiamo misurarne l'autenticità, cioè dire quanto di coerentemente anarchico e di non anarchico vi era nella dottrina di Malatesta, di Bakunin, di Kropotkin, di Proudhon, ecc. sulla base di questo modello «ermeneutico» ed «ideale», di questa discriminazione formale a priori.

Il movimento anarchico

Se dalle origini dell'anarchismo, inteso quale creazione universale umana, ho ricavato il suo *essere*, dalle origini del mo-



M. G. Toyen, Tir (1972)

vimento anarchico, inteso come specifico movimento politico e sociale, ricavo ora i suoi caratteri storici primari. Così se il modello che ci siamo fatti della sua essenza ideologica ci permette oggi di avere un criterio interpretativo per valutare e discriminare ciò che noi possiamo ritenere essere stato anarchico da ciò che non lo fu, i suoi caratteri storici primari ci permetteranno di spiegare le scansioni fondamentali della sua storia concreta che è poi, lo ripeto, la storia reale del movimento anarchico.

Intanto, anche qui, una prima questione si impone, una questione a dire il vero assolutamente decisiva. Come si spiega l'enorme discrepanza fra la «perfetta» equidistanza ideologica dell'anarchismo dal liberalismo e dal socialismo, con l'«oggettiva» storica appartenenza del movimento anarchico al più generale movimento operaio e socialista? Non è questa una contraddizione che rende molto difficile spiegare la connessione fra anarchismo e movimento anarchico? Si potrebbe rispondere con una battuta, che poi una battuta non è, affermando che la storia è di per se stessa una continua contraddizione e che in effetti non è nelle cose di questo mondo la traduzione nel reale di un modello inteso nella sua «perfezione». Nelle cose di questo mondo, per l'appunto, la traduzione si dà sempre come imperfezione e dunque, nel caso specifico, come sbilanciamento. In tutti i casi però è proprio dal rapporto fra la storia «mancata» dell'anarchismo, inteso compiutamente come tale, e la storia concreta del movimento anarchico che si svela per intero quell'«ontologia», di cui accennavamo all'inizio, quell'«ontologia» cioè giocata sulla duplicità fra natura ideologica e concretezza storica. La connessione fra queste, vale a dire fra anarchismo e movimento anarchico, è naturalmente una connessione storica che con molta semplicità si può così riassumere: il movimento anarchico non poteva non nascere nell'ambito socialista perché allora in Europa era il movimento socialista ad essere di fatto, oltre che di dottrina, nel solco storico della secolarizzazione. Ma attenzione però: nel solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione rivoluzionaria della trasformazione sociale.

Proprio qui finalmente che si dà la spiegazione convincente dell'intricata connessione che lega l'anarchismo al movimento anarchico e questo al movimento socialista. Vediamo come.

Abbiamo detto che il liberalismo, il socialismo e l'anar-

chismo sono un prodotto storico della secolarizzazione e che l'anarchismo costituisce la confluenza logica delle istanze fondamentali del principio di libertà e del principio dell'uguaglianza e dunque l'ultimo ineludibile approdo logico di tutta questa fase storica. Abbiamo pure detto che l'anarchismo è ideologicamente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e la dimostrazione la possiamo rinforzare evidenziando ora il diverso atteggiamento assunto da questi tre movimenti verso la modernizzazione sprigionata dal processo secolarizzante. Mentre il liberalismo e il socialismo assorbono senza critica tutta la logica insita nella razionalità capitalistica prodotta da tale processo (il marxismo, come è universalmente noto, non è altro che la razionalità capitalistica rovesciata), l'anarchismo non esprime un atteggiamento univoco. Se da una parte esso è la punta estrema della secolarizzazione, ne è anche dall'altra l'estrema e radicale risposta. Ed è proprio il movimento anarchico a dimostrarlo in quanto tutta la sua storia altro non è che un'univoca radicale reazione alla dissoluzione di senso portata dalla stessa secolarizzazione.

Quale è infatti il carattere fondamentale del movimento anarchico, quel carattere che è scaturito dalle sue origini e che tale è rimasto fino ai nostri giorni? Credo che non ci siano dubbi se rispondo che esso è dato da una insormontabile e contraddittoria duplicità, dal fatto cioè che il movimento anarchico è quell'unico movimento che è stato storicamente politico al solo fine però di soddisfare le sue primarie e irriducibili istanze etiche. Le origini del movimento anarchico — nato veramente a Saint-Imier nel settembre del 1872 — sono le origini di un irreversibile rifiuto intrinsecamente contraddittorio, perché se da una parte si costituisce politicamente dall'altra si nega in quanto tale. Tutta l'azione politica del movimento anarchico è diretta a negare la politica stessa, nel senso che rinuncia aprioristicamente ad una sua qualsiasi possibile gestione. Così, se l'anarchismo sotto la sua versione illuministica partecipa dello «spirito» dissacratore e dissolvente della secolarizzazione, il movimento anarchico a questa secolarizzazione dà una risposta ed è precisamente la risposta di una rottura storica e radicale della secolare tradizione machiavellica fondata sulla separazione fra l'etica e la politica. Anzi, volendo, si può dire che la secolarizzazione iniziata nel Rinascimento qui si conclude in quanto la dissoluzione di senso portata da tale separazione trova un termi-

ne nella nascita del movimento anarchico che a questa dissoluzione risponde risignificando tutta la politica in chiave etica. Si rileggano le «tavole» fondamentali del suo atto di nascita, le famose risoluzioni di Saint-Imier e si vedrà come queste siano da una parte l'espressione palese della «logica dello scavalco» prodotta dal processo secolarizzante (l'avanguardia politica del proletariato viene additata giustamente come nuovo veicolo di mistificazione e di dominio, la rivoluzione autentica sta in una «logica», non in un determinato soggetto storico), mentre dall'altra riflettano completamente il limite supremo di questa stessa logica oltre la quale, evidentemente, solo una dimensione etica può ridare un senso alla politica.

Concludendo questo punto possiamo dunque dire che il movimento anarchico non poteva non nascere nell'ambito operaio e socialista perché era proprio questo movimento ad essere nel solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione rivoluzionaria della trasformazione sociale. Precisamente, e qui bisogna fare molta attenzione, il movi-

mento operaio e socialista era, rispetto alla oggettiva modernizzazione scatenata dal processo secolarizzante, più un fenomeno di reazione che un fenomeno di rivoluzione. Infatti la modernizzazione, dissolvendo ogni precedente codificazione di senso sociale, politico, economico, etico, ecc., provoca per l'appunto una reazione a tale dissoluzione. Il movimento anarchico nasce non a caso nell'ambito socialista e operaio perché partecipa a questa reazione, *ma partecipa in un duplice senso*. Porta alle estreme conseguenze, vanificando la separazione machiavellica, lo stesso processo secolarizzante con l'assumere in chiave etica la dimensione politica. Fa quindi un'opera di risignificazione di senso. *Ma produce questa risignificazione con la logica dello «scavalco» tipica della secolarizzazione e perciò quello che socialmente e storicamente è un fenomeno di reazione alla modernizzazione (il movimento operaio e socialista) diventa con il movimento anarchico un fenomeno di radicale rivoluzione.*

Ecco allora come deve delinarsi per intero la comparazione storica fra liberalismo, socialismo e anarchismo. Liberalismo e socialismo sono speculari l'uno all'altro perché sono *univocamente* entro il solco storico della secolarizzazione: il primo impersonifica la razionalità illuministica così come si è estrinsecata storicamente nella logica capitalistica; il secondo è una reazione sociale alla dissoluzione di senso portata dal processo secolarizzante e si risolve poi con il marxismo non con un nuovo senso, ma semplicemente rovesciando tale logica. Entrambi sono irrimediabilmente *solo dentro la storia*. E l'anarchismo?

L'anarchismo immette nel corpo sociale del movimento operaio e socialista la logica secolarizzante dell'illuminismo. Come movimento anarchico, risolvendo la politica nell'etica, dà significato *autonomo* (non dialetticamente necessitante) alla reazione sociale scatenata dalla modernizzazione tramutandola in radicale rivoluzione. Nella misura in cui partecipa per intero a tale vicenda storica si divarica e si divide senza rimedio ora assumendo una radicale posizione critica rispetto alla stessa secolarizzazione col risolvere appunto la politica nell'etica, ora attivando senza posa la logica dissacratrice della secolarizzazione stessa. L'anarchismo è veramente *nella storia ma contro la storia*.

La connessione fra anarchismo e movimento anarchico e la connessione fra movimento anarchico e movimento socia-



L. Viani, Anarchici (s.d.)

lista risulta dunque chiara dal senso completo di questa duplicità che non è un artificio dialettico ma l'effettiva storicità dell'anarchismo quando si fa movimento anarchico. Qui si vede come la sua equidistanza dal liberalismo e dal socialismo si traduca in una drammatica e a volte conflittuale divaricazione/divisione, chiave di quell'«ontologia» posta all'inizio di queste note e il cui svolgimento si dà adesso come spiegazione della sua storia reale.

La fase socialista del movimento anarchico

Da quanto abbiamo detto finora si vede come sia difficile applicare le sole e pure categorie politiche alla complessa vicenda storica del movimento anarchico. Per afferrarne il senso, è necessario infatti l'uso di più discipline e logiche. Soprattutto, per capire perché ha perso (in quanto tutta la storia del movimento anarchico come movimento politico motivato da intenzioni etiche è la storia di un soggetto perdente privo di diverso destino), bisogna saper vedere in tutte le sue possibili conseguenze questa sua strutturale duplicità «ontologica», fonte a sua volta di una divisione paralizzante fra momento etico e momento politico.

Ebbene, una definizione forse calzante del movimento anarchico sotto questa chiave storico-interpretativa potrebbe così compendiarsi: il movimento anarchico è un soggetto etico che si muove in senso politico all'interno di un corpo sociale. Pur assumendo plurime dimensioni esso così vive senza grandi contraddizioni nella sua prima fase storica, e cioè dal 1872 al 1917. Il movimento anarchico nato quale «eresia» all'interno della Prima Internazionale (ma la rivendicazione dell'autenticità internazionalista era giustamente di segno anarchico e non marxista) mantiene fino al '17 queste fondamentali prerogative: l'internazionalismo rimane rivoluzionario solo nella misura in cui la lotta politica non si sovrappone e domina quella sociale; la rivoluzione — per una sua stessa intrinseca definizione — non può essere né «rimandata» né «diluita» perché non si può rimandare né diluire un «principio» e una «logica», vale a dire un modo d'essere e di atteggiarsi; dunque essa non può essere politica ma solo sociale (verrebbe da dire universale); fra il «mondo borghese», con il suo Dio, con il Suo stato e con il suo capitale,

e il mondo proletario non vi può essere mediazione alcuna.

Ciò che conta capire di questa fase storica sono due fondamentali caratteristiche, una soggettiva, l'altra oggettiva. Quella soggettiva riguarda naturalmente il movimento anarchico la cui azione storica può essere ridotta ad un preciso significato: l'applicazione della logica secolarizzante sotto la particolare versione della rivoluzione sociale scavalcante quella politica lo porta ad assumere sempre più il ruolo del *custode di un'immagine* (ai suoi occhi come a quelli del proletariato) — naturalmente l'immagine della rivoluzione — perché la multiformità progressiva del processo storico, pur nutrendolo e mediandolo di più versioni ideologiche e operative (mutualismo, collettivismo, comunismo, individualismo, antimilitarismo, comunitarismo, pacifismo, sindacalismo, ecc.) non sposta di un acca la sua essenza ultima che rimane, per l'appunto, rivoluzionaria *tout-court* o rivoluzionaria-senza-mediazione. Paradossalmente, mano a mano che si media esso si decanta e però mano a mano che si decanta come puro anarchismo e come pura rivoluzione (custode di un'immagine sempre più «pura» a fronte dei tradimenti e delle mediazioni riformistiche e autoritarie) esso tende ad occupare uno spazio sociale sempre più ristretto (tranne per la Spagna e in parte per la Russia) e ad emergere prepotentemente soprattutto quando l'antagonismo sociale abbandona la priorità della mediazione politica e si trasforma in aperta ribellione (vari moti insurrezionali o a forte sfondo conflittuale in Italia, Francia, Spagna, Russia, Stati Uniti, ecc.). Il risvolgimento anarchico della politica nell'etica, cioè la rivoluzione sociale quale rivoluzione universale umana, internazionalista, anche politica come economica, sessuale e anti-autoritaria, pedagogica come partecipativa, sempre e comunque, come pathos etico, immensamente e illuministicamente planetaria, non brucia la possibilità storica, la riduce però ad un'«occasione» (questo il senso preciso dell'insurrezionalismo). Momento prioritario rimane dunque la rivoluzione e non le sue contingenti forme determinate che lo sviluppo storico, mediato dall'erompere delle nuove soggettività, di volta in volta impone.

L'altra caratteristica, quella oggettiva, si può riassumere in poche parole: in tutta questa fase il campo di battaglia è diviso in due: da una parte il mondo proletario, dall'altra il mondo borghese. La società come sistema sociologico è

complessivamente una sola, la società capitalistico borghese e l'antagonista uno e uno soltanto, il movimento operaio. All'interno di quest'ultimo si confrontano poi il movimento anarchico e il movimento marxista. Anche se col passare degli anni i marxisti — specie sotto la versione riformista e socialdemocratica — guadagnano molto terreno rispetto agli anarchici, l'esito finale della lotta è ancora tutto da giocare e quindi non si può ancora dire se la palma della vittoria vada di sicuro agli autoritari. Infatti la società borghese deve ancora essere abbattuta e il socialismo deve ancora realizzarsi. Insomma, il significato storico-strategico di tutta questa fase si riassume nel fatto che vi sono due soggetti principali, socialismo contro capitalismo, e due soggetti concorrenti all'interno del socialismo, anarchismo e marxismo. L'oggettività storica della situazione fa sì però che il duello fra questi ultimi due non si risolva mai in un duello all'ultimo sangue: *essi sono soggettivamente nemici ma oggettivamente alleati.*

La rivoluzione russa e i suoi effetti

È la rivoluzione d'ottobre a cambiare tutto, nel senso che assegna ad ognuno il ruolo storicamente adeguato ai propri caratteri genetici. La rivoluzione d'ottobre risolve intanto la schermaglia fra marxismo e anarchismo in un duello all'ultimo sangue (l'anarchismo, come è noto, viene semplicemente sterminato), evidenziando così la loro radicale diversità ideologica e sociale; disloca poi, in modo definitivo, il movimento anarchico in un nuovo territorio storico, perché questo esce di fatto dal campo socialista, anche se ideologicamente rimane tale; sposta, infine, tutto il quadro mondiale dei rapporti di forza: da questo momento il campo di battaglia non sarà più diviso in due ma in tre: il mondo socialista, il mondo capitalista e il movimento rivoluzionario anarchico. A pura speranza remota si riduce però da ora il movimento anarchico, dal momento che il marxismo ha vinto realizzando per primo al mondo il socialismo. Quanto abbia influito tale vittoria ai fini della lotta fra marxismo e anarchismo non occorre dire: il proletariato può vedere nella Russia la realizzazione del socialismo trasformatosi da vaga utopia a concreta realtà. Il mito durerà decenni influenzando decine di milioni di proletari, togliendo terreno sotto ai piedi al-

lo stesso movimento anarchico che perderà nel giro di pochi anni in tanti paesi molte posizioni faticosamente guadagnate con sangue e dolori. Ovunque esso creerà una rendita di posizione per tutti i marxisti operanti fuori della Russia, che ancora oggi non è completamente esaurita.

Naturalmente tutto questo da un punto di vista storico-strategico. Ma dal punto di vista del socialismo inteso come integrale emancipazione umana, cioè dal punto di vista anarchico, cosa ha significato la rivoluzione russa?

Ecco, credo che nella sua disastrosa esperienza, vera rovina storica del socialismo, si compendia in modo esemplare (l'altro esempio, forse ancora più significativo verrà dalla rivoluzione spagnola) e il senso del confronto fra marxismo e anarchismo e le aporie interne di quest'ultimo. La rivoluzione russa rende evidente intanto l'assoluta mancanza nel socialismo di una teoria politica adeguata al socialismo stesso. Nel marxismo questa mancanza viene superata con la dittatura del proletariato che, non potendosi esplicitare come tale, si risolve per l'appunto non in una teoria politica operativa adeguata allo scopo ma in una demagogia ideologica. Nell'anarchismo, invece, essa è la stessa ragione di vita del movimento anarchico, nato, ricordiamolo, proprio su questa negazione (scavalco secolarizzante in chiave rivoluzionaria della rivoluzione sociale universale umana che supera quella politica, veicolo di un nuovo potere). Non può pertanto venire superata. Avviene così che la rivoluzione russa diventa preda dei marxisti perché gli anarchici non sanno opporre alla loro demagogia ideologica una azione politica anarchica. Alla machiavellica gestione e manipolazione dei soviet da parte dei bolscevichi, gli anarchici rispondono solo proponendo una semplice generalizzazione della sovietizzazione stessa, cioè praticamente nulla. Non sanno, in altre parole, difendere politicamente il principio metodologico (o uno dei principii) della rivoluzione sociale.

Qui gli anarchici possono constatare per la prima volta, di fronte ad una prova risolutiva, i deleteri effetti pratici del completo risolvimento della politica nell'etica. Tutto questo proprio nel momento in cui, paradossalmente, da un punto di vista teorico, l'anarchismo stravinca. Stravinca innanzitutto perché la rivoluzione russa conferma le analisi anarchiche circa il primato della politica sull'economia: la rivoluzione non è scoppiata nel centro del sistema capitalista ma

alla sua periferia. Più precisamente si evidenzia la decisiva importanza della volontà politica quale fattore determinante di rottura rivoluzionaria e si evidenzia quindi il rapporto fra questa volontà soggettiva e la possibilità storica di realizzazione del socialismo, possibilità che prescinde per l'appunto dal grado di sviluppo capitalistico e di modernizzazione complessiva (come tutte le rivoluzioni cosiddette socialiste, dopo quella russa, puntualmente confermeranno). Stravince poi per le sue previsioni sulla natura irrimediabilmente totalitaria del socialismo marxista veicolo di dominio di una «nuova classe» (la «burocrazia rossa») la quale fonda il suo potere non sulla proprietà privatistico-giuridica dei mezzi di produzione ma sulla proprietà intellettuale degli stessi. Infine stravince perché questo stesso potere della burocrazia, che si fonda con il carattere totalitario dello Stato, proviene non dalle eliminazione del capitalismo (come vorrebbe la storiografia liberale), ma dalla particolare forma politica assunta da tale eliminazione. Insomma è la «politicalità» ad essere la causa decisiva del fallimento del socialismo e del successo dello Stato: i marxisti hanno costituito il regime più totalitario del XX secolo in quanto hanno con accanimento delegato alla potenza dello Stato le chances del socialismo.

Dunque, la vittoria della sua ragione teoretica è per l'anarchismo in diretta e proporzionale connessione con la sconfitta della sua ragione pratica, quasi che tutto fosse giocato su questo tragico, paradossale rapporto. Riassumendo, la situazione sta in questi termini. Il movimento anarchico non può risolvere la sua volontà rivoluzionaria, che, ripetiamolo, è morfologicamente politica ma intenzionalmente etica, in una volontà tutta politica volta a dirigere l'intero processo rivoluzionario (pena la fine della dimensione spontaneo-sociale della sovietizzazione su cui vive il suo stesso soggettivismo); è incapace quindi di passare dal momento negativo della rivoluzione/insurrezione al momento positivo della sua gestione. Incapace è pure di impedire con successo la giacobinizzante determinazione leninista perché, per farlo, dato i rapporti di forza non favorevoli, dovrebbe allearsi con altre forze politiche e sociali che in quel contesto rivoluzionario di avanzata e quasi irreversibile trasformazione socio-economica, sono sicuramente più moderate e degli anarchici e dei bolscevichi.

Come si vede nella misura in cui la «spontanea» rivolu-

zione sociale necessita della «volontaria» rivoluzione politica (la condizione storica che dà teoricamente ragione all'anarchismo e torto al marxismo), il movimento anarchico finisce con l'essere prigioniero di se stesso. Se si spinge troppo sul piano politico (ammesso che avesse avuto in quella situazione la capacità teorico-operativa per farlo) tende a sostituirsi allo spontaneismo sociale (e dunque, con questo sostitutivismo, entra in contraddizione con i suoi fini); se, al contrario, lascia libero gioco alle forze sociali e si disimpegna sul piano della determinazione politica (come avvenne poi effettivamente, tranne che per la complessa esperienza machnovista) lavora di fatto a favore dell'espansione bolscevica che è fondata sulla determinazione tutta politica di assumere completamente la gestione dell'intero processo rivoluzionario; se, infine, tenta di arginare questa avanzata bolscevica alleandosi con altre forze, è costretto ad accettare, o comunque a mediare, una politica volta a frenare o a far retrocedere il processo rivoluzionario e ciò, naturalmente, ripugna agli anarchici in quanto rivoluzionari. Insomma, per muoversi con vantaggio, il movimento anarchico dovrebbe accantonare bene o male il suo «estremismo rivoluzionario», rinunciando ad una parte della sua identità; dovrebbe essere molto meno «ideologizzato» e molto più «spregiudicato», essere cioè meno etico e più politico.

Fra democrazia e totalitarismo

Nei vent'anni che corrono dal 1917 al 1937 si consumano tutte le possibilità storiche del movimento anarchico nato nel 1872. Si chiude, per sempre, un ciclo. Nel mondo socialista il movimento anarchico è stato fisicamente sterminato: non può costituire più, in tutti i casi, un'alternativa. In quello capitalistico è costretto a fare i conti con la montante reazione totalitaria a raggio europeo (Italia, Spagna, Germania, Ungheria). L'avvento dei vari fascismi o, comunque, di regimi autoritari, sradica il movimento anarchico dalle proprie basi sociali, costringendolo alla diaspora dell'esilio e quindi alla disintegrazione organizzativa.

Concomitante al dispiegarsi implacabile della reazione fascista, agisce, prepotente, il mito nefasto della rivoluzione bolscevica. Pedagogicamente nefasto perché le masse ope-

raie e socialiste, sotto la spinta potentissima di un'evidenza concreta e indiscutibile (la realizzazione del socialismo), vogliono «fare come in Russia». Grazie anche alla propaganda comunista, nasce così nell'immaginario collettivo popolare la catastrofica idea che abbina — quale condizione indispensabile — la realizzazione del socialismo con la pratica di una volontà politica autoritaria. Lo stalinismo, invece di apparire un orrore, diventa la conferma cristallina di una virtù e lo sterminio degli avversari, invece di essere visto come una pratica liberticida, è alla fine considerato il segno indubitabile di una volontà rivoluzionaria non corrotta e intransigente.

Strategicamente risulta poi nefasto questo mito perché il proletariato, invece di agire secondo le condizioni storiche date, cioè secondo i tempi e i modi confacenti alle sue tradizioni e situazioni, modella la sua azione in senso ripetitivo. Anche qui il movimento comunista fa la sua parte esportando dalla Russia strategie e programmi secondo i dettami di un disegno egemonico. La conseguenza è che la complessiva azione rivoluzionaria delle masse popolari perde di omogeneità. Il movimento operaio e socialista infatti si spacca e si divide, a volte irrimediabilmente, proprio su queste questioni strategiche e operative, a tutto vantaggio della reazione borghese.



G. Arntz, Guerra civile (1928)

In questa situazione il movimento anarchico, o è ripiegato su se stesso sotto i colpi della reazione, o subisce di fatto un processo di isolamento. Tenendo ferma una posizione di inflessibile critica al socialismo totalitario realizzato in Russia (e come avrebbe potuto essere diversamente?), esso vede sciogliersi — o è costretto a sciogliere — molti legami organici con il movimento operaio e socialista. D'altra parte, non può certo cercare appoggi o alleanze nel campo liberal-democratico perché in questa critica al socialismo realizzato esso mantiene, naturalmente, un intento rivoluzionario. Ecco dunque che gli effetti interni ed esterni della rivoluzione russa e la montante reazione fascista europea (fenomeni storici obiettivamente confluenti) pongono il movimento anarchico in una situazione strategica pressoché disperata: per restare tale, cioè per non perdere la sua identità, non può radicarsi storicamente nel campo borghese né evitare il definitivo sradicamento da quello socialista. Paga il prezzo altissimo di questo progressivo isolamento storico proprio nella misura in cui accentua la sua anarchicità, ovvero il mantenimento della sua duplicità «ontologica» che lo vuole *nella* storia ma *contro* la storia.

Se avesse tentato un innesto storico nel campo liberale avrebbe dovuto abbandonare le sue istanze socialiste, rinunciare a partecipare a quell'opera di risignificazione di senso che solo la cultura socialista, con il comunitarismo, il mutualismo, il comunismo, ecc., aveva saputo elaborare quale risposta sociale-rivoluzionaria alla modernizzazione. Abbandonando il movimento operaio e socialista sarebbe uscito dal solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione della trasformazione sociale.

D'altra parte, il prezzo per evitare il definitivo sradicamento dal campo socialista era l'abbandono delle sue istanze secolarizzanti di matrice illuministica, rinunciare quindi ad applicare quella logica dello «scavalco rivoluzionario» che stava a fondamento diretto della sua critica all'avvento del socialismo in Russia come avvento di un nuovo potere.

In entrambi i casi avrebbe perso la sua duplicità «ontologica». Se si spostava verso il campo liberale restava prigioniero di una logica modernizzante priva di risignificazione di senso, restava sì dentro la storia, partecipando però a questo corso storico senza potersi porre rivoluzionariamente contro di esso. Se rimaneva dentro il campo socialista, doveva

rinunciare ad unire all'opera di risignificazione di senso verso il vecchio mondo borghese (critica del suo sfruttamento e della sua alienazione) quella logica rivoluzionaria illuministica che lo poneva ora, rispetto alla nuova storia del mondo socialista, contro la storia.

È questa la spiegazione per capire la progressiva «erosione storica» del movimento anarchico intorno agli anni '30, gli anni che lo vedono stretto fra il totalitarismo comunista e fascista e le democrazie liberali. La «destoricizzazione» del movimento anarchico internazionale, che coincide non a caso con il progressivo declino delle sue determinazioni anarcosindacaliste o sindacaliste rivoluzionarie — dalla Francia al Brasile, dall'Argentina agli Stati Uniti, dal Portogallo alla Germania — è dovuta a questa progressiva anarchicità del movimento anarchico che non sa scegliere perché non può scegliere. Così il suo rivoluzionamento si trasforma lentamente ma inesorabilmente in un immobilismo ideologico e in questa scia obbligata ma sterile esso affronta i devastanti effetti della seconda guerra mondiale.

La rivoluzione spagnola

La spiegazione degli anni '30 e del rapporto anarchismo/totalitarismo/democrazia non riguarda naturalmente la Spagna. In Spagna non c'è affatto la concretezza storica di questa situazione, perché il movimento anarchico è una forza maggioritaria e la presenza comunista è pressoché insignificante. Avviene però che la rivoluzione spagnola ne esalti al massimo la logica, concludendo così il ciclo storico iniziato nel '17.

Un grande, irripetibile occasione, si potrebbe definire la rivoluzione spagnola. Ed è vero. Ma un'occasione che riassume ed evidenzia, in un tragico scenario, tutti i nodi storici e strategici della lotta per l'emancipazione senza che questa, alla fine, ne abbia sciolto alcuno. In Spagna, dal luglio del '36 al maggio del '37, si assiste al momento più alto dello sforzo secolare di liberazione umana; nello stesso tempo si ha la tragica conferma dell'irrisolto rapporto anarchico fra etica e politica. È questa irrisolvibilità a dividere l'anarchismo iberico tra i suoi *rappresentanti politici* al governo catalano e madrileno e le viventi *formazioni sociali* delle colletti-

vità autogestite: mentre una parte dell'anarchismo si fa pseudo-Stato (resa anarchica alla politica senza una teoria e strategia politica), dall'altra si fa rivoluzione sociale (senza però un'azione politica strategicamente capace di difendere le conquiste rivoluzionarie). Da qui una paradossale, tragica situazione: la politicità anarchica al governo non serve altro che a legittimare «rivoluzionariamente» lo Stato, mentre contemporaneamente, per lo stesso motivo, delegittima l'anarchismo. Al contempo, l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo, soprattutto catalano, risulta incapace e impotente ad esprimere un'azione politica in grado di difendere la rivoluzione sociale.

Si può aprire a questo punto una piccola parentesi domandandosi perché il movimento anarchico in Spagna non fu fino in fondo rivoluzionario (in tal caso mai ci sarebbero stati suoi rappresentanti al governo) mentre in Russia lo fu fin «troppo». Nel '36 furono anteposti i «tempi storici» (considerazione «realistica» delle condizioni storiche date, con il sopravvento del principio di realtà su quello dell'utopia) ai «tempi rivoluzionari» (valutazione rivoluzionaria della realtà), mentre in Russia avvenne il contrario. Il risultato fu però esattamente lo stesso perché in entrambi i casi venne favorita la controrivoluzione marxista. Perché dunque successe questo?

La risposta mi pare stia nel fatto che in Russia il movimento anarchico non era un movimento maggioritario; quindi esso non poteva porsi, in tutti i casi, alcun problema di gestione e direzione dell'intero processo rivoluzionario. In Spagna, al contrario, il movimento anarchico era un movimento maggioritario e perciò era di fatto nella posizione di assumere tale responsabilità. Anche in Spagna si è dunque evidenziato quello che si era già evidenziato in Russia, che cioè la mancanza di un criterio politico significa pure la mancanza di un criterio storico, che l'incapacità di usare strategicamente con «spregiudicatezza» la propria forza non porta ad una vittoria dell'etica sulla politica, ma una vittoria della politica sull'etica. Passare immediatamente da una valutazione ideologica ad una valutazione politica — automatismo che implica una valutazione «indifferente» per ogni forma di potere, sia esso liberale, comunista, democratico, fascista, nazista, ecc., è sempre e comunque perdente.

Infatti, per tornare alla Spagna, come si deve spiegare la

presenza anarchica al governo? Mi pare che non ci sia altro modo se non ritornando alle categorie della politica.

L'anarchismo iberico si fa Stato proprio perché si trova ad ereditare, in una situazione politico-militare che non offre alternative, l'irrisolto nodo della politica. Quella dell'anarchismo al governo è una presenza-compromesso che rivela tutta l'impotenza politica del movimento anarchico nato nel 1872. Più precisamente, è la paura di andare fino in fondo alla logica della rivoluzione sociale. Essa infatti implicava la rottura radicale e irreversibile con tutte le forze politiche esistenti, una rottura però che avrebbe potuto attuarsi solo risolvendo l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo in una autodeterminantesi volontà politica decisa ad assumersi, in prima persona, la direzione e responsabilità dell'intero processo rivoluzionario. Dal 20 luglio del '36 gli anarchici in Catalogna potevano farlo e non l'hanno fatto. E non l'hanno fatto perché non sapevano da che parte, politicamente, incominciare.

Il dilemma «dittatura anarchica» o «collaborazione democratica» era in tutti i casi un falso dilemma ai fini della rivoluzione sociale. Non avendo una teoria e una strategia politica né per l'uno né per l'altro caso, né, cioè, per gestire interamente la rivoluzione, né per difendere al meno peggio le sue conquiste, l'anarchismo era destinato, in questa situazione, a subire sempre e comunque una sconfitta. La «dittatura anarchica», in mancanza di una teoria e di una strategia politica della rivoluzione, si sarebbe risolta in un «totalitarismo rivoluzionario», con la conseguenza di due variabili: o il ritorno dei moderati o il sopravvento dei comunisti. La «collaborazione democratica» si è risolta dal '36 al '37 come tutti sappiamo: manipolazione dei moderati, sopravvento finali dei comunisti.

Alla domanda: poteva andare diversamente? per conto mio rispondo: no. No, non poteva andare diversamente, per gli stessi motivi per cui non andò diversamente tra anarchismo, totalitarismo, democrazia.

Abbiamo detto che in Spagna il movimento anarchico si divide fra il momento politico della sua pseudo-presenza al governo (ripeto pseudo perché vi è il fatto reale che gli anarchici al governo erano pur sempre anarchici) e il movimento sociale delle collettività. Ebbene, se fosse determinante ai fini di una produttività rivoluzionaria (ma non lo è) il momento

sociale, perché, vien da chiedersi, l'anarchismo delle collettività non ha avuto il sopravvento sull'anarchismo politico al governo? La risposta è semplice: perché a decidere, alla fine è sempre la politica (uso concentrato, per un fine stabilito, della «forza collettiva» come Proudhon insegnerebbe), mai il «sociale» (espressione spontanea, ma irresolvibile della «forza collettiva» stessa). È soprattutto nella politica che viene espressa, congenialmente, ogni forma di volontà umana, e dunque anche quella rivoluzionaria. Così si può dire che nel momento in cui — settembre 1936 — gli anarchici entrano nel governo della Catalogna, muore, nell'immaginario collettivo popolare, l'immagine rivoluzionaria dell'anarchismo, senza che questa rinasca, o che rinasca abbastanza, nell'azione di senso rivoluzionario espresso dall'anarchismo eroico delle collettività dell'Aragona, del Levante e della stessa Catalogna. Tragico ma vero.

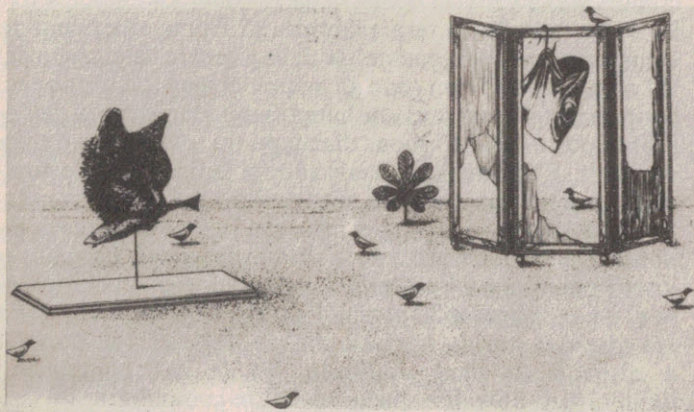
Ma la spiegazione della divisione dell'anarchismo iberico, fra il suo momento politico e il suo momento sociale, non è esaustiva se non ritorniamo qui, almeno per un momento, al rapporto anarchismo, totalitarismo, democrazia. La progressiva anarchicità del movimento anarchico che si verifica negli anni '30 — e che condiziona, come abbiamo visto, i suoi rapporti con il totalitarismo e la democrazia — qui non avviene o comunque non avviene abbastanza. Chi vorrebbe infatti in Spagna un processo di integrale anarchicità dell'anarchismo, cioè di un'intransigenza rivoluzionaria verso il comunismo e verso la democrazia liberale? Chi giudica folle, come folle fu, la resa anarchica di fronte alla manovra controrivoluzionaria comunista nelle giornate del maggio del '37 a Barcellona? Non sono gli anarchici spagnoli (tranne eccezioni) ma gli anarchici che hanno subito la diaspora dell'esilio imposta dalla divisione di campo fra totalitarismo e democrazia. E l'anarchismo iberico non si fa fino in fondo anarchico, subendo in questo il mito nefasto del fronte popolare, perché troppo forte vi era nella sua base sociale una componente anti modernizzante a sfondo religioso. Essa impedisce l'estensione e l'assimilazione della logica secolarizzante che è indispensabile perché l'anarchismo sia *nella* storia ma *contro* la storia, che l'anarchismo cioè sia rivoluzionario a dispetto di ogni squilibrio fra le sue componenti illuministico-liberali e quelle socialiste-comunitarie.

La tragedia della rivoluzione spagnola fu veramente la tra-

gedia e la fine del movimento anarchico nato nel 1872. Gli anni che seguirono fino alla «svolta», se così si può dire, del '68, non portarono sostanziali mutamenti alla irrimediabile situazione postasi con la sconfitta della rivoluzione spagnola. Il movimento anarchico non ebbe un vero cambio generazionale perché la condizione creatasi dopo il '45 lo mise, in modo ancora maggiore, in una posizione di assoluto isolamento: era soltanto *contro* la storia, ma con una tale sterilità che lo poneva ormai di fatto *fuori* dalla storia.

L'analisi anarchica del potere

La duplicità «ontologica» dell'anarchismo, l'essere cioè *nella* storia ma *contro* la storia, spiega, come abbiamo visto, le origini del movimento anarchico che nasce proprio sull'onda di un «scavalcamento» secolarizzante in chiave rivoluzionaria rispetto al marxismo in cui addita, per l'appunto, la formazione di una nuova storia entro la veicolazione di un nuovo potere. Ultimo potere, quasi allo stato puro, perché fondato sulla proprietà intellettuale del processo rivoluzionario: il marxismo, all'interno del radicale processo di immanentizzazione aperto dalla secolarizzazione, ridivinisce nuovamente la rivoluzione immettendo in essa il principio di autorità attraverso il partito il quale diventa produttore di un nuovo potere politico (come il leninismo, quale esito ine-



M. G. Toyen, Tir (1939)

ludibile del marxismo stesso, documenta).

È bene sottolineare ora che questa duplicità «ontologica» dell'anarchismo — criterio di spiegazione storica delle origini del movimento anarchico e, specularmente, della natura autoritaria del marxismo — stia pure, nè potrebbe essere diversamente, a fondamento del suo pensiero scientifico e della sua elaborazione ideologica. Essere *nella* storia ma *contro* la storia vuol dire, da un punto di vista teorico, la possibilità di analizzare scientificamente la realtà storica allo scopo, però, di porsi contro di essa. Si può vedere ora come la diversità strutturale dei due piani e cioè l'essere *nella* storia (che vuol dire in questo caso analizzare scientificamente il processo storico dato) e l'essere *contro* la storia (che vuol dire elaborare i fini etico-ideologici in contrasto, se necessario, a tale processo) richiami, analogicamente, quella eterogeneità fra l'«eticità» del fine perseguito e la «politicità» dei mezzi usati, eterogeneità che alimenta la sua tensione rivoluzionaria. Sta in questa tensione/confitto, cioè nell'imprimere ai mezzi quella logica etica che in sé non avrebbero, tutta la dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo che infatti è *rivoluzionario in quanto etico*.

Ma mentre nella prassi, se così si può dire, l'anarchismo ricerca un integralismo ideologico fra il fine e i mezzi — da qui la sua ricorrente subalternità e impotenza politica — nella teoria rigetta in sostanza ogni deducibilità necessitante che faccia dipendere i fini ideologici dalla analisi scientifica e viceversa. È grazie a questa differenza fra prassi e teoria, e a questa divisione epistemologica all'interno della teoria, che l'anarchismo ha vinto sul piano teorico e sul piano ideologico, sia rispetto al marxismo sia rispetto al liberalismo. La mancanza di spazio mi impedisce la sia pur minima argomentazione a proposito. Mi limiterò, pertanto, ad analizzare sotto questo profilo solo l'anarchismo, cercando qua e là, se possibile, qualche piccolo confronto.

La divisione epistemologica all'interno del pensiero anarchico non attraversa naturalmente tutto il pensiero anarchico stesso: sempre si potranno trovare, volendo, autori anarchici o liberatari che mescolano consciamente o inconsciamente i due piani. Nè, in tutti i casi, è possibile pensare scientificamente senza alcuna interferenza ideologica. Tuttavia questa ricerca di una tensione epistemologica divaricante, destinata del resto a rimanere sempre aperta, esiste nel nucleo

centrale del pensiero anarchico, che in questa duplicità si fa pensiero radicalmente libero e radicalmente universale. Radicalmente libero perché non ha in sé alcuna forma di integralismo: in esso l'etica non è costretta a coincidere con il piano della storia, né la libertà a coincidere con la verità scientifica, né la verità scientifica a coincidere con la totalità dell'esperienza umana. Presiede, per l'appunto, la logica della libertà. Radicalmente universale perché è attraverso questa divisione che l'anarchismo fonda la propria «trascendenza rivoluzionaria» nel senso cioè di un suo rinnovo all'infinito. Infatti se l'etica, nei suoi contenuti, non è necessariamente dedotta o piegata dalle vicende storiche del potere, può continuamente essere riproposta secondo una nuova volontà rivoluzionaria.

Così la divisione fra ideologia e scienza porta l'anarchismo a questo decisivo risultato: rende continuamente riproponibile la sua prospettiva etica nello stesso tempo in cui dà la possibilità alla sua teoria di riproporsi in sempre nuove riformulazioni scientifiche. Ecco allora che l'anarchismo può abbandonare, se non lo ritiene più attuale, lo schema di analisi scientifica formulato in passato senza minimamente rinunciare ai suoi fini ideali. A questo punto la separazione fra etica e scienza ci ha condotti con forza entro il nucleo centrale del pensiero anarchico, nucleo ruotante attorno al rapporto fra l'analisi del potere nelle sue singole determinazioni storiche e quello dell'analisi del potere in quanto tale. Ancora una volta, prepotente, riemerge così la duplicità «ontologica» dell'anarchismo perché, se l'analisi del potere nelle sue singole determinazioni storiche riflette un adeguamento dell'analisi scientifica inserita *nella* storia, l'analisi del potere in quanto tale si immette, «metaforicamente», *contro* la storia.

La diversità fra la critica scientifica di un determinato potere storico e la critica, allo stesso tempo scientifica e ideologica, del potere in quanto tale, rimanda, rispettivamente e analogicamente, alla diversità fra l'analisi dello sfruttamento e l'analisi della disuguaglianza. L'analisi dello sfruttamento è sempre l'analisi di una precisa realtà storica, mentre l'analisi della disuguaglianza è l'indagine sulle cause strutturali della riproducibilità del potere. Come un determinato potere storico è espressione variabile, particolare della logica della riproducibilità del potere in quanto tale, allo stesso modo la

forma storica dello sfruttamento è un'espressione variabile, particolare della riproducibilità della disuguaglianza. Ciò spiega perché, anche da un punto di vista scientifico l'anarchismo sia radicalmente opposto e diverso dal marxismo. Infatti è con questa chiave interpretativa che il pensiero anarchico sviluppa la riflessione sul capitalismo quale variabile storica della disuguaglianza succeduta ad altre. Il capitalismo non è la causa strutturale della disuguaglianza e dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, ma una forma storica particolare, ultima in ordine di tempo storico e di logica economica modernizzante.

Per il pensiero anarchico la proprietà borghese è una forma fenomenologica del potere; anzi, a dir meglio, ogni forma di proprietà esprime una delle tante forme fenomenologiche del potere. Così che tutte le possibili forme di proprietà — da quella economica a quella intellettuale — esprimono tutte le forme storicamente possibili del potere, mentre questo si riproduce nella disuguaglianza. Se dunque la proprietà è sempre una variabile storica della disuguaglianza riprodotta dal potere, la conseguenza che se ne deve trarre è che, per comprendere le cause dello sfruttamento, occorre puntare non sull'analisi della proprietà nella sua forma capitalista, ma sulla scienza della riproducibilità del potere e delle sue leggi fondamentali. Ecco dunque spiegata la mancanza nel pensiero anarchico di un filone di ricerca sull'economia politica (tranne che per Proudhon che però anche in lui risulta piegata alle esigenze di una ricerca sociologica del potere) e quindi la profonda differenza rispetto al marxismo (che rimane invece solo critica rivoluzionaria dell'economia politica).

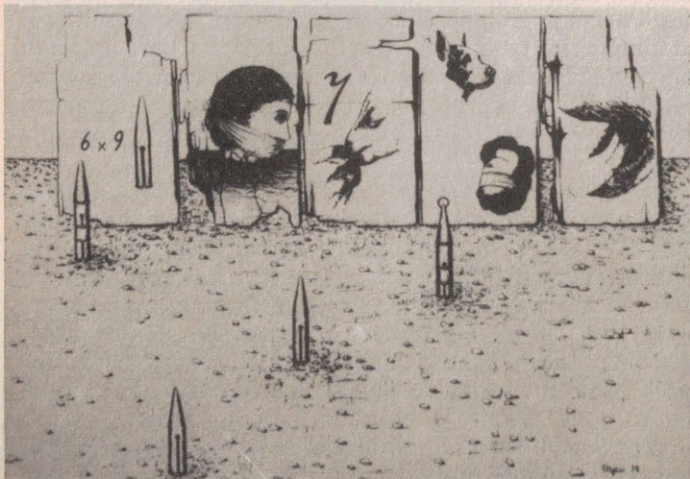
Ma a questo punto si può fare anche un piccolo confronto con il pensiero liberale, riguardo alla effettiva realizzazione della libertà. Per l'anarchismo la proprietà economica espressa dai rapporti di produzione capitalistici, è sempre riconducibile ad una fenomenologia storica del potere, come in generale ogni forma di proprietà è l'espressione fenomenologica del potere in quanto tale. Essendo la proprietà identificabile come una forma del potere, essa ne condivide l'intima natura, e cioè il fatto di essere un rapporto sociale, ovvero un rapporto di forze. La proprietà (e qui ha ragione il liberalismo) in quanto rapporto di forze, è ineliminabile. I rapporti di forza possono venire equilibrati, modificati, ma non

possono, pena la fine della società, essere superati (come vorrebbe il marxismo utopico e una parte dell'anarchismo ingenuo).

Se non che, volendo realizzare la libertà, bisognerebbe «ridistribuire» la proprietà (come insiste, sotto forma di una sua eliminazione, il marxismo), ma per «ridistribuire» la proprietà è necessario «ridistribuire» anche il potere connesso a questa proprietà. Ecco quindi perché l'effettiva redistribuzione della proprietà, finendo con l'essere in diretta connessione con una *ridistribuzione infinita del potere*, precisamente fino ai limiti consentiti dal raggiungimento dell'equilibrio dei rapporti di forza liberati da ogni ipoteca legistica di potere, risulta inaccettabile sia dal marxismo (solo critica rivoluzionaria dell'economia politica) sia dal liberalismo (contraddittoria e comunque impossibile estensione universale dell'economia politica «classica»):

La libertà: causa od effetto?

Arriviamo così al problema del principio informatore che presiede alla teoria socialista, liberale e anarchica. Quello che vogliamo sostenere, sia pure in modo sommario, è che la dif-



M. G. Toyen, Tir (1939)

ferenza fra anarchismo, liberalismo e socialismo è dovuta al fatto che solo per il primo la libertà costituisce il principio informatore di tutta la sua teoria, mentre per gli altri due essa si presenta come l'effetto di una causa storica.

Per il liberalismo la realizzazione della libertà avviene nella misura in cui questa è funzionale alla crescita della società civile; la libertà però non costituisce il suo principio informatore. Il principio informatore della società civile liberale deriva dalle premesse epistemologiche dell'economia politica classica la quale afferma che il perseguimento della libertà si dà attraverso il mantenimento della proprietà. Poiché la proprietà non può essere estesa a tutti, ne consegue che la libertà non può universalizzarsi. Anzi in questa società sorge l'inevitabile necessità di difendere la libertà dei proprietari per mezzo del potere politico, cioè dello Stato. Insanabile rimane pertanto la divisione fra la società civile, luogo dove si afferma la libertà per mezzo della proprietà, e lo Stato, luogo dove la libertà viene ricondotta alla sua «funzionalità».

Le cose, con il socialismo, non cambiano di molto. Per il socialismo la realizzazione della libertà va di pari passo con l'estensione delle basi economiche socialiste, con la loro capacità di rovesciare e superare quelle borghesi. Si afferma precisamente che nel comunismo, stadio ultimo del socialismo, vengono risolte le contraddizioni del liberalismo poste dalla divisione fra cittadino e borghese. Anche qui però il principio informatore non è la libertà, perché le premesse epistemologiche del socialismo fanno riferimento altrove e cioè sono date dal rovesciamento rivoluzionario dell'economia politica classica. Il comunismo postula la realizzazione della libertà nel superamento irreversibile dell'economia, nel trascendimento delle leggi economiche *tout court*.

Avviene così che in profonda analogia fra di loro socialismo e liberalismo finiscono col porre la libertà come un risultato storico, specificatamente come il prodotto ultimo di un processo di modernizzazione. *Per il socialismo e per il liberalismo la libertà è un effetto derivato da cause che non sono «ontologicamente» intrinseche alla libertà stessa.* Le premesse epistemologiche che stanno a fondamento delle strategie «costruttive» della società socialista e della società liberale sono di natura diversa dal fine teoricamente perseguito. Tutto ciò spiega perché nel socialismo e nel liberalismo la natura dei mezzi finisce con l'essere in profonda e conflit-

tuale contraddizione con quella del fine, e quindi perché la dimensione del Politico, cioè dello Stato, cioè del dominio, sia, in essi, ineliminabile.

A questo punto risulta evidente l'abissale differenza che li separa dall'anarchismo. Essi infatti sono lontanissimi dal postulare la realizzazione della libertà come un fine in sé, che si vuol perseguire di per se stesso, senza nessun'altra giustificazione (storica, economica, politica, sociale, ecc.). Sono quindi sideralmente lontani dal pensare e praticare la libertà come *«criterio discriminante di tutto e su tutto»*, e dunque come principio informatore di ogni condotta umana sia individuale che sociale, politica ed economica, etica ed estetica, ludica e produttiva, sessuale e amorosa. Essi non sono, assolutamente, «amanti fanatici» della libertà come è, per sua ontologica natura, l'anarchismo. Ecco perché mentre il socialismo e il liberalismo pongono la libertà dentro la storia, come effetto della modernizzazione, l'anarchismo la pone contro la storia, come causa della modernizzazione, e dunque perché, laddove essi sono «univocamente nel mondo», l'anarchismo lo è «duplicemente», perché, insomma, essi non possano essere mai, fino in fondo, rivoluzionari. Essi possono al massimo indicare vagamente, dal campo dell'autorità, i confini oltre i quali si estende, infinito, quello della libertà. Non possono però, pena annullarsi, varcare questa «soglia» che divide, in tutto e su tutto, il principio di autorità dal principio di libertà.

Rimane l'anarchismo, nel mondo moderno, l'alfiere supremo, forse irripetibile, della libertà. È solo e soltanto l'anarchismo ad aver in quest'ultimo secolo additato senza posa nel principio di autorità, come principio informatore della società, la causa decisiva di ogni sconfitta dell'emancipazione umana (al di là, naturalmente, delle conquiste sociali, economiche, politiche, ecc., raggiunte), se per emancipazione si intende, beninteso, la realizzazione congiunta, cioè estesa al suo massimo grado possibile, della libertà e dell'uguaglianza. È solo e soltanto l'anarchismo ad avere indicato nello Stato, che nel suo stesso principio riassume tutte le determinazioni autoritarie viventi di ogni società così come, storicamente, in quel dato momento questa viene considerata, il «grande ostacolo» dell'emancipazione, lo scoglio sul quale si sono infrante tutte le intenzioni rigeneratrici siano esse state motivate da un affettuoso sogno utopico, come da un fred-

do progetto scientifico. È solo e soltanto l'anarchismo con la sua duplice teoria dell'analisi critica di un determinato potere storico e dell'induzione ideologica del potere in quanto tale (ma è questa ad «orientare» quella) ad aver affermato che la libertà, ancor prima di essere oggetto di una possibile scienza politica, economica, sociale, ecc., è una «metafisica», aprendo così il suo valore ad un doppio uso: ad un uso scientifico perché, non essendo definitivamente fissata su alcuna teoria, la teoria della libertà ha potuto «popperianamente» essere corretta e riorretta all'infinito, e ad un uso umano, perché ha dato voce a tutti i «refrattari» di questo mondo, agli «insofferenti» di ogni conformismo, agli «inquietai» di ogni generazione (così, grazie anche a questo «abuso» umano di libertà, che è rimasta aperta nel mondo la possibilità storica della libertà stessa a dispetto di ogni totalitaria tendenza massificante).

Quello che con grande sufficienza è stato considerato l'ingenuo e sprovveduto «idealismo» anarchico, il «semplicismo scientifico» delle sue teorie, l'«estremismo» delle sue proposte, ecc., ha, alla lunga, stravinto, come le «dure repliche della storia» hanno confermato, su ogni altra proposta ben intenzionata di emancipazione, ma includente in sé il principio autoritario.

Ecco, qui sta l'intera questione attorno alla quale si è affaticato da sempre il pensiero anarchico. Quasi una paradossale contraddizione sembra così innervare la sua logica: da una parte la propositività ideologica è tutta spostata su una dimensione etica, dall'altra la riflessione analitica è fissata, quasi in modo ossessivo, sul problema del Politico. In effetti tutta la spiegazione dell'esistente finisce sotto questa categoria, nel senso che la complessità del reale viene sempre dall'anarchismo ridotta all'univoca ma decisiva spiegazione del dominio. Politica e dominio sono allo stato puro riducibili l'uno all'altro: vi potrà sempre essere un dominio economico, sociale, culturale, razziale, psicologico, religioso, ecc., ma il dominio in quanto dominio (cioè il fatto di dominare e di agire dominando, al di là, appunto, delle sue determinazioni e specificazioni economiche, politiche, sociali, culturali, ecc.) è sempre e soltanto politico. A ben guardare quello che speculativamente ha contato e conta, nel pensiero anarchico, è questa continua, ossessiva riflessione sul rapporto fra dominio e politica, riflessione che lo ha portato a riassu-

mere questi due «concetti» sotto la definizione del «principio di autorità» e che lo ha indotto a identificare questa definizione in quella realtà vivente, e logicamente in sè coerente, che nel mondo moderno ne ha impersonificato e vivificato l'immagine suprema, l'essenza ultima, il funzionamento decisivo, cioè lo Stato.

Come il movimento anarchico è un soggetto etico che si muove in senso politico all'interno di un corpo sociale (è questa la definizione che abbiamo dato sopra), così si può dire ora che il pensiero anarchico è un pensiero etico che riflette sul Politico con lo scopo di trovare la fine di questa necessità all'interno di quella più ampia soluzione che si chiama libertà. Difficoltà estrema però dovuta precisamente allo scarto «ontologico» fra dominio e libertà. Il dominio, essendo principio informatore dell'esistente, è un principio in sè finito, nel senso, per l'appunto, che è sufficiente descrivere l'esistente per descrivere pure, immediatamente, anche tutti i suoi possibili modi d'essere. Al contrario la libertà non gode di questa prerogativa «fisica». Essa rimane principio informatore di una volontà etica tesa al rovesciamento, o meglio, al superamento dell'esistente. Quindi non può mai essere interamente descritta. La descrizione immediata della libertà si dà infatti come una descrizione «negativa» nel senso che si intende per libertà l'assenza di dominio. Inoltre la libertà è di per se stessa «incommensurabile» perché non ha fine, non può aver fine, l'esplorazione della libertà sia questa esplorazione economica, come sociale, religiosa come razziale, sessuale, come amorosa, ecc., ecc.

La mancanza di una teoria politica dell'anarchismo come anarchismo positivo, come anarchia (il federalismo non è ancora anarchia), è direttamente connessa alla comprensione della natura del dominio che è politica. Insomma, sembra che l'anarchismo non possa avere una sua teoria politica perché in tal caso verrebbe meno la sua ragion d'essere. Da qui l'*impasse* in cui si è trovato e si trova. Naturalmente questo non ha impedito all'anarchismo di evidenziare, proprio attraverso questa difficoltà, il problema storico dell'emancipazione.

Infatti abbiamo visto quanto determinante sia stato per la storia dell'anarchismo l'irrisolto rapporto fra etica e politica. Irrisolto proprio perché questa irrisolvibilità ha costituito la ragione stessa dell'anarchismo come movimento anar-

chico. Adesso, andando ancora più a fondo, bisogna dire che questa contraddizione finora insormontabile è stata propria dell'anarchismo come movimento anarchico nella misura in cui è stata propria dell'esplicarsi operativo della libertà. L'irrisolto rapporto fra etica e politica non è altro infatti che l'arduo problema della difesa e dell'avanzamento della libertà per mezzo della libertà, come l'esperienza spagnola insegna. Se l'anarchismo, come modello teorico universale, è quell'equilibrato gioco fra le istanze dell'individuo e quelle della società, l'anarchismo, come pensiero teso a riflettere sul problema storico dell'emancipazione umana, è quel difficilissimo teorema che vuole ricavare da un fine etico quei mezzi — e soltanto quelli — che gli sono formalmente, logicamente e contenutisticamente adeguati. Teorema difficilissimo, *quasi impossibile*, perché mentre il fine è per definizione soltanto etico, i mezzi sono e non possono non essere, sempre e soltanto storici, cioè «politici». Vi è dunque una strutturale eterogenità fra il fine e i mezzi. D'altronde, volendo anche in parte attenuare o rinunciare all'eticità del fine, l'anarchismo ricadrebbe inesorabilmente, a seconda del momento storico, entro una delle due articolazioni della sua dottrina positiva. Finirebbe, in altre parole, o per essere una radicalizzazione (o un'ulteriore argomentazione) del socialismo, o per essere una estremizzazione (o un'ulteriore argomentazione) del liberalismo, e ciò perché, attenuando o rinunciando all'eticità del fine, *verrebbe meno quella tensione rivoluzionaria* che lo fa, appunto, radicalmente e geneticamente diverso da entrambi.

Per l'anarchismo quella che è stata la ragione della sua sconfitta storica è stata pure la ragione della sua vittoria ideologica: volendo tener fermo, *contro* la storia, l'obiettivo integrale dell'emancipazione umana, non era, e non è possibile, fare diversamente. Le ragioni della sua vittoria ideologica sono state naturalmente le stesse della sua vittoria teorica perché le condizioni della sua sconfitta storica devono spiegarsi con impedimento o «auto-impedimento politico»: il movimento anarchico non poteva farsi fino in fondo politico perché in tal modo sarebbe venuto meno alla sua ragione ideologica. E, d'altronde, la sua ragione ideologica ha dimostrato, attraverso la sua sconfitta politica, che il problema storico dell'emancipazione può essere risolto solo con l'eliminazione della politica. Emancipazione umana, ovvero supera-