

libertaria

il piacere dell'utopia

**La corruzione?
Una costante
della storia italiana**
di Aldo Giannuli

**Essere libertari
di fronte
alla catastrofe**
di Stefano Boni

**Quanto vale la critica
postmoderna
all'anarchismo?**
di Eduardo Colombo

**Colin Ward:
un anarchico
pragmatico**
di Francesco Codello

**World economic forum:
quando i grandi fanno
tanto rumore per nulla**
di Massimo Amato



A



La prima rivista italiana

(in ordine alfabetico)

Editoria A, cas. post. 17120 - Mi 67, 20128 Milano / telefono 02 28 96 627 / fax 02 28 00 12 71 / e-mail arivista@tin.it / sito web arivista.org / conto corrente postale 12 55 22 04 / Banca Popolare Etica Iban IT 10 05018 01600 00001 00110 7397 / se ne vuoi una copia-saggio, chiediela / per informazioni e ordinativi anche sui nostri numerosi "prodotti collaterali" (dossier/CD/DVD su Fabrizio De André, DVD sullo sterminio nazista degli Zingari, dossier su ecologia, classici dell'anarchismo, antifascismo anarchico, Simone Weil, bibliografia dell'anarchismo, ecc.) visita il nostro sito.

Anno 12 - numero 1-2
gennaio/giugno 2010

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

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

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

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

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

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

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

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

ISSN 1128-9686

Internet
www.libertaria.it

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

progetto grafico
Maria Luisa Celotti

direttore responsabile
Luciano Lanza

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

libertaria 1-2/2010 ●

in questo numero

- **lavori in corso 22** **Che la crisi si aggravi**

- **dietro i fatti 184** **Quel teatrino di Davos** *di Massimo Amato*

- **piano sequenza 388** **Per una storia della corruzione in Italia** *di Aldo Giannuli*

- **rifrazioni 5521** **Ripensare il movimento anarchico nell'era del collasso**
di Stefano Boni

- **32** **In visita a Kapriole** *di Irene Stella*

- **botta e risposta 6836** **Quale anarchismo oggi** *di Andrea Papi e di Nico Berti*

- **laboratorio 78 46** **L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità** *di Eduardo Colombo*

- **persone 6290** **Il seme sotto la neve** *di Francesco Codello*

- **conversazioni 98 2826** **Il ritorno dell'utopia** *intervista a Yona Friedman di Franco Bunčuga*

- **archivio 8790** **Il rapporto dello stato con l'individuo** *di Benjamin Tucker*

- **93** **Quel libertario «egoista»** *di Pietro Adamo*

- **arcipelago 9695** **Notizie della cultura libertaria**



CHE LA CRISI

Il titolo del profetico libro di François Partant è forse l'indicazione migliore per comprendere la situazione attuale. E per individuare e costruire percorsi alternativi ai modelli economici e di vita imperanti

Cifre da capogiro: i paesi dell'Unione europea e il Fondo monetario internazionale varano un piano finanziario di 750 miliardi di euro per salvare la moneta europea messa in crisi dal tracollo finanziario della Grecia. Cifre che noi comuni mortali stentiamo a valutare nella loro enormità. Che però ci raccontano come la crisi economico-finanziaria della Grecia stia frantumando il mito della moneta unica. A fronte degli aiuti il governo greco applicherà una «cura dimagrante» che colpirà (che novità) impiegati, operai, piccoli commercianti e così via. Ma (come al solito) risparmierà i responsabili della crisi: governanti, politici, manager di grandi imprese e così via. Insomma, è la solita ricetta anticrisi: i sacrifici li devono fare «quelli che stanno sotto». E cure analoghe dovranno metterle in campo anche Spagna e Portogallo.

Insomma, questa crisi nata in Grecia si sta espandendo a tutta l'area dell'euro e sarà più pesante in quei paesi che presentano un debito pubblico elevato. E l'Italia ha un debito pari al 115,8 per cento del prodotto interno lordo: ha un debito superiore a quanto «produce». Infatti il deficit pubblico annuo rispetto al pil si mantiene sul 5,3 per cento. E qui tralasciamo le numerose critiche che vanno fatte al pil come misuratore della ricchezza nazionale. Ma c'è un altro elemento «allarmante»: dai dati raccolti e analizzati dall'Eurostat emerge che la prospettiva di lavoro per chi ha meno di 25 anni è peggiore in Spagna, dove è senza lavoro un ragazzo su tre (33,6 per cento), seguita dalla Lettonia (28,2 per cento) e dall'Italia dove è senza lavoro un giovane su quattro (24,9 per cento).

La speculazione finanziaria

A fronte di questa situazione tutt'altro che rosea si sono inseriti quei «brillanti giovanotti al computer» che lavorano per potenti organiz-



zazioni finanziarie (e non solo). Questi hanno colto la palla al balzo e hanno lanciato una grande operazione speculativa sull'euro, così come aveva fatto nell'autunno 1992 il finanziere George Soros quando mise al tappeto lira e sterlina. Allora il «gioco» tendeva a mettere in crisi il Sistema monetario europeo, oggi l'obiettivo è l'euro e il sistema economico-politico sviluppatosi con la moneta unica europea.

Insomma, è in atto una partita che va ben oltre la ricerca di ingenti guadagni finanziari. C'è dell'altro. Consapevolmente o non, i cosiddetti «gnomi finanziari» con le loro operazioni sulle monete stanno rendendo necessaria una modifica degli assetti istituzionali a livello mondiale. E tutti sanno che il Fondo monetario internazionale così come la Banca mondiale non sono istituzioni benefiche. Basta guardare che cosa hanno combinato negli anni passati nei paesi del cosiddetto terzo mondo.

Nel 2008 (ricordate?) la crisi finanziaria originata, ma non solo, dai mutui subprime ha sconvolto l'economia dei paesi ricchi e ha peggiorato quella dei paesi poveri, adesso il dissesto della finanza pubblica della Grecia, mettendo in grandi difficoltà l'euro, ripropone uno scenario a tinte fosche.

Giustamente Massimo Amato e Luca Fantacci nell'analizzare la crisi del 2008 scrivevano: «... le misure messe in atto per uscire da questa crisi rischiano di non fare altro che preparare la prossima. Affidandosi pressoché unicamente a iniezioni di liquidità senza precedenti, le banche centrali e i governi hanno mostrato di non comprendere che *la liquidità non è semplicemente una quantità di denaro*, che essa sia ge-

S/AGGRAVI



nerata dal mercato, come è accaduto nella fase di boom, oppure messa a disposizione dagli stati nell'attuale fase di contrazione. Ciò che appanna e depotenzia ogni intervento è la mancata considerazione di una nozione tanto semplice quanto dimenticata... *la moneta non è moneta se non si riesce a far sì che circoli*» (*Fine della finanza*, Donzelli, Roma, 2009).

Vivere altrimenti il presente

È chiaro, allora, che il sistema economico imperante vive di crisi. Anzi, il prodursi e il riprodursi in tutte le forme del termine crisi ci fa intravedere una realtà occultata, un non detto perché fuori dagli schemi: il sostantivo che contrassegna questa nostra epoca è la crisi. Comprendere che la crisi è l'analizzatore (come direbbe René Lourau, *Lo stato incosciente*, Elèuthera, 1988) della società attuale ci permette, dunque, di mettere a nudo la dinamica sociale, anzi è il fenomeno che rivela la modificazione qualitativa della società e della nostra vita quotidiana.

Que la crisi s'aggrave scriveva nel 1978 François Partant e non era affatto un invito «al tanto peggio tanto meglio», anzi. Partant è stato un precursore della decrescita in questi ultimi anni analizzata e proposta, come via d'uscita da una situazione che ci porterà al disastro, da Serge Latouche: «La situazione attuale, anche qui nel nord del mondo, non sarebbe peggiore se fossimo capaci di liberarci della tossicodipendenza del consumo e del lavoro. Quando l'economia è in crisi, la società sta tanto meglio

che diminuisce il consumo di antidepressivi. Può essere l'occasione per la fioritura di tante iniziative "decescenti" e solidali: gruppi d'acquisto solidale, sistemi di scambio locali, autoproduzione assistita, giardini condivisi, e così via. Bisogna fare di tutto perché la recessione non sia l'anticamera del caos e di un ecofascismo odioso, ma una tappa verso la decrescita serena e conviviale» (*Carta*, n.41).

Che in altra forma è quanto si sosteneva su *Libertaria* nel n. 1-2/2009, *La crisi? Può essere un'occasione*: «Allora pensare e praticare (per quanto è possibile) forme di autonomia economica locale è un piccolo sentiero in utopia. Vale a dire che possiamo e dobbiamo opporre al moloch (vulnerabile) della globalizzazione la piccola realtà gestibile dalle persone. E poi approfondire quelle forme già in atto come gruppi di acquisto, gruppi di autoproduzione e di scambio per creare ipotesi di «mercato parallelo», quindi economie alternative (termine un po' abusato, ma sempre valido nella sua essenza) in grado di soddisfare bisogni ed esigenze locali. Questi deboli tentativi di fuoriuscita dal mercato capitalista sono meno fragili di quanto possa sembrare a prima vista. Ad almeno una condizione: se sono capaci di creare una nuova socialità, una nuova convivialità. Anticorpi al mercato delle multinazionali».

Cioè come scriveva Partant: «Non si tratta di preparare un avvenire migliore, ma di vivere altrimenti il presente».



QUEL TEATRINO di Massimo Amato DI DAVOS

«Migliorare lo stato del mondo: ripensare, riprogettare, ricostruire», è il titolo dell'incontro annuale del World economic forum-WEF a Davos a fine gennaio. Il programma? «Come rafforzare il benessere economico e sociale», «come mitigare i rischi globali e far fronte ai fallimenti sistematici», «come assicurare la sostenibilità», «come migliorare la sicurezza», «come creare un quadro di valori» e «come costruire istituzioni efficaci». Un programma decisamente ambizioso e che ha visto la partecipazione di colossi quali Alcoa, Alcatel-Lucent, Bahrain Economic Development Board, Bank of America, Barclays, AT&T, Chevron, Coca-Cola, Credit Suisse, DuPont, Dow Chemical, JPMorgan, Microsoft, National Bank of Kuwait, Nestlé, Nike, Renault, Siemens, Ubs, Unilever, Volkswagen. Tanto per fare qualche nome. E che cosa hanno deciso i signori di quel Forum fondato nel 1971 da Klaus Schwab? Molto poco. Insomma tanto rumore per nulla. Eppure... Ecco l'analisi di Massimo Amato, docente di storia economica all'università Bocconi di Milano. Amato è autore (con Luca Fantacci) di Fine della finanza (2009) e L'enigma della moneta (2010)

Se si riflettesse solo per un istante sulla pura spettacolarità di «eventi» come quello di Davos, sul loro carattere vuotamente liturgico (posto che una vera liturgia presuppone, etimologicamente parlando, l'esistenza di un «popolo», *lâos*, per il quale dovrebbe svolgersi), probabilmente si sarebbero costretti ad ammettere che non mette davvero conto parlarne.

E tuttavia, se c'è qualcosa di cui le élite globalizzate non possono fare a meno, semplicemente per affermare la loro esistenza come élites, è precisamente nascondere il fatto che esse non sono affatto responsabili di ciò che si ostinano a chiamare le loro «decisioni». È dunque per loro assolutamente necessario ufficializzare il «vuoto di potere», la costitutiva impotenza nella quale si muovono, negandola così in maniera spettacolare. È, insomma, necessario «riunirsi» e «discutere», come se delle decisioni potessero davvero essere prese. Come se, insomma, lo stato del mondo dipendesse davvero dal «consenso globale» di cui il Forum di Davos dovrebbe essere uno dei luoghi di elaborazione.

Resta in ogni caso assai prudente porsi un interrogativo preliminare: quale sarebbe la legittimità, in ordine alla formazione di un consenso globale, a sua volta promosso come la condizione indispensabile per decisioni altrettanto globali, di una tale convention di esponenti delle élite chiamate a decidere e governare? Che cosa ne garantisce l'attendibilità? «Se Dio non esiste, io come faccio a essere capitano?», diceva un personaggio di



Fëdor Dostoevskij...

Posto che non è più, a quanto pare, permesso invocare dio come garante del Trono, la sola risposta possibile, è in fondo, arruolarlo in una elaborazione mediatica, «spettacolare», come direbbe Guy Debord. In uno «spazio» radicalmente deprivato di ogni senso, la sola garanzia di significatività, e di legittimazione del potere, riposa nell'incessante rielaborazione dello stato pubblico delle aspettative, nella messa in atto di un dibattito infinito in cui ogni posizione appare passibile di una rielaborazione indefinita e, ovviamente, democratica.

Certo si potrebbe obiettare che, anche rispetto a questa idea, il forum di Davos è in realtà molto meno democratico di quanto non voglia apparire, posto che i suoi partecipanti appartengono, per la maggior parte, a una élite fortemente marcata da un punto di vista di classe e geopolitico. E certo può fare legittimamente specie sapere che a proposito degli errori di fondo del sistema finanziario globale che hanno portato alla crisi, siano chiamati a svolgere il ruolo

Fondatore. Klaus Schwab ha festeggiato la quarantesima edizione della sua creatura: il World economic forum

di coscienza critica, per non fare che due esempi, il presidente di una banca fortemente esposta come Barclays e l'uomo politico più mediatico, ma forse anche più insipiente e presuntuoso che l'involuzione politica dell'Europa abbia prodotto negli ultimi decenni, ossia Nicolas Sarkozy.

La parola ai global changemaker

Ma resta altrettanto certo il fatto che anche se, come già si inizia a vedere, il «global consensus» non potrà più formarsi in futuro senza l'apporto di altre «energie», «intellettuali» e «politiche», in particolare provenienti dall'Oriente, la desolante impressione di mediocrità e uniformità che già oggi ispira l'evento di cui stiamo parlando non verrà meno. Che cosa importa, infatti, la



provenienza sociale o etnica dei partecipanti quando il titolo sotto il quale vengono invitati a parlare è quello di «global changemaker»? Non stai sognando, lettore. Questa espressione nasce nell'ambito dell'attivismo alternativo, ma si istituzionalizza in breve tempo, divenendo la parola d'ordine di un programma del British Council, secondo il quale il global changemaker (Gcm) è «un giovane attivista comunitario, esponente del volontariato o imprenditore sociale [...] capace sia di influenzare la sua comunità sia di parlare alle autorità con fiducia e passione». I Gcm non temono di sfidare né modi invalsi di pensare né le loro stesse convinzioni. I Gcm guardano avanti [al sol dell'avvenire?], si fanno delle idee e le mettono in pratica. Un Gcm accetta la differenza, è flessibile, è capace di far iniziare nuove idee e nuove capacità e di comunicarle agli altri». Per ora, in attesa che il mondo sia salvato dai Gcm, ciò che è stato messo in pratica a Davos è quello che potrebbe apparire come un simpatico quanto anodino «panel», intitolato «Being responsible for the future», presieduto da qualcuno che per mestiere non è tenuto a porsi la domanda del capitano di Dostoevskij, l'arcivescovo di Canterbury, Rowan D. Williams. La liturgia può partire. Perché, infatti, il panel in questione non è, come potrebbe sembrare, un evento marginale e folkloristico in un contesto ben più serio, e dedicato a ben altri dibattiti. No: nella home page del Forum, intitolato quest'anno, in un'ansia di rinnovamento millenaristico,



Improve the State of the World: Rethink, Redesign, Rebuild, si dice: «Una sessione finale diretta dai co-presidenti dell'Annual Meeting indaga su che cosa l'industria e i governi [non sfugga la gerarchizzazione implicita nella coordinazione] possono fare per condurre l'economia globale verso una ripresa sostenibile».

E l'economia?

Bene. E di chi parlano allora? Ovviamente dei preti, chiamati, probabilmente nella convinzione che così suonerebbe meglio, «faith leader». «Faith leader» suona come opinion leader. Suona così perché è così. Nella logica del subappalto che regna sovrana in un mondo globalizzato e flessibile, «industria» e «governi» fanno spazio alla «religione» per «discutere l'importanza dell'Essere responsabili del futuro. E sono accompagnati dai Gcm, giovani selezionati dal British Council per il loro impegno attivo nelle loro comunità». Amen.

E l'economia? A Davos un po' se ne è parlato, in effetti, nella sessione del 30 gennaio, intitolata *Global Economic Outlook*, presieduta da Martin Wolf, editorialista del *Financial Times*, e animata da Josef Ackermann, presidente del consiglio di amministrazione di Deutsche Bank, Larry Summers, ex ministro del tesoro americano e consigliere di Barack Obama, Christine Lagarde, ministro francese dell'economia, Dominique Strauss-Kahn, direttore del Fondo monetario internazionale, Zhu Min, vicegovernatore della Banca popolare cinese, Montek Ahluwalia, presidente della commissione indiana per la pianificazione, e Yoshito Sengoku, ministro della politica economica giapponese. I temi sul tappeto: lo spostamento dell'asse da ovest a est, gli squilibri globali, e ovviamente la valutazione delle politiche anticrisi. Sul *Financial Times* del 2

febbraio, Martin Wolf ha dato del dibattito un resoconto alquanto ottimistico. Sulla base di che cosa? Perché per Wolf «tutto va bene»? Perché, per esempio, le politiche anticrisi hanno avuto successo nell'arginare la crisi, mettendo in campo «stimoli monetari e fiscali senza precedenti in tempo di pace». A parte che già il fatto di dover ricordare che siamo in un «tempo di pace» avvicina, contro le migliori intenzioni dell'articolista, la nostra situazione a una situazione di guerra, perché si dovrebbe poter dire già ora che tali politiche hanno avuto successo? In effetti non c'è alcun motivo di giungere a conclusioni che potrebbero rivelarsi affrettate. Anche Wolf in fondo lo sa, dal momento che evoca lo spettro delle exit strategies.

In che cosa sono consistiti i summenzionati stimoli? In «iniezioni di liquidità». Ma l'altro nome della stessa cosa è «aumento dei debiti pubblici consolidati». Il punto centrale delle exit strategies, se si vuole usare un linguaggio più diretto è, dunque: quando verranno pagati i debiti pubblici con cui si è permesso ai privati di non pagare i loro debiti? La risposta la dà Strauss? Kahn, citato da Wolf: meglio tardi, e possibilmente mai. «Se usciamo troppo tardi, sprechiamo risorse in deficit e debiti pubblici eccessivi, se usciamo troppo presto, rischiamo di dare un colpo distruttivo alla fiducia dei mercati [...]. E data l'asimmetria degli effetti, non dobbiamo ritirare gli stimoli troppo presto».

L'«asimmetria degli effetti» evocata da Strauss? Kahn,



se cerchiamo di de-esoterizzare anche questa espressione, consiste nel fatto che i mercati devono funzionare, a ogni costo, e che i costi per farli funzionare devono, e dunque possono, essere rilanciati *sine die*. Non importa se per salvarci da questa crisi ne prepariamo un'altra. Il mercato finanziario deve poter continuare. Se vogliamo un futuro, dobbiamo essere «responsabili»: ma, posto che il nostro futuro passa per i mercati finanziari, questo significa che non dobbiamo pagare (applausi generalizzati).

Questo è dunque il senso di

responsabilità per il futuro che viene coltivato in un luogo come Davos, ma evidentemente non solo lì. Così si «ripensa» il mondo, da quelle parti. Così, insomma, si continua a decidere di non decidere, spettacolarizzando il tutto nella forma di un «dibattito globale». Ad altri, altrove, di pensare quali decisioni ci attendono davvero.



**Il primo grande
corrotto.** Enrico
Mattei durante un
comizio in piazza
del Duomo
a Milano nel
dopoguerra. Mattei
finanziava i partiti
e li «utilizzava
come i taxi»

PER UNA **STORIA** DELLA **CORRUZIONE** *di Aldo Giannuli* **IN ITALIA**

Non è un fenomeno che appare saltuariamente: è una costante della storia italiana. Ma la forma in cui si presenta cambia. Ecco come si è trasformata la corruzione in Italia dal dopoguerra a oggi. Aldo Giannuli è autore, fra l'altro, di Come funzionano i servizi segreti (2009), L'abuso pubblico della storia (2009), Bombe a inchiostro (2008), La guerra fredda delle spie, La strategia della tensione, L'armadio della repubblica, la guerra dei mondi e Una strana vittoria (tutti usciti nel 2005)

A giudicare dai commenti prevalenti sui nuovi casi di corruzione politica, sembra che essa dipenda da una sorta di tara razziale degli italiani. In realtà il fenomeno (certamente una delle costanti della nostra storia nazionale) è molto più complesso di quanto non si creda ed è stato molto variabile nel tempo.

Da un punto di vista storico, durante il periodo repubblicano, distinguiamo sei principali periodi che vanno di pari passo con le evoluzioni del sistema politico:

1. tardi anni Quaranta-primi Cinquanta: corruzione endemica
2. metà anni Cinquanta-metà Sessanta: corruzione diffusa
3. fine anni Sessanta-metà Settanta: corruzione generalizzata
4. fine Settanta-primi Novanta: corruzione sistemica
5. prima metà anni Novanta-fine anni Novanta: disgregazione delle precedenti reti corruttive e metamorfosi del fenomeno
6. anni Duemila: ipercorruzione finanziaria.

La corruzione endemica (1946-1950)

Nel primo periodo ci troviamo in presenza di singoli episodi malversativi (spesso strettamente riferiti alla situazione del momento: per esempio sugli aiuti Unnra) e prevalentemente a opera di organi periferici della pubblica amministrazione (soprattutto nel Meridione e a Roma).

I partiti politici vi facevano scarso ricorso, sopravvivendo essenzialmente grazie agli aiuti internazionali (da entrambe le parti) o sovvenzioni di associazioni imprenditoriali e aziende. Qualche fonte di sostentamento venne anche

dalla spartizione dei beni dell'ex Partito fascista e da qualche bottino di guerra [1]. Il voto aveva carattere fortemente organizzato, militante e di adesione ideologica; bassissimo il numero di preferenze degli eletti e campagne personali assolutamente marginali.

La corruzione non fece certo la sua comparsa in Italia, con l'avvento del regime repubblicano: il fascismo fece della disonestà della classe politica liberale un cavallo di battaglia della sua propaganda antiparlamentare, ma, una volta giunto al potere, non si dimostrò diverso. Dunque, un certo tasso di corruzione amministrativa, politica e finanziaria fu sempre endemico in Italia e la repubblica non fece che ereditare questo fenomeno.

Le polemiche, semmai, si polarizzarono sul tema del «cumulo delle cariche» per il quale numerosi parlamentari, soprattutto Dc, erano anche membri di numerosi consigli di amministrazione di società controllate dallo stato e di enti dando luogo al fenomeno dei «controllati-controllori» [2].

È divertente, a questo proposito, ricordare la replica del senatore Teresio Guglielmone (Dc) a Umberto Terracini (Pci) che gli ricordava come avrebbe avuto l'obbligo di vivere con il solo stipendio parlamentare: «Senatore Terracini, se lei avesse otto figlio come li ho io, non parlerebbe così» [3]. L'intramontabile Italia del «ten-go famiglia!».

La corruzione diffusa (1951-1964)

Intorno alla metà degli anni Cinquanta, il sistema politico si consolidava e i partiti si davano apparati strutturati e autonomi. In particolare, con la segreteria di Amintore Fanfani, la Dc si autonomizzava dalla rete organizzativa della chiesa, dandosi sedi distinte, funzionari, e così via. Ovviamente questo determinò spese maggiori rispetto al passato, per cui le precedenti

1. Celebri le polemiche sull'«oro di Dongo» che sarebbe stato sottratto a Benito Mussolini. Sergio Turone, *Corrotti e corruttori dall'Unità d'Italia alla P2*, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 180 e segg.

2. Giorgio Galli, *Affari di Stato*, Kaos, Milano, 1991, pp. 23 e segg.

3. *Ivi*, p. 63.

sovvenzioni americane o confindustriali non furono più sufficienti da sole.

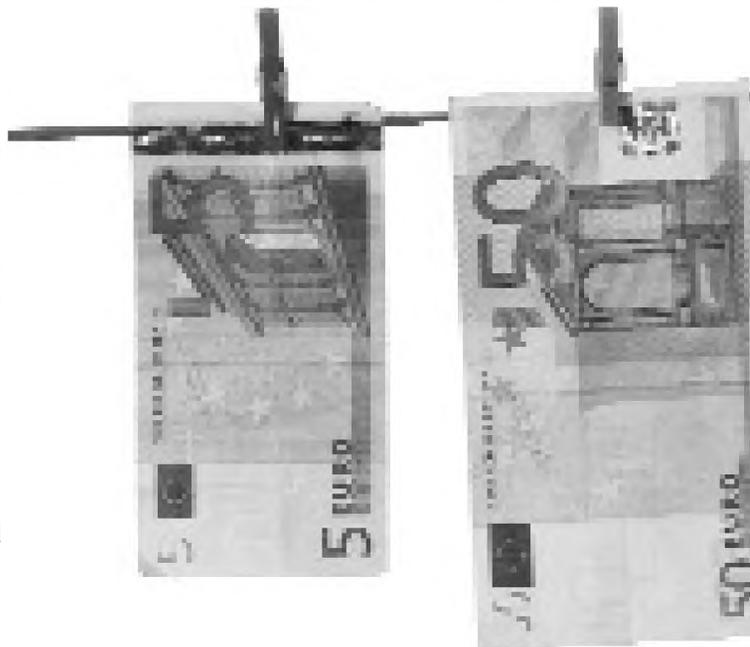
La Dc cercò di coprire la differenza in primo luogo attraverso iniziali forme di finanziamento surrettizio (finanziamenti ad hoc ad associazioni collaterali, forme improprie di utilizzo di beni pubblici, utilizzo di enti pubblici, spesso costituiti ad hoc, come strutture di appoggio elettorale...) espresse essenzialmente attraverso il canale degli enti a partecipazione statale, e in primo luogo l'Eni di Enrico Mattei [4].

Altra forma di sovvenzione fu quella proveniente da massicce pratiche malversative di enti come la Federconsorzi, che contribuirono ad alimentare la vita di organizzazioni collaterali di particolare importanza come la Coldiretti. Ma il canale principale per la Dc fu quello proveniente dalle banche di raccolta (in particolare le Casse di risparmio), i cui vertici erano spesso di nomina pubblica: «lo sconcio dell'Italicasse», di cui scrisse Aldo Moro nelle sue lettere dalla prigione [5]. D'altra parte, nel partito iniziarono a strutturarsi correnti organizzate, riunite intorno a qualche esponente nazionale con forte base locale. Tutto questo produsse campagne elettorali personali e crescita di importanza del voto di preferenza.

Pertanto, alla ricerca di fonti di finanziamento da parte del partito in quanto tale, si affiancava quella da parte delle singole correnti e dei singoli candidati. E questo produsse un forte incrocio con le pratiche malversative di tipo amministrativo. La rilevanza politica della lotta anticomunista contribuì a «giustificare» ideologicamente il tutto, spesso incoraggiando a chiudere gli occhi anche sulle iniziative autonome dei singoli uffici della pubblica amministrazione, in cambio di sostegno elettorale.

La corruzione iniziò a penetrare anche in ambiti territoriali e settoriali precedentemente indenni. La corruzione da sporadica diventava diffusa e fu la Dc, senza alcun dubbio, il cuore del fenomeno e il principale vettore infettivo [6].

Nello stesso tempo, il problema del finanziamento iniziò a manifestarsi anche per il Psi che, rompendo l'alleanza con il Pci, si era privato degli aiuti finanziari di provenienza sovietica. E il problema fu aggravato dalla circostanza per cui il Psi, su spinta del vicesegretario Rodolfo Morandi, aveva fatto proprio il modello leninista, con un pesante apparato funzionariale. Di qui la spinta a cercare nuove fonti di finanziamento (presso gli jugoslavi, presso l'Eni di Mat-



tei, presso gli stessi americani) o con iniziali pratiche illegali all'inizio circoscritte ad alcuni ambiti territoriali.

In questo periodo appariva la prima forma di appropriazione indebita di denaro pubblico comune a tutti i principali partiti (Dc, Psi, Pci): il caso Ingic [7]. La riscossione delle imposte era affidata alle agenzie che vincevano l'appalto in sede comunale e che, per ottenere tale appalto, versavano una tangente alla locale giunta. Anche se l'Ingic, a livello nazionale, era retto da amministratori democristiani, la pratica tangenzia coinvolse anche i comuni rossi come Pisa.

In effetti, anche il Pci si trovava nella situazione di dover «integrare» le sovvenzioni sovietiche e le cospicue contribuzioni dei suoi iscritti, con fondi di provenienza meno confessabile. L'imponente apparato organizzativo (forte di decine di migliaia di funzionari, di una decina di quotidiani fra nazionali e locali, di una fitta rete di associazioni collaterali, di case editrici e così via), per reggere la prospettiva di una opposizione di lungo periodo, imponeva spese crescenti. D'altra parte, l'incipiente processo di autonomia da Mosca rendeva sconsigliabile fare troppo affidamento su quel canale (peraltro non particolarmente generoso) [8]. Di qui l'iniziale ricorso anche da parte del Pci a fonti di finanziamento «non ortodosse» come il canale Ingic.

Il che, peraltro, non impediva che il Pci svolgesse energiche campagne di denuncia contro la corruzione diffusa che, però, si concentravano più sul possibile ricavo elettorale («Mandate al governo noi che siamo onesti») che sulla battaglia per l'adozione di precise misure anticorruptive che restavano sempre piuttosto nel vago.



Dunque, la corruzione si espandeva senza alcuna operazione di contrasto da parte del governo e neppure senza nessuna proposta concreta di azioni di contrasto da parte dell'opposizione.

A questa assenza di contrasto, dette il suo generoso contributo anche la magistratura che, attraverso una giurisprudenza assai esigente in tema di formazione della prova, rese sempre più difficile perseguire i reati di corruzione e persino gli abusi in atti d'ufficio. Così sotto il manto dell'anticomunismo passava una sostanziale impunità della burocrazia statale, in massima parte democristiana.

La corruzione generalizzata (1965-1976)

Con l'affermarsi del centrosinistra, il Pci restava praticamente senza possibili alleati (salvo il piccolo Psiup) e condannato a crescere su se stesso per guadagnare la prospettiva di possibile partito di governo. Ne conseguiva un deciso sforzo organizzativo affiancato dalla ricerca di alleanze a livello periferico (negli enti locali) o in ambiti settoriali (come il sindacato).

4. Nico Perrone, *Enrico Mattei*, il Mulino, Bologna, 2001; Giorgio Galli, *Enrico Mattei. Petrolio e complotto italiano*, Baldini e Castoldi, Milano, 2005.

5. Francesco Maria Biscione (a cura di), *Il memoriale di Aldo Moro rinvenuto in via Montenevoso a Milano*, Coletti, Roma 1993, pp. 60-62.

6. Il cuore della «cinismocrazia» come la definisce Turone, *op. cit.*, pp. 213 e segg.

7. Giorgio Galli, *op. cit.*, pp. 56 e segg.

8. In proposito: Gianni Cervetti, *L'oro di Mosca*, Baldini e Castoldi, Milano, 1993; Valerio Riva, *L'oro da Mosca*, Mondadori, Milano, 1999.

Allo sforzo del Pci corrispose un tentativo dei partiti di governo di contrastarne la forte avanzata elettorale, ma con difficoltà accentuate dal progressivo calo dei tassi di militanza prima nella Dc e poi nel Psi.

Il canale più redditizio di raccolta dei consensi elettorali si dimostrò quello del voto di preferenza (che subiva una rapida impennata), con conseguente espansione delle pratiche clientelari in particolare nel Sud. Mentre va rilevato che il costo delle campagne elettorali dei partiti restò relativamente stabile, ma crebbero molto rapidamente quelle dei singoli candidati. Una campagna elettorale individuale vincente alla Camera poteva costare già qualche centinaio di milioni.

A questo si accompagnò il fenomeno dei tesseramenti gonfiati in vista dei congressi: la Dc denunciava un tesseramento di 2 milioni di iscritti e il Psi di circa 500 mila, ma in diversi centri i tesserati erano più dei voti ottenuti dal partito nelle elezioni politiche: In molti casi i congressi locali furono annullati o finirono fisicamente in rissa.

È da notare che tutti i ricorsi in tribunale per congressi truccati vennero respinti per «difetto di giurisdizione»: una giurisprudenza costante, infatti, ritenne che «per il pluralismo degli ordinamenti giuridici» questa materia fosse spettanza esclusiva degli organi di partito.

Il fenomeno investì tutti i partiti di governo (Dc, Psi, Psdi e, in una certa misura, anche il Pri) dove si affermarono potentati locali, ricchi di preferenze e voti congressuali.

Se nel Pci vigea un sistema autoritario eufemisticamente definito «centralismo democratico», i partiti di governo si trasformarono in rissose confederazioni di correnti organizzate non meno «centraliste». Di qui una serie di conseguenze.

In primo luogo crebbe una fitta schiera di manutengoli, galoppini e faccendieri vari che occupavano i posti di segretario di sezione o di nucleo aziendale a scapito dei tassi di militanza reale. Ovviamente tutto questo aveva costi molto alti perché le spese per il fitto delle sezioni, il costo delle tessere, i compensi a galoppini e faccendieri eccetera, ricaddero sul capocorrente di riferimento (normalmente uno dei parlamentari locali) e questo implicava spese per altre centinaia di milioni. La macchina organizzativa delle correnti esigeva finanziamenti sempre più cospicui, di qui la generalizzazione delle forme di finanziamento illegale o irregolare.

I partiti divennero apparati di tipo neofeudale: il re-segretario nazionale era tale per volontà dei vassalli-capicorrente nazionali, la cui forza stava nel controllo di infidi valvassori-capicorrente locali, pronti a passare armi e bagagli a qualche vassallo che offrisse condizioni più convenienti. A loro volta i valvassori dovevano soddisfare gli appetiti dei valvassini-segretari di sezione e portatori di voti, pronti anch'essi a fare il salto della quaglia verso un valvassore più ricco e potente.

Di qui una «corsa agli armamenti» per cui ciascuno cercava di accaparrarsi la maggior quantità possibile di risorse, per reggere il confronto con gli altri livelli. Per il segretario del partito era vitale controllare un flusso di risorse finanziarie per domare (o circoscrivere) l'«anarchia dei feudatari». I feudatari, a loro volta, cercavano di procurarsi il maggior numero di ricchezze possibile sia per reggere l'eventuale scontro con il re, sia per mantenere il controllo dei rispettivi valvassori e così a ricaduta da questi ai loro sottoposti e così via.

Questo dava luogo a diverse forme di finanziamento illecito: ai livelli più alti (segretari di partito, ministri, capicorrente nazionali...) la corruzione toccò in particolare grandi opere pubbliche (ripetuti scandali del ministero dei lavori pubblici), rapporti con la finanza (caso Sindona [9]: il più celebre ma non l'unico), tangenti su grandi decisioni politiche (primo scandalo petroli [10], questione della televisione a colori...).

Ai livelli intermedi (regioni e grandi enti nazionali come l'Onmi) la parte del leone la fece la tangente sulle opere pubbliche di relativo interesse o le grandi forniture. Ai livelli periferici (comuni, province, enti nazionali minori) la stessa dinamica si ripeteva in riferimento ai piani regolatori, alle opere pubbliche e alle forniture di relativo livello [11].

Tutto questo, a sua volta, metteva in moto un complicato scambio di denaro: in linea di massima, i livelli inferiori versavano una parte dei loro «guadagni» al livello immediatamente superiore, mentre questo, in occasione delle elezioni, dava denaro a quello inferiore per la campagna. Un rapporto di collaborazione-scontro nel quale i momenti di cooperazione si alternavano a quelli di conflitto, scandendo la

dinamica della vita interna di ciascun partito. In questa fase iniziava a manifestarsi qualche intervento locale della magistratura e, se questo non valse a combattere realmente la corruzione (per l'intervento dei successivi livelli di giurisdizione e in particolare della Cassazione o per l'intervento del parlamento sempre pronto a negare l'autorizzazione a procedere o a votare compiacenti amnistie), ottenne, però, l'effetto di una prima presa di coscienza nazionale del fenomeno.

L'esito fu quello di una prima legislazione che avrebbe dovuto contrastare la corruzione: il finanziamento pubblico dei partiti.

Nelle intenzioni dichiarate, esso avrebbe dovuto eliminare la necessità del finanziamento illegale, dando ai partiti la possibilità di avere un finanziamento aperto e pulito. In realtà si trattò di una disinvolta manovra trasformistica che conteneva in sé le ragioni di un'ulteriore degenerazione: la forma direttamente monetaria del finanziamento, l'assenza di una regolamentazione per legge dei partiti, le modalità tutte verticistiche di gestione, persino l'assenza di una reale pubblicità dei bilanci (sostituiti da un mero rendiconto del tutto inverificabile) non fecero che innestare un feed-back positivo per il quale:

- i partiti sconfitti alle elezioni, che vedevano decurtarsi il finanziamento pubblico, si proiettavano immediatamente a cercare fonti sostitutive per evitare di entrare in una spirale negativa di sconfitta-decurtazione-nuova sconfitta-nuova decurtazione...
- l'immissione di denaro fresco nelle casse dei partiti non limitò i loro appetiti, ma spinse alla ricerca di nuovo denaro per reggere le sfide dei concorrenti. In un confronto basato più che sulla bontà delle proprie proposte politiche, sulla potenza organizzativa dell'apparato, questo dava il via a una escalation per la quale denaro chiama denaro.
- il finanziamento rafforzò sostanzialmente i segretari dei partiti e le rispettive correnti, spingendo gli altri a cercare denaro per riportare in equilibrio la situazione.

L'assenza di reali limiti e controlli e l'ampliamento dei partiti dediti alla raccolta illegale (con il passaggio del Psi all'area governativa) consentirono a queste tendenze di dispiegarsi pienamente: la corruzione diffusa diveniva generalizzata e, quello che era patologia, diventava fisiologia del sistema [12].

9. Giorgio Galli, *op. cit.*, pp. 165 e segg.; Lombard, *Soldi truccati*, Feltrinelli, Milano, 1980.

10. Mario Almerighi, *Petrolio e politica*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

11. Donatella Della Porta, *Lo scambio occulto*, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 123 e segg.





Protagonista. Bettino Craxi, segretario del Partito socialista, figura centrale nel sistema delle tangenti per finanziare i partiti della prima repubblica

La corruzione sistemica (1977-1991)

Sino alla metà degli anni Settanta, i partiti conobbero una costante espansione occupando sempre nuovi spazi di vita sociale: gli enti di stato, i sindacati, le cooperative, l'associazionismo, i mass media, la pubblica amministrazione, l'università, gli ospedali, tutto venne assoggettato a una brutale spartizione partitica prima e di corrente dopo (basti ricordare il mitico «manuale Cencelli» [13]).

Questa tendenza a invadere la società civile e lo stato, sino a quel punto, trovò un doppio argine. Da un lato i movimenti spontanei sorti dal lungo sessantotto italiano che, per la prima volta, misero in discussione il monopolio di rappresentanza dei partiti e la profonda spac-

catura del sistema attraversato dal solco che opponeva i partiti anticomunisti al Pci.

Poi i movimenti, dopo l'ultima fiammata del 1977, declinarono rapidamente per sparire in brevissimo tempo.

Quanto alla «linea di frattura principale», quella dell'anticomunismo, essa fu sanata, in qualche modo, con la fine della strategia della tensione, fra il 1974 e il 1976. La politica di solidarietà nazionale, anche se non portò il Pci al governo, creò una saldatura nel sistema dei partiti che si espresse attraverso la «solidarietà di ceto politico» al di là delle appartenenze partitiche.

Come confermano i ripetuti interventi legislativi (votati unanimemente) per il finanziamento diretto, indiretto e surrettizio dei partiti e della relativa stampa, per i provvedimenti previdenziali per i funzionari di partito, per l'istituzione dei «portaborse», per i frequenti aumenti delle retribuzioni di parlamentari e consiglieri di enti locali e così via.

Nello stesso tempo, il sistema politico registrava una marcata ossificazione del correntismo che comportava, fra l'altro, una devastante corsa al voto di preferenza e al controllo dei pacchetti congressuali che, a loro volta, determinavano un aumento senza precedenti nei costi dell'attività politica.

In questo quadro va inserita anche la trasformazione del fenomeno corruttivo che investì qualsiasi rapporto fra cittadini e Stato: dalle pensioni di invalidità alle forniture degli enti pubblici, dalla concessione delle licenze commerciali (o anche solo dei taxi) a quelle edilizie, dai tributi agevolati per la benzina agricola agli ammassi della sempre attiva Federconsorzi, dai concorsi per l'assunzione del personale di qualsiasi ordine e grado alle prestazioni sanitarie, dalla concessione delle case popolari al credito agevolato alle imprese artigiane, dai contributi a fondo perduto della Cassa del mezzogiorno ai corsi per la formazione professionale, dagli insediamenti industriali delle Partecipazioni statali ai finanziamenti alla ricerca: un ceto politico avido e sfrontato esigeva il proprio balzello su ogni prestazione pubblica per grande o piccola che fosse [14]. Questo fenomeno fu

12. Sul finanziamento dei partiti si vedano: Giorgio Pacifici, *Il costo della democrazia*, Cadmo, Roma, 1983; Massimo Teodori, *Soldi & partiti*, Ponte alle Grazie, Milano, 1999; Enrico Melchionda, *Il finanziamento della politica*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

13. A proposito: ricordiamo che in occasione delle elezioni comunali del 2005, Massimiliano Cencelli si presentò per la Margherita a Roma, e sul suo manifesto si leggeva l'orgogliosa avvertenza: «Quello del manuale!».

14. Utili riflessioni in Ivan Cicconi, *La storia del futuro di Tangentopoli*, Tipografia del Genio civile, Roma, 1998.

definito, più tardi, da Antonio Di Pietro «dazio ambientale» [15].

Tutto ciò non poteva essere realizzato che a queste condizioni:

- la piena fusione fra la corruzione del ceto politico e quella della dirigenza amministrativa
- un'estesa connivenza del ceto politico tanto di governo quanto di opposizione
- una sostanziale acquiescenza tanto degli organi di controllo contabile (ragioneria dello stato, Corte dei conti, organismi probivirali e di revisione delle società pubbliche...) quanto della magistratura ordinaria
- la tacita accettazione del sistema delle tangenti da parte del ceto imprenditoriale che, lungi dall'avvertirlo come un'estorsione (e, infatti, non di concussione si trattava, ma di corruzione, appunto), lo accettava come garanzia di ottimi affari e di tutela da sgraditi concorrenti.
- la partecipazione di un nutrito gruppo di professionisti (ingegneri, avvocati, commercialisti...) chiamati a progettare singole opere o a gestire l'aspetto giuridico di molti affari.

Un sistema che alleava tutti i vari settori delle classi dirigenti: politici, imprenditori, magistrati, dirigenti amministrativi, tecnici e professionisti. E va detto che anche settori non piccoli di società civile, di semplici cittadini, ritennero accettabile un sistema dal quale, in qualche modo, riuscivano a ottenere vantaggi personali.

E le cifre delle preferenziali ottenute dai vari candidati sono assai eloquenti sull'ampiezza dei consensi al sistema: nelle politiche del 1987, nel collegio di Milano-Pavia (per non citare la solita circoscrizione meridionale) e limitandoci ai soli partiti di maggioranza, gli eletti della Dc ottennero complessivamente 723.636 voti, quelli del Psi 493.520, del Pli 15.653, del Psdi 10.659, del Pri 67.230 per un totale di 1.310.698 voti su 3.191.699 voti validi espressi a tutte le liste. È vero che si era ancora in regime di preferenze plurime, ma occorre anche considerare che non abbiamo conteggiato le preferenze dei candidati non eletti e quelle dei candidati dei partiti di opposizione.

15. L'espressione comparve in un suo articolo pubblicato nel 1991 dalla rivista milanese *Società civile*; negli anni successivi venne inserito nel materiale didattico per la preparazione al concorso in magistratura.

16. Ernesto Savona e Laura Mezzanotte, *La corruzione in Europa*, Carocci, Roma, 1998; si veda anche Autori vari, *Corruzione e democrazia*, Liguori, Napoli, 1995.

17. Piero Della Seta ed Edoardo Salzano, *L'Italia a sacco*, Editori Riuniti, Roma, 1993.

Il fenomeno è spiegabilissimo: la corruzione, nel breve periodo, ha un effetto positivo sull'economia, perché aumenta la massa del circolante, stimola la velocità di circolazione del denaro, redistribuisce risorse. Anche se essa comporta anche costi aggiuntivi sia per il profitto illecito di corrotti e corruttori, sia per l'attuazione di opere pubbliche funzionali solo alle percezioni della tangente, sia per spese «colaterali» (partecipazione alla tangente di tecnici, professionisti e amministrativi vari, dal dirigente apicale alla sua dattilografa), il costo non è immediatamente percepito, mentre già si forma un primo gruppo di beneficiari.

Peraltro, il profitto del politico corrotto in gran parte va alle spese per l'attività politica (mantenimento degli apparati, campagne elettorali e congressuali...); in misura più ridotta, ma comunque consistente, alla sua personale accumulazione e, in piccola parte, alle sue spese personali.

Tutto questo crea un «circolo allargato» della corruzione che include tanto i «beneficiari colaterali», di cui dicevamo, quanto gli apparati politici (funzionari, consulenti...), sino all'indotto della spesa politica (galoppini, fornitori vari, dal tipografo che stampa i manifesti al negoziante di abbigliamento o al ristoratore che servono il politico). E questo crea un'area di consenso non piccola, cui si aggiunge l'elettorato di clientela.

D'altra parte, la corruzione sistemica non è una esclusiva dell'Italia: secondo Ernesto Savona e Laura Mezzanotte, essa caratterizza anche Francia, Spagna e Belgio, mentre si può parlare di «corruzione sistemica emergente» anche per Germania e Grecia [16].

Come è facile capire, la ricchezza destinata a quanti godono dei benefici del sistema corruttivo viene dalle tasche dei cittadini esclusi da questi benefici e che sono i potenziali elementi di rottura del ciclo malversativo.

Ma la classe politica degli anni Settanta-Ottanta trovò un modo molto semplice per ampliare le schiere dei beneficiati e assottigliare quelle degli scontenti: consumare le risorse future facendo crescere in modo iperbolico il debito pubblico. Un ulteriore ausilio venne dalla sistematica omissione della manutenzione ordinaria delle opere pubbliche e dal limitato ricambio tecnologico delle im-



prese pubbliche (si pensi in particolare al caso delle Ferrovie dello stato), per cui il sistema si «mangiava» le sue infrastrutture e le sue aziende.

Si trattò di un gigantesco spostamento di ricchezza (non è esagerato stimare che il volume complessivo della corruzione politica abbia toccato il 12-13 per cento del valore del Pil annuo negli anni Ottanta), ma questo avvenne solo in parte a spese di una parte dei contribuenti, la parte più rilevante delle risorse venne sottratta alle generazioni future.

È evidente che il meccanismo della corruzione apporta benefici economici solo nel breve termine, mentre sul medio-lungo periodo comporta diseconomie e può diventare causa di crollo del sistema, tuttavia il ricorso al debito pubblico (sostenuto dal costante incremento del Pil che ne relativizzava l'aumento) avrebbe potuto far durare il meccanismo per diverso tempo ancora, se non fossero intervenuti fatti esterni a provocare il collasso del sistema (e di cui diremo fra breve).

Se la malversazione ebbe un notevolissimo impatto sul piano economico, esso fu, naturalmente, ancor maggiore sul piano politico. La corruzione politica era diventata fisiologica e sistemica non solo per l'estesa gamma della tipologia tangenzialità o per la diffusione all'intero paese, ma soprattutto per la sua coincidenza con il funzionamento stesso del sistema politico.

Sino alla metà degli anni Settanta, la corruzione, pur estesissima, tuttavia si concretava in una numerosissima serie di casi indipendenti l'uno dall'altro. Ovviamente, poteva accadere che un certo potentato politico si alleasse con un altro per condurre a buon fine una determinata operazione di finanziamento illegale, ma questo accadeva episodicamente.

Con la solidarietà del ceto politico trasversale ai partiti e agli schieramenti (la «casta» è nata molto prima che Gian Antonio Stella e Sergio Rizzo la definissero tale) si determinava una convergenza di interessi che divenne regola del sistema e divenne inevitabile il concerto generalizzato per condurre le operazioni di finanziamento illegale [17].

Il punto di svincolo, a nostro parere, fu la legge 8 agosto 1977 n. 584 che riordinò la normativa degli appalti spingendo verso l'adozione dell'«appalto concorso» come forma privilegiata di contratto di questo tipo. Nell'appalto concorso, l'Amministrazione può limitare l'accesso a un certo numero di aziende. Altri meccanismi analoghi consentirono man mano di restringere a un piccolo gruppo di con-



Balena bianca. Emilio Colombo e Arnaldo Forlani, esponenti della Democrazia cristiana. All'epoca di Tangentopoli Forlani era segretario della Dc. Famosa la sua difesa in tribunale: «Abbiamo le mani pulite»

correnti (sempre gli stessi) le aziende che si sarebbero spartite l'intero montelavori. In questo modo ogni azienda aveva determinati referenti politici (una o più correnti di partito).

Per poter escludere altri concorrenti e, nello stesso tempo, massimizzare il profitto delle operazioni, si rendeva necessario evitare scontri fra le diverse cordate aziendali-politiche. Nacque in quel periodo la prassi (poi evidenziatasi nel corso delle inchieste giudiziarie dei primi anni Novanta) per la quale l'intero montelavori in sede locale (regione, province e comuni) veniva preventivamente diviso nel corso di riunioni cui partecipavano tanto le aziende quanto i rappresentanti delle diverse correnti di partito e assessori interessati. Si giunse al punto che, per evitare sorprese dell'ultimo momento, ciascuna azienda inviava la propria documentazione a quella che avrebbe dovuto vincere la gara, in modo che fosse questa a formulare l'offerta di tutti gli altri concorrenti ed essere quindi certa della vittoria. Ovviamente, questo implicava la distribuzione di quote-tan-

genti a ogni corrente di partito coinvolta nella trattativa, per ciascuna opera pubblica.

Questo sistema imponeva di consociare anche il Pci, perché spesso uno dei tre livelli istituzionali (o la regione, o la provincia o il comune capoluogo) era retto da un'amministrazione di sinistra e non sarebbe stato possibile spartire «equamente» il monteappalti senza che esso fosse considerato nella sua interezza. Pertanto si provvide a estendere il sistema anche al Pci che, però, vi partecipò in modo diverso dagli altri: ovviamente nel Pci non vi erano correnti e il partito trattava in quanto tale, ma, in linea di massima, non riceveva alcuna tangente, assicurandosi solo una quota dei lavori per le società della Lega delle cooperative [18]. Poi la Lega trovava modo di sovvenzionare il partito in altro modo (pubblicità sui giornali, partecipazione ai festival dell'Unità, assorbimento di funzionari in eccesso, facilitazioni varie).

Tutto questo dimostra l'affermazione per cui la corruzione negli anni Ottanta divenne sistemica, cioè basata su un funzionamento combinato che metteva in relazione necessaria i diversi soggetti della pratica corruttiva.

Alcune forme di finanziamento surrettizio non erano neppure nascoste: quando nei primi anni Ottanta emersero contributi di alcuni enti a partecipazione statale a favore di alcune correnti della Dc e del Psi, l'allora segretario della Dc Ciriaco De Mita, sostenne che quello del finanziamento alla politica era uno dei «fini substituzionali» delle partecipazioni statali.

Tutto questo, insieme al proliferare delle pratiche clientelari, determinò un irrigidimento del sistema politico che, ben presto, perse ogni capacità di autoriforma. Concorse a ciò anche la sostanziale inerzia del sistema giudiziario nei confronti della dilagante corruzione.

Nei primi anni Ottanta esplose un vistoso scandalo a Savona, che ebbe come protagonista un assessore socialista aderente alla P2, Alberto Teardo. Nel caso erano presenti *in nuce* tutti gli elementi di quella che, dieci anni più tardi, verrà chiamata «Tangentopoli», ma l'inchiesta

ebbe vita difficile e il magistrato Michele Del Gaudio andò incontro a molte traversie disciplinari [19]. È da notare l'isolamento politico del magistrato, determinato anche dall'atteggiamento del locale Pci.

Il crollo del sistema e la metamorfosi del fenomeno (1992-1997)

Nella seconda metà degli anni Ottanta il sistema iniziò ad andare in crisi. L'eccessiva frammentazione correntizia dei partiti, la falsa democrazia della loro vita interna, la produttività sempre più scarsa del sistema politico, l'incomprensibilità dei suoi riti (in particolare in occasione delle crisi di governo), iniziarono a produrre un forte rigetto.

A partire dal 1979, l'astensionismo elettorale iniziò a crescere sensibilmente, mentre i tassi reali di adesione ai partiti (iscrizioni, vendita della stampa di partito, sottoscrizioni, partecipazione a manifestazioni di partito e così via) crollarono parallelamente.

Nello stesso periodo iniziò a profilarsi una tendenza al «leaderismo carismatico»: Marco Pannella prima e Bettino Craxi subito dopo tentarono di proporsi come leader che parlavano direttamente al corpo elettorale, senza la mediazione del proprio partito, ridotto ad appendice personale.

Il piccolo partito radicale fu, sin dagli inizi degli anni Settanta, il supporto personale del suo leader e lo statuto adottato in quel periodo fu modellato esattamente in questa funzione. Diversa la vicenda del Psi, dove Craxi doveva comunque fare i conti con i «boiardi» i cui seguiti clientelari rappresentavano una forte quota dell'elettorato

18. Si vedano le considerazioni di Ivan Cicconi sul «rito emiliano», *op. cit.*, pp. 72-104.

19. Giorgio Galli, *op. cit.*, pp. 257 e segg.

20. Gabrio Forti (a cura di), *Il prezzo della tangente*, Vita e pensiero, Milano, 2003.





socialista. A partire dal congresso di Palermo (1981) si stabilì una sorta di compromesso: al segretario la conduzione della linea politica in un clima di crescente unanimità (la «maggioranza bulgara» di cui si dirà imbarazzato lo stesso Craxi al congresso di Verona, 1984), ai boiardi mano libera negli «affari».

Una sorta di «leaderismo imperfetto» che tuttavia rivitalizzò il Psi che dal 1963 in poi aveva conosciuto un costante declino elettorale. Il momento in cui la crisi di sistema prese avvio definitivo fu il 1987: mentre entrava per la prima volta in Parlamento la Lega lombarda (poi Lega nord) di Umberto Bossi e il sistema politico si chiudeva nelle sue alchimie di palazzo (patto della staffetta, accordi correntizi in vista del Quirinale...), entrò in vigore l'Atto unico istitutivo del «grande mercato europeo», la cui piena attuazione era prevista per il 1992.

Esso prevedeva, fra l'altro, la possibilità per qualsiasi azienda europea di partecipare a gare d'appalto per lavori pubblici, in ciascun paese dell'Unione. Ben difficilmente il sistema delle «aziende fiduciarie di partito» avrebbe potuto continuare indisturbato, senza provocare l'esclusione delle aziende italiane dalle gare negli altri paesi europei. D'altra parte, la prospettiva della moneta unica (di cui si iniziava a parlare) rendeva non più sostenibile la situazione del debito pubblico che minacciava di andare fuori controllo.

I ceti imprenditoriali iniziarono a considerare non più accettabile la prassi tangenzia che sino a quel punto era stata regola costante. In particolare i settori finanziari iniziarono a manifestare crescente insofferenza verso un ceto

Il lattaiolo. Calisto Tanzi, protagonista di uno dei crack finanziari più colossali in Italia con ramificazioni in mezzo mondo attraverso la sua Parmalat, oggi risanata e gestita da Enrico Bondi

politico troppo avido, in particolare mentre iniziava a profilarsi la privatizzazione delle aziende a partecipazione statale. Nello stesso tempo si evidenziavano le difficoltà del progetto di rinnovamento gorbacioviano in Urss che declinava con velocità sempre maggiore sino al crollo. In questo quadro (che si traduceva sul piano interno nel declino inarrestabile del Pci) la mediazione del ceto politico di governo non appariva più necessaria e le sue pretese sempre meno accettabili.

Il meccanismo che aveva garantito ampia messe di consensi alla classe politica subiva una improvvisa battuta d'arresto: «Mani pulite» fu l'«infarto» del sistema.

A determinare il crollo fu la convergenza fra le inchieste giudiziarie e il referendum sulle leggi elettorali e il passaggio dal proporzionale al maggioritario.

Il sistema dei partiti si disintegrò nel giro di pochi mesi e con esso entrò in crisi anche quello della corruzione che vi si era sovrapposto e identificato. Molti pensarono a una sorta di catarsi nazionale che avrebbe messo fine alla piaga eterna della corruzione. Ma non fu questo: si trattò solo di una sua metamorfosi, per quanto profonda [20].

Ci fu una reale battuta d'arresto nella corruzione per qualche anno, ma essa fu prodotta da un lato dal blocco delle opere pubbliche per oltre un lustro, dall'altro dal contraddittorio e lento processo di riorganizzazione del sistema politico. E, più di tutto, incise la particolare prassi giudiziaria che investì la classe politica. Ma l'intervento della magistratura penale può colpire i responsabili di reati già commessi, non prevenirne altri. Peraltro, lo stesso intervento dell'autorità giudiziaria non andò indenne da squilibri: i politici vennero trattati con molta più severità delle aziende (quasi si trattasse di casi di concussione e non di corruzione), alcuni partiti vennero passati al pettine fine, mentre per altri si usò un pettine a denti assai più larghi, il comportamento mutò da procura a procura, in particolare nel trattamento dei «collaboranti» e i processi ebbero velocità differenziate. Soprattutto



tutto essa produsse una giurisprudenza assai discutibile. In particolare, sulla scia della giurisprudenza contro il terrorismo, che dilatava il reato associativo oltre ogni limite sino a ribaltare l'onere della prova («se sei delle Br sei *ipso facto* ritenuto responsabile di ogni delitto loro ascritto, salvo dimostrazione di prova contraria»), che nel caso di Mani pulite assunse la forma apodittica del «non poteva non sapere».

In realtà di processi giunti a sentenza definitiva con regolare dibattimento ce ne furono molto pochi. Una parte consistente (circa un quarto) si arenò in istruttoria con proscioglimento. Un'altra parte, più piccola, non superò l'udienza preliminare. Una piccola parte terminò con assoluzione definitiva degli imputati. Ma un po' più della metà dei casi si risolse con il rito abbreviato o il patteggiamento e pene irrisorie. Dal punto di vista dell'esito finale, Mani pulite non fu caratterizzata da nessun particolare rigore (salvo per singoli personaggi come Bettino Craxi o Severino Citaristi) né portò all'affermazione di verità processuali particolarmente chiare e sconvolgenti. Ma segnò la fine di una classe politica con le sole notizie di avviso di garanzia. Ciò accadde per il determinarsi del circuito mediatico-giudiziario.

Lo stesso accadde con il primo governo di Silvio Berlusconi a seguito dell'avviso di garanzia non casualmente consegnato sul palcoscenico del G7. Ma un metodo del genere può essere efficace nel breve periodo, mentre oltre una certa soglia provoca assuefazione e diventa un'arma spuntata.

Sul piano politico ci fu un tentativo di varare una legislazione di contrasto alla corruzione: abrogazione dell'immunità parlamentare (salvo che per l'arresto), nuova disciplina degli appalti, il passaggio al sistema uninominale che «eliminava» il voto di preferenza (individuato come una delle cause principali del malaffare), introduzione del reato di «voto di scambio» e così via, ma i risultati furono irrisori.

Infatti, una parte di queste misure era semplicemente incongrua o utilizzava il tema della corruzione come pretesto surrettizio in funzione di altri obiettivi politici. Per esempio, l'abolizione del voto di preferenza fu solo un'illusione ottica: anche il candidato del collegio uninominale ha il problema di raccogliere voti e il fatto che il voto personale non sia disgiungibile da quello del partito ripropone le logiche precedenti, anzi le esaspera.

L'abrogazione dell'immunità parlamentare ebbe qualche effetto pratico, consentendo ai pubblici ministeri di indagare su un parlamentare senza dover chiedere l'autorizzazione alla camera di pertinenza, ma aprì problemi di altro gene-



Grandi amici. Bettino Craxi durante un bagno al mare con Silvio Berlusconi. Craxi, quando era presidente del consiglio, intervenne tempestivamente per salvare dalla chiusura le televisioni di Berlusconi

re. Tuttavia l'effetto maggiore fu essenzialmente di ordine simbolico ed ebbe una valenza «punitiva» nei confronti della classe politica come anche l'abrogazione del finanziamento pubblico dei partiti (peraltro, subito compensato da più lautissimi rimborsi elettorali e da una più robusta legislazione di finanziamento indiretto).

Molto timide furono le innovazioni in materia di riforma degli appalti che tuttavia ebbero qualche effetto provvisorio, così come le ebbero l'introduzione del reato di «voto di scambio» e qualche norma in materia di concorsi pubblici. Ma nel complesso la manovra non ebbe efficacia perché mancò del minimo di organicità necessaria e perché non toccò il nodo degli assetti di potere sociali e politici che erano alla base del fenomeno. Mancò probabilmente la volontà di una seria azione di risanamento, sicuramente le misure furono dettate da un'analisi assai superficiale del fenomeno di cui non si coglievano i tratti sistemici nella società e nel sistema politico. Nel complesso, passò l'idea che bastasse decapitare la classe politica del pentapartito per risanare il paese.

La rinascita del fenomeno e l'ipercorruzione finanziaria

Dopo le turbolenze del periodo 1992-1996 il sistema politico trovava un suo assestamento con nuovi partiti e schieramenti politici. Per la verità, l'obiettivo di governi stabili di legislatura è stato sostanzialmente mancato: in 16 anni, dal 1994 ad oggi, si sono succeduti nove governi di durata media di circa 515 giorni per uno; considerato che nel periodo della prima repubblica la durata media fu di 352 giorni, siamo a una maggiore durata che resta molto al di sotto

dei 1.825 giorni che dovrebbe avere un governo di legislatura. In compenso, è cresciuto in modo esponenziale l'indice di distorsione del sistema elettorale, per cui il Parlamento è uno dei meno rappresentativi del mondo democratico: nel 2008, la coalizione di centrodestra con circa il 45 per cento del totale dei votanti (e il 36 per cento del totale degli elettori) si è aggiudicata il 54 per cento dei seggi, mentre 3,5 milioni di elettori (il 9 per cento circa dei votanti) sono rimasti completamente privi di rappresentanza parlamentare.

Ma qui interessano di più altri aspetti. Le riforme elettorali (e la legislazione di contorno) avrebbero dovuto avere anche un'altra serie di effetti collaterali come la riduzione del costo della politica e l'eliminazione del fenomeno del «fazionalismo» interno ai partiti (le depredate correnti). Per la verità anche su questo piano i risultati sono stati assai diversi dalle aspettative: per quanto riguarda le correnti, esse non sono scomparse del tutto e, in parte, hanno assunto la forma di piccoli partiti interni alle due coalizioni. A riguardo del costo delle campagne effettivamente si registra una riduzione del costo per i singoli candidati (in particolare con l'ulteriore riforma elettorale del 2005 che ha istituito il sistema delle «liste bloccate»), ma l'effetto è stato ampiamente compensato e sopravanzato dal forte aumento del costo per i partiti. Peraltro, il voto di preferenza è rimasto nelle consultazioni comunali, regionali ed europee dove, ancora, il costo di una campagna «vincente» resta decisamente alto anche a causa delle nuove forme di comunicazione politica. Infatti, la propaganda elettorale ha introdotto modalità assai costose: dagli spot televisivi e radiofonici ai manifesti 3x6 e il tutto curato da agenzie pubblicitarie pagate molto profumatamente.

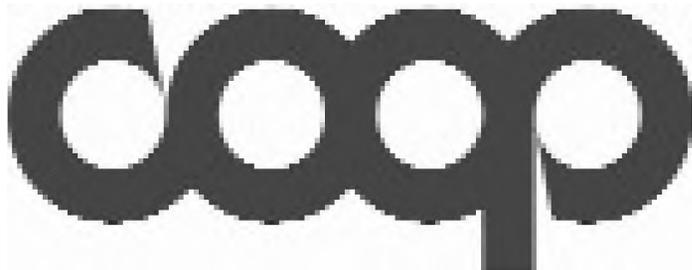
D'altra parte, il crollo dei tassi di militanza ha indotto i partiti a servirsi di personale avventizio, pagato per attività prima svolte a titolo gratuito da iscritti e attivisti: dalle feste di partito al semplice volantaggio, dall'affissione dei

manifesti alla raccolta delle firme per referendum e presentazione di liste per le quali si fa sempre più ricorso alle agenzie interinali.

Nello stesso tempo, a latere del personale politico funzionale o elettivo, è comparsa una terza figura: quello dei consulenti (sondaggisti di opinione, pr, ghost writer, commercialisti, avvocati, psicologi incaricati di «motivare la squadra» di qualche giunta, esperti di organizzazione del lavoro o di urbanistica e così via) pagati a prestazione dal singolo partito o, indirettamente, da una qualche pubblica amministrazione ma su input politico. Sono questi i compensi più rilevanti che spesso nascondono qualche tangente.

Né si può trascurare la tendenza al vertiginoso aumento dei compensi istituzionali: ormai sono retribuiti anche i consiglieri di zona, mentre gli stipendi degli assessori regionali ammontano a molte decine di migliaia di euro all'anno e, in alcuni casi, raggiungono le centinaia di migliaia. Anche gli stipendi dei funzionari di partito hanno subito una lievitazione: negli anni Ottanta, essi avevano come parametro di riferimento quello del personale direttivo di livello medio/medio-alto della pubblica amministrazione. Con l'affermarsi dei nuovi partiti il parametro è diventato piuttosto quello di un dirigente di azienda di media grandezza. Tutto questo ha abituato il ceto politico allargato (rappresentanti istituzionali, amministratori, funzionari e consulenti) a un livello di vita molto dispendioso difficilmente mantenibile senza la carica politica. D'altra parte, se, per i singoli esponenti politici, i congressi di partito e (in parte) le campagne elettorali non sono più l'onere gravoso di un tempo, è però vero che, non di rado, essi sono chiamati a concorrere alle spese di partito (magari con il meccanismo delle «cene di autofinanziamento» che possono costare anche 10 o 15 mila euro per una occasione). E, comunque, sussiste sempre la necessità di mantenere un apparato personale per reggere la concorrenza dei rivali di partito (segreteria, circoli, associazioni sportive...).

Infine, la diversa selezione del ceto politico, gli elevatissimi compensi, la precarietà strutturale dovuta al tasso di ricambio parlamentare indotto dal sistema maggioritario, la caduta dei tassi di militanza e il carattere «pragmatico» dell'attuale impegno politico hanno fortemente incoraggiato pratiche di arricchimento personale, anche per far fronte ai periodi susse-



guenti a una mancata rielezione.

Dunque, nel complesso, i costi della politica non sono affatto diminuiti, anzi sono ulteriormente cresciuti e non di poco.

Conseguentemente, la propensione a pratiche tangenziali è andata di pari passo, così come le trasformazioni più generali del fenomeno corruttivo sono corrisposte alle trasformazioni del sistema politico.

La spiccata prevalenza dell'esecutivo sul legislativo, la scomparsa dei partiti di partecipazione, sostituiti da partiti di natura «patrimoniale» o di tipo leaderistico, hanno prodotto una forte spinta alla centralizzazione politica, per cui i centri di imputazione del potere decisionale sono diventati sempre più rarefatti e inaccessibili. E questa tendenza è stata ampiamente esaltata in particolare dal passaggio a sistemi elettorali che hanno avuto l'effetto di «blindare» le forze politiche esistenti, scoraggiando eventuali sfide innovative, contribuendo, nello stesso tempo, a rafforzare il potere dei vertici di partito nei confronti dei livelli subordinati del ceto politico: il sistema feudale si è trasformato in monarchia assolutista.

Parallelamente, la corruzione è andata strutturandosi su più livelli, corrispondenti ai diversi accessi al potere decisionale: si è così riformato quel sistema a tre livelli di cui abbiamo già detto, ma con distanze assai maggiori fra l'uno e l'altro.

Al livello più basso (enti locali minori) c'è ancora un'area (tutto sommato residuale) delle consuete pratiche tangenziali su forniture, appalti edili per opere minori e prestazione di servizi. Qui persiste anche la collusione con il personale dell'amministrazione. Al livello intermedio (regioni ed enti nazionali di minore peso) l'illecito si concentra in particolare sulla sanità (che è il capitolo di spesa più rilevante per ogni amministrazione regionale) come dimostrano i frequenti scandali in materia. Anche qui esiste una convergenza con la corruzione amministrativa ma iniziano a giocare un ruolo di rilievo i «consulenti». Al terzo livello (governo, grandi enti di stato, autorità di controllo in particolare nel settore bancario) i ripetuti scandali degli ultimi anni segnalano una forte predominanza del settore bancario-finanziario (ricordiamo appena i casi Antonveneta, Bnl, Parmalat...), nelle grandi opere e nel settore

delle telecomunicazioni (si pensi ai casi Telecom [21] e, più recentemente, Fastweb). E qui sono i «tecnici» e i «consulenti» ad avere il maggior ruolo nel fiancheggiare i politici.

Da questo punto di vista, è sintomatica la sintonia con quanto accade in altri paesi: si pensi alle somiglianze fra caso Parmalat e caso Enron [22], per fare un solo esempio. Tutto ciò riflette le innovazioni indotte dalla globalizzazione e dalla correlata ideologia neoliberista: deboli controlli statali, forte libertà di movimento dei capitali, moltiplicazione del rischio da «capitale fittizio», centralità della moneta e prevalenza del capitale finanziario su quello industriale, tendenziale fusione fra élite finanziaria ed élite politica.

Conclusioni provvisorie

Il 17 febbraio, sul *Corriere della sera*, Ernesto Galli Della Loggia ha scritto un articolo sul tema della corruzione, nel quale giungeva alla sconsolata conclusione che Mani pulite era fallita e che la corruzione è un male endemico nel nostro paese, perché qui è troppo poco radicato il senso civico, non c'è cultura delle istituzioni e della legalità e così via. Insomma: il problema dell'Italia è l'Italia, anzi, questi incorreggibili italiani. L'osservazione non è priva di fondamento e anzi ha dalla sua forti premesse come la mancata riforma protestante nel nostro paese, il prevalere delle ideologie particolaristiche (anzi «particolaristiche», direbbe Francesco Guicciardini), ma ha il difetto di una eccessiva unilateralità che preclude la comprensione delle dinamiche più profonde del fenomeno. Il problema è l'Italia, certo, ma non tanto per ragioni di carattere culturale (che pure ci sono) quanto riferiti alla struttura sociale del paese (che non ha mai operato una vera rottura rispetto all'epoca premoderna) e alle caratteristiche di un sistema politico fortemente burocratico e castale.

E su questo si innesta oggi la ventata neoliberista foriera di nuove forme di arricchimento illecito. E non sembra che nella società calvinista degli Stasti Uniti le cose vadano granché meglio. Anzi...

La persistenza del fenomeno corruttivo in questo paese (al di là della grande varietà di forme e soggetti che si succedono nel tempo) indica che si tratta di qualcosa che ha a che fare con le strutture profonde della società italiana di cui particolarismo e tendenziale anomia sono solo il sintomo, ma non la malattia.

21. Giuseppe Oddo e Giovanni Pons, *L'affare Telecom*, Sperling paperback, Milano, 2002; Massimo Mucchetti, *Il baco del Corriere*, Feltrinelli, Milano, 2006.

22. Giulio Sapelli, *Giochi proibiti*, Bruno Mondadori, Milano, 2004; Gabriele Capolino, Fabrizio Massaro, Paolo Panerai, *Parmalat. La grande truffa*, Milano, 2004.

RIPENSARE IL MOVIMENTO ANARCHICO *di Stefano Boni* NELL'ERA DEL COLLASSO

Oggi l'anarchismo come teoria, ma soprattutto come prassi, prende forme variegata. Si caratterizza in lotte, iniziative e progetti con rapporti interni egualitari e partecipati. Si diffondono situazioni con una sensibilità libertaria che viene messa in pratica in varie forme. In questi contesti l'ecologia non è una rubrica del discorso anarchico. È qualcosa di più profondo e impegnativo. Le preoccupazioni, riscontrabili in numero sempre crescente nella prassi e nelle pubblicazioni anarchiche, si soffermano su due aspetti cruciali: il primo è una critica all'allontanamento dell'umanità dal suo ambiente; il secondo è che questo allontanamento, in un'epoca di potenziale catastrofe dell'impalcatura tecnologica, può avere conseguenze disastrose. Ecco la lucida analisi di Stefano Boni, docente di antropologia politica e antropologia sociale all'università di Modena, autore di Le strutture della disuguaglianza (2003) e Vivere senza padroni (2006)



La forma del potere attuale, legittimata dalla democrazia elettorale, sostenuta dall'apparato mediatico e resa operativa dalla delibera burocratica e dal liberismo economico, sta cercando con insistenza di estinguere le forme di potere che si sviluppano al di fuori di questo quadro, ri-

vendicando un monopolio non solo della violenza ma dell'attivismo politico. Il messaggio insistente è che non è concepibile azione politica al di fuori di quella dei partiti e delle istituzioni: negli ultimi decenni, quest'ultime si sono permesse di ignorare e reprimere i movimenti sociali emergenti

che raramente hanno avuto la forza per difendere diritti e fermare atrocità. Eppure qualcosa si muove, anche in contesto anarchico. Questo scritto contribuisce al percorso di riflessioni sul





rapporto tra pensiero e pratiche anarchiche nel contesto contemporaneo. La prima parte, commenta e prende posizione sulla proposta di «sostituire» il pensiero e le modalità dell'anarchismo classico con traiettorie libertarie più auto-critiche e dinamiche, meno identitarie e certe. La seconda parte sviluppa una riflessione (spesso evasa anche nel movimento anarchico) sul possibile collasso dell'attuale sistema tecnoeconomico e sulle conseguenze nell'azione politica contemporanea.

Che cosa sta succedendo?

Una delle domande cruciali che emerge dal dibattito ospitato in buona parte su *Libertaria*, riguarda la concettualizzazione della fase storica odierna del movimento anarchico. Esistono forti discontinuità rispetto al passato? Vanno rivisti gli assunti e gli assiomi dell'anarchismo o il patrimonio dei padri del pensiero libertario è ancora una guida valida e aggiornata? Nell'affrontare il tema è utile, a mio avviso, distinguere tra due fenomeni sociali che vanno sotto il nome di anarchismo ma che sono, in realtà, sostanzialmente diversi, anche se non scissi.

L'anarchismo, da un lato, può essere inteso come discorso che studia le forme di oppressione ed esorta al loro superamento mediante un'attività politica esplicita: discorsi, libri, giornali, eventi, comunicati, siti web, dibattiti. Nell'ultimo decennio diversi autori, con maggiore o minore enfasi, hanno descritto e auspicato una cesura nel pensiero anarchico, denominabile neo o postanarchismo. Si tratta di una presa di distanza dall'anarchismo denominato tradizionale a cui vengono attribuiti, a volte in maniera generalizzata e semplicistica, una serie di pecche, lacune, rigidità. Molte delle riflessioni sono ispirate ai contributi offerti da Michel Foucault negli anni Sessanta e Settanta che, evidentemente, non hanno esaurito la loro carica trasformatrice. Dall'altro lato, l'anarchismo può essere inteso come visuti di persone che, nella loro quotidianità, lottano per sottrarsi e per destrutturare istituzioni opprimenti e rapporti di potere, promuovendo al contempo ambiti di socialità tendenzialmente orizzontale.

Buona parte dell'umanità nomade, che ha vissuto di caccia e raccolta, era organizzata secondo logiche e prassi egualitarie. Con l'avvento e l'espansione dell'agricoltura, i circuiti di socialità a scarsa autorità centralizzata si diradano ma sopravvivono in nicchie sparse sulla terra; la stessa storia europea ha visto rari ma celebri tentativi di organizzazione egualitaria. Nel corso degli ultimi decenni, molte nicchie anarchiche sono state sopraffatte ma, allo stesso tempo, prende piede un crescente scetticismo verso le istituzioni, premessa preziosa per il diffondersi del pensiero libertario. Emerge con insistenza un attivismo, radicalmente critico nei contenuti anche se spesso settoriale negli interessi: i comitati civici e ambientalisti, tra cui spicca la protesta in Val di Susa [1]; le recenti mobilitazioni universitarie, in buona parte libere da strumentalizzazioni partitiche; l'intimo rifiuto del consumismo e dell'autoritarismo di settori piccoli ma significativi; la perseveranza delle occupazioni abitative e sociali. Le forme organizzative liberta-

1. Stefano Boni e Andrea Pironcini, *Potenzialità e limiti dei comitati civici*, in *A rivista anarchica*, n. 346.

2. David Graeber, *Direct Action. An ethnography*, AK Press, Edimburgo, 2009.



rie si consolidano in numerosi campi: nella gestione di internet, nelle comunità rurali, nelle associazioni cittadine, in cooperative, scuole, e forme di solidarietà internazionale. Alcune di queste esperienze rivendicano un'identità anarchica, molte altre la vivono senza il bisogno o la voglia di rivendicarla. Sono dentro l'anarchismo come prassi, ma lontani dai suoi discorsi teorici.

Postanarchismo? Le tematiche riformulate

Quindi, da un lato la disciplina, la storia, l'identità, i dibattiti; dall'altro i vissuti, spesso ignorati, che praticano ideali libertari. Di seguito discuto la fase attuale del movimento vagliando alcune tematiche (la relatività della dottrina anarchica, la fede nel futuro, la nozione di potere e quella di identità) che sono state recentemente riformulate, rivendicando una discontinuità rispetto alla storia libertaria. Questa analisi delle trasformazioni verrà affrontata sia prendendo in esame i ripensamenti teorici, sia mostrando che le prassi hanno spesso già recepito tali innovazioni.

- *Universalismo e relativi-*

smo. Una prima riflessione riguarda lo statuto storico del pensiero anarchico. È un corpus che ha una validità storica (valida ora e sempre) e universale (valida qui e altrove)? Se si ritiene che il messaggio sia universale, è irrilevante la specificità culturale occidentale del suo contesto di produzione?

Le scienze umane hanno rivelato, e la conclusione è ormai generalmente accettata, che qualunque forma di dottrina, filosofia, sapere è contestualmente specifica, ovvero legata al contesto della sua produzione e della rete di rapporti di potere che ne ha permesso la sua affermazione. Ne deriva la relatività di ogni disciplina, filone di pensiero, valore, pretesa di verità. Gli artifici umani non sono assoluti (validi per l'umanità nella sua varietà storica e culturale) ma transitori e culturalmente specifici. Il che non vuol dire che non abbiano senso: mettere a nudo gli effetti perversi del potere e costruire una società di uguali è un messaggio dai connotati chiari e dalle motivazioni solide. Affermarlo in termini non assolutistici vuol dire che, piuttosto che essere certi della sua perentoria validità, si sceglie di affrontare gli interrogativi di chi la pensa diversamente. Questa sensibi-

lità per il dialogo e la consapevolezza della precarietà della propria verità si sta diffondendo nella pratica di vita di certi circuiti che tendono a predisporre al faticoso percorso del confronto orizzontale, piuttosto che alla propaganda. La diffusione di forme assembleari di vario genere; il successo della comunicazione ecologica; processi di creazione del consenso, soprattutto in alcuni circuiti libertari anglosassoni, molto attenti a potenziali visioni alternative (legate al genere, all'appartenenza etnica, alla classe sociale e così via), indicano che, nella pratica di alcuni gruppi anarchici, la verità va definita contestualmente piuttosto che essere scontata o decisa una volta per sempre [2].

• *Rivoluzione e trasformazione culturale*. Ne consegue una concezione del futuro più dubitativa. Sappiamo per certo che l'anarchia si affermerà? Sappiamo la forma che prenderà la società anarchica? Rappresenterà la fine della storia, nella staticità armoniosa di un vissuto egualitario?

Chi credeva nella certezza di una diffusione delle idee



anarchiche fino al vittorioso cammino della rivoluzione, appare oggi poco credibile. Questo facilismo predittivo nella forma di una continua invocazione di una prossima rivoluzione (la vendetta imminente, la nuova società, il giorno delle barricate) ha investito sia la teoria anarchica sia le sue espressioni folkloriche. È stata anche messa in discussione la caratterizzazione e la forma della società anarchica realizzata (in genere dipinta come priva di tensioni, semplicemente armonica), perché appare eccessivamente semplicistica e difficilmente immaginabile, stando alle conoscenze antropologiche acquisite. Celebre la critica mossa da Foucault a Noam Chomsky: di fronte alle ipotesi di un sindacalismo federato mosse dal secondo, il primo affermava che era impossibile formulare qualsiasi indicazione sulla futura forma di una società anarchica, perché, ora, sarebbe pensata

secondo gli schemi dell'attuale sistema di potere, mentre il futuro si dispiega in maniera imprevedibile e contestuale [3]. Oggi, la consapevolezza della complessità e della pervasività del potere porta a essere scettici rispetto a soluzioni rivoluzionarie. Appare assurdo ipotizzare l'instaurazione di una società realmente egualitaria e rispettosa dell'autonomia individuale mediante un singolo momento rivoluzionario [4]. Le configurazioni culturali sono notoriamente dinamiche e quindi la distribuzione egualitaria del potere non può essere vista come un approdo, ma come un continuo sforzo per sfidare le emergenti concentrazioni di potere. Il corpo sociale che ha una pratica in senso libertario ha sostanzialmente abbandonato non solo le certezze ma anche le speranze nel futuro: questo è percepito in maniera dubitativa, accettandone, a volte con cinismo, l'incertezza piuttosto che utilizzare il prossimo avvenire, postulando l'incipiente rivoluzione, come ar-

ma di mobilitazione. L'attenzione è quindi volta al presente. L'affermazione di una società con il potere distribuito equamente appare sempre più legata a una trasformazione storica e culturale di lungo periodo che coinvolge gli attivisti non tanto come regicidi, rivoluzionari, pensatori o teorici ma come persone impegnate nella faticosa costruzione di spazi di orizzontalità da difendere e ripensare continuamente. Se si accettano queste premesse, come sembra fare buona parte degli attivisti libertari, la strada è più complicata e allo stesso tempo più accessibile. È più complicata perché non ci sono soluzioni immediate e risolutive, individuabili in un futuro prossimo: la trasformazione culturale ha tempi lunghi e richiede sforzi personali significativi. Allo stesso tempo, la produzione di cultura egualitaria, sinceramente democratica e partecipata, è accessibile perché agibile nel presente, nella quotidianità dei rapporti e dei progetti, diffondendosi mediante il coinvolgimento pratico degli esterni, nel fare insieme e allargare la partecipazione. L'arma ha sicuramente un impatto su scala ridotta ma (nei tempi in cui tutto diventa virtuale) la forza della dimostrazione pratica può avere uno spessore rivoluzionario, nella vita di chiunque. La rivoluzione, come dice Tomás Ibñez, è nel cammino [5].

• *Abbatere o diffondere il potere. Dov'è il potere? L'abbattimento dello stato esaurisce gli obiettivi del movimento anarchico? La so-*



cietà, le relazioni, gli attivisti anarchici sono estranei alle logiche di potere?

Dopo Foucault, nelle scienze sociali, la nozione accettata di potere si è estesa. L'idea che il potere sia concentrato nello stato soffre, da un lato, di una concezione dualistica (stato=potere, società=eguaglianza) e, dall'altro, di una eccessiva semplificazione nella localizzazione del potere, infatti spesso il termine è usato al singolare. L'idea che il potere sia racchiuso nelle istituzioni è stata quindi sostanzialmente abbandonata perché ci si è resi conto che i poteri (intesi come capacità di condizionamento) investono ogni rapporto sociale con agenzie plurali e contraddittorie. Il potere non può essere visto come qualcosa di estraneo al corpo sociale perché quest'ultimo è intriso di dinamiche di potere. Abbattere lo stato non risolve quindi il problema del potere, perché le forme di potere si riproducono nei rapporti di gene-

re e di età, nelle relazioni lavorative e familiari, nella gestione della conoscenza e del discorso legittimo. Le scienze umane tendono a individuare poteri circolanti in tutte le interazioni umane: in alcuni rapporti le persone coinvolte tendono a esercitare un potere pressoché equivalente; in altri la differenza di potere è evidente. L'anarchia più che l'assenza di potere può essere definita in maniera più credibile, come la tendenza a diffondere il potere. Questo prevede due azioni: contrapporsi ai poteri accentrati (stato, media, imprese verticistiche, partiti, associazioni gestite da leader e così via) e costruire contesti sociali in cui il potere è distribuito in maniera tendenzialmente egualitaria. L'emergere di forme di organizzazione orizzontale, dalle comunità rurali ai gruppi di lavoro a rete che generano programmi open source [6], percorsi di autosussistenza e la rinnovata importanza dell'azio-

ne diretta in diversi movimenti [7] sono esempi di settori variegati, che stanno costruendo, coerentemente agli ideali anarchici, solide pratiche libertarie in una prospettiva di lungo periodo.

• *Identità tradizionale o ibrida.* L'ultimo ambito di ripensamento che prendo in esame, ma altri meriterebbero attenzione, riguarda l'identità, la caratterizzazione distintiva dell'azione anarchica. È importante identificarsi come anarchici, caratterizzarsi, esplicitare un'adesione, iscriversi alle associazioni storiche, entrare in rapporto con una genealogia di saperi e di discorsi? O è piuttosto cruciale per il movimento libertario cercare di trascendere le barriere identitarie, essere disposti a riconoscere nuove sinergie, generare processi di contaminazione e ibridazione con movimenti politici, circuiti e persone che mostrano preoccupazioni simili e modalità di azione affini?

Oggi, rispetto al passato, l'anarchismo come teoria, ma soprattutto come prassi, prende forme variegata. Diventa sempre più una specificazione che caratterizza

3. Noam Chomsky e Michel Foucault, *Dibattito sulla natura umana*, Amsterdam, 1971.

4. Tomás Ibañez, *Dall'anarchismo al postanarchismo*, in *Libertaria*, n. 3-4/2008.

5. *Ibidem*.

6. Tomás Ibañez e Manuel Castells, *Neoanarchismo e società contemporanea*, in *Libertaria*, n. 1-2/2007.

7. David Graeber, *Direct Action. An ethnography*, AK Press, Edimburgo, 2009.



lotte, iniziative e progetti con rapporti interni egualitari e partecipati. Piuttosto che moltiplicarsi in gruppi dichiaratamente anarchici (legati a istituzioni, giornali, letture dell'anarchismo classico) esistono situazioni con una sensibilità libertaria che viene messa in pratica in varie forme. Diventa molto più difficile contarsi e contare quanti e chi sono gli anarchici perché la gente tende a evitare classificazioni identitarie nette. Le lotte che rivelano una sensibilità libertaria senza però voler essere etichettate comprendono movimenti e gruppi ecologisti e animalisti, comitati cittadini, occupazioni e attivisti per la salvaguardia della orizzontalità e polifonia nella comunicazione telematica [8].

La discontinuità investe l'anarchismo, come qualsiasi altra linea di pensiero. Quello che mi pare cruciale è non presentare queste trasformazioni come una differenza di «essenza» tra il vecchio e il nuovo, come se ci fosse un anarchismo classico (statico come pensiero, dogmatico come sguardo sul futuro, rigido come affiliazione identitaria, ingenuo nella sua fede nella rivolu-

zione) e un post/neoanarchismo che risolve con scioltezza queste zone d'ombra. L'idea che quello che è stato fatto finora sia da «sostituire», come sostiene Ibáñez [9], non tiene conto che le dinamiche sociali e culturali sono sottoposte a lente e continue trasformazioni, non a cesure subitane. Inoltre nel mettere etichette (tradizionale, neo, post), ce lo ha insegnato proprio il pensiero post-moderno, si rischia di accentuare le differenze tra una fase storica e la successiva, creando così divisioni e settarismo. Per evitare sterili contrapposizioni identitarie, tra fautori della tradizione e dell'innovazione, è preferibile concentrarsi sui contenuti piuttosto che sul nome. Infine, ma ritengo la questione cruciale, penso anche che una considerazione sullo stato attuale dell'anarchismo debba verificare la teoria ma anche soffermarsi sulle pratiche, che a differenza dei discorsi so-

no un autentico laboratorio vissuto delle prospettive libertarie.

Sensibilità ecologista

In realtà, il dibattito sulla fase storica attuale dell'anarchismo ha ignorato una cruciale discontinuità dell'anarchismo contemporaneo: la sua focalizzazione su tematiche ambientali. Sia nei gruppi dichiaratamente anarchici sia nella sensibilità di chi dichiara un'opposizione netta, ma senza etichette, agli attuali sistemi di dominio, esiste una spiccata preoccupazione per lo stato della natura. Parte delle canzoni dell'attuale scena punk, i volantini, le riviste (*Terra Selvaggia*, *Cane Nero*, *Nunatak*) emerse nei circuiti anarchici giovanili negli ultimi due decenni hanno come tema centrale la progressiva sotmissione e distruzione dell'ambiente. Viene denunciato il continuo sterminio di specie animali e vegetali; l'utilizzo di cavie animali nei

8. David Graeber, *Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios*, in B. Roca Martínez (a cura di) *Anarquismo y Antropología*, Malatesta Editorial, Madrid, 2008.

9. Tomás Ibáñez, *op. cit.*

10 John Zerzan, *Primitivo Attuale*, Nuovi Equilibri, Viterbo, 2004; John Zerzan, *Senza via di scampo? Riflessioni sulla fine del mondo*, Arcana, Milano, 2007.

11. Tomás Ibáñez e Manuel Castells, *op. cit.*

centri di sperimentazione medica, farmacologica, estetica; la diffusione di organismi geneticamente modificati; i danni collaterali sempre più gravi e irrimediabili generati dalla inarrestabile ingegneria produttivistica e dalle innovazioni tecnologiche e chimiche; l'inserimento del mondo animale nella industrializzata catena di montaggio finalizzata alla produzione di carne, latte, pellicce, uova. Si è diffusa, in diversi ambienti, una spiccata tendenza a diete (vegetariana, vegana, macrobiotica) attente al rispetto del mondo animale e a prodotti vegetali poco trattati. Si allarga la lotta alle nocività prodotte dai processi industriali e le opere ingegneristiche faraoniche (Tav, Mose, allargamento delle basi militari, cementificazione, discariche tossiche, aeroporti, scarti di produzioni industriali, inceneritori, rigassificatori, e così via) condotta da comitati istituzionali ma anche da gruppi di affinità anarchici con azioni dirette finalizzate al danneggiamento. Si moltiplicano i tentativi, più o meno riusciti, di ritorno alla vita rurale e alla pratica agricola o artigianale. Queste tendenze convergenti che rivelano l'emergente preoccupazione ecologista, si sono intrecciate alla ventata primitivista dell'anarchia contemporanea, ovvero allo sguardo critico su tutti i processi (agricoltura, astrazioni numeriche e scritte, raffinamento tecnologico, regolamentazione del tempo) che sono considerati, appoggiandosi alla documentazione antropologica, come tendenzialmente caratteristici dell'umanità che abbandona la condizione di nomadismo [10].



Uno sguardo superficiale potrebbe considerare la tendenza ecologista come una tra le variegate preoccupazioni critiche del mondo libertario. Così come l'anarchismo si schiera contro eserciti, manicomi, prigionieri, istituzioni religiose... allo stesso modo condanna lo sfruttamento dell'ambiente. In questo senso, l'ecologia potrebbe essere considerata come un ambito, una rubrica del discorso anarchico. A mio avviso, si tratta, in realtà, di qualcosa di più profondo e impegnativo. Le preoccupazioni, riscontrabili in numero sempre crescente nella prassi e nelle pubblicazioni anarchiche, si soffermano su due aspetti cruciali: il primo è una critica all'allontanamento dell'umanità dal suo ambiente; il secondo è che questo allontanamento, in un'epoca di potenziale collasso dell'impalcatura tecnologica, può avere conseguenze catastrofiche.

Manuel Castells sostiene che «il potere sta nella men-

te delle persone, e se controlli il modo in cui la gente si informa e come la gente comunica, allora controlli il potere» [11]. Il potere è anche nei corpi. La colonizzazione dell'immaginario si accompagna a una sempre più marcata limitazione delle esperienze sensoriali cruciali nell'apprendimento umano. Vivendo in ambienti tecnologizzati e climatizzati, l'umanità perde la capacità di comprendere e adattarsi all'ambiente circostante. Il corpo entra in contatto quasi esclusivamente con oggetti artificiali, fatti per essere usati dall'uomo; il microambiente in cui viviamo è quasi sempre schermato dai fenomeni meteorologici circostanti (temperatura, umidità, sole, vento). La separazione netta tra ambienti animali e umani, l'esaurimento dell'utilità degli animali domestici e il concentramento in fabbrica della produzione

di carne ha generato ignoranza sui processi basilari della gestione e lavorazione degli animali. Molti, soprattutto nelle generazioni più recenti, stanno addirittura perdendo la nozione di quali specie vegetali crescono nel loro ambiente e quando maturano, perché ogni verdura o frutta, nostrana o esotica, è commerciata tutto l'anno. Interi ambiti d'interazione con l'ambiente (la terra, i residui organici, gli escrementi, gli animali non domestici) ora fanno semplicemente schifo a moltissimi, esprimendo e rafforzando una schermatura simbolica che si traduce in ignoranza. Saperi più tecnici come gli innesti degli alberi, l'individuazione delle sorgenti di acqua potabile, il riconoscimento delle qualità nutritive e curative delle erbe, la costruzione di edifici e pozzi, molti lavori artigiani si sono semplicemente dissolti con il loro patrimonio di saperi. La panificazione può essere un esempio paradigmatico di come un insieme di conoscenze sensoriali diffuse (scelta di legno e fascine, valutazione della temperatura del forno, la lavorazione dell'impasto, la gestione della «madre») siano svanite più che essersi trasformate: ora l'intero processo è gestito in maniera praticamente automatica, senza che siano quasi richieste conoscenze umane specifiche se non seguire le istruzioni scritte. La riproposizione di questi saperi pratici e accessibili soffre di una volontà di controllo e istituzionalizzazione (norme igieniche, tributi, licenze, normative) che di fatto li rende spesso impraticabili se non pensati come im-



prese commerciali. Lo stesso corpo dell'umanità opulenta contemporanea si modifica: privo di fatica, ingrassa a dismisura per poi scoprire la bellezza in una magrezza indotta, a volte patologica; privo di un contatto diretto tra arti e superfici naturali, prova dolore a camminare scalzo o a toccare il legno; privo di un contatto frequente con microbi e animali, proprio degli ambienti sterilizzati contemporanei, diventa più soggetto alle allergie.

Tutte le conoscenze pratiche elencate sopra sono state un patrimonio indispensabile dell'umanità nella sua storia, a eccezione della contemporaneità. Questi saperi, coniugati con la disponibilità di risorse naturali, hanno permesso all'umanità di sopravvivere; ora la nostra capacità di sussistere è sempre più mediata da artifici che non controlliamo. Cosa succederà se e quando questo complesso tecnologico solo apparentemente indistruttibile collassa? Cosa succederà se esauriamo o danneggiamo irrimediabilmente alcune risorse indispensabili? La

vita tecnologizzata è dipendenza e fragilità.

La seconda preoccupazione ecologica si nutre proprio di questa profonda inquietudine: si comincia a percepire che le necessità ecologiche, indispensabili alla vita umana, sono minacciate. Di fronte a questa prospettiva, storicamente inedita, si sposta l'attenzione dai rapporti di potere tra uomini (tema centrale nella storia delle riflessioni anarchiche) al rapporto tra specie e habitat. O meglio, in questa fase, l'abbattimento del dominio dell'uomo sull'uomo assume un'urgenza peculiare perché riguarda la sorte della nostra specie e di innumerevoli altre. È una storica innovazione nel pensiero libertario.

La fase attuale: verso il collasso

Castells sostiene che «le persone serie non parlano del futuro, costruiscono il futuro» [12]. Il problema con questa affermazione, oggi, è che, se si assume uno sguardo di media portata storica (uno o due secoli) ci si rende conto che il futuro prossimo sarà inevitabilmente condizionato da dinamiche su cui abbiamo un minimo peso decisionale. Siamo in una fase storica in cui il delirio di sottomissione totale della natura ai capricci consumistici dell'umanità contemporanea mina alla base qualsiasi prospettiva di lungo periodo. Il tempo scorrerà. Ci sarà un futuro ma non è ben chiaro quali saranno le condizioni ecologiche e lo stato delle risorse indispensabili (acqua, terra, aria, temperatura del globo,

12. *Ibidem*.



livello delle acque marine, specie vegetali e animali sopravvissute, grado di contaminazione e inquinamento) su cui sarà possibile costruire il futuro. L'umanità contemporanea, soprattutto nei suoi settori giovanili libertari, intravede un prossimo collasso. Le prospettive politiche non possono prescindere da questa possibilità, probabilità.

Intendo il termine «collasso» non in senso banale come una trasformazione mitocsmologica nel 2012 o scenari apocalittici legati all'innalzamento delle acque. La probabilità di un collasso dell'attuale sistema tecnoeconomico non prevede voli pindarici di fantasia né richiede un catastrofismo nichilista. Molteplici segnali di allarme, che illustro di seguito, indicano che l'attuale stile di vita umano è insostenibile sul medio periodo. Saremo, verosimilmente, soggetti a crisi di varia natura, sempre più profonde e violente, fino al superamento di questo ordine storico.

• *L'impoverimento del patrimonio genetico.* Due fattori indicano che è in corso uno stravolgimento del patrimonio genetico terrestre. Primo, le specie viventi si as-

sottigliano, il tasso di estinzione di specie vegetali e animali in questi ultimi decenni non ha probabilmente precedenti negli ultimi trenta milioni di anni, siamo rapidamente entrati nell'era della Sesta Estinzione, determinata dalle attività umane, con circa cinquantamila specie estinte all'anno. Secondo, si diffondono specie che sono programmate geneticamente per sopravvivere esclusivamente nell'attuale sistema economico (concimi chimici, insetticidi, erbicidi, acqua in quantità elevate per le piante; antibiotici, ormoni, mangime industriale per gli animali) ma che saranno probabilmente inservibili dopo il collasso.

• *Diminuzione degli habitat e delle risorse idriche.* Si va verso l'esaurimento di interi habitat, quali paludi e lagune e addirittura le foreste equatoriali stanno scomparendo a un tasso elevato. L'apporto all'ecosistema globale della ricchezza genetica della fauna e della flora di questi ecosistemi è compromesso. La situazione delle risorse idriche è preoccupante. Da un lato si assottigliano, con il riscaldamento terrestre, le riserve, dall'altro le acque sotterranee risultano sempre più conta-

minate (da vari veleni gettati in superficie che si depositano nei bacini idrici sotterranei) e inservibili per bere. L'inquinamento ha investito anche le acque marine (e i pesci) che assorbono gli scarichi chimici (e ora è emersa anche una buona dose di scorie nucleari). Nel Pacifico settentrionale si sono costituiti due concentranti di frammenti di plastica, situati appena sotto la superficie oceanica, che coprono un'estensione quattro volte le dimensioni dell'Italia.

• *Aria irrespirabile.* Appare evidente che la vera pandemia non sono le influenze ma l'intossicazione complessiva dell'ambiente, del cibo, dell'acqua e dell'aria (diossina e polveri sottili); cause di cancro e di innumerevoli altri disagi. I tassi di inquinamento continuano a crescere e a moltiplicarsi come tipologia del danno.

• *Tensioni sociali, demografiche, militari.* L'attuale andamento sociale, demografico e militare aggrava questa situazione ecologica preoccupante. I danni ecologici più seri (collegati all'esplosione della società indu-





striaie-consumistica) sono abbastanza recenti, con una netta accelerazione a partire dagli anni Sessanta e sono stati, fino a ora, prodotti principalmente da una ristretta fetta di umanità. La popolazione della terra continua ad aumentare e la richiesta di consumo (piuttosto che di benessere) è incontenibile in interi continenti mentre rimangono latenti, marginali, inefficaci gli sforzi di minimizzare i danni. Il consumismo, vera ideologia egemonica globale dell'autoritarismo capitalistico contemporaneo, espresso nella retorica dei politici in termini di «crescita» e «sviluppo», non si può discutere. Senza necessariamente ipotizzare uno scenario di guerre (nucleari) imminenti, appare probabile un'implosione del modello attualmente indiscusso, un collasso di un intero modello sociale, tecnologico ed economico, fondato su un rapace e indiscriminato sfruttamento dell'ambiente. La crescita è il dogma contemporaneo. I tassi di incremento esponenziali (di produzione, di reddito, di consumo), considerati la vera essenza della positività del contemporaneo, non sono in discussione. Eppure il progresso rischia di essere

una fiammata a cui seguono le ceneri. I processi di crescita esponenziale portano tendenzialmente al collasso, perché esauriscono le risorse. L'estinzione di gruppi è finora avvenuto, ci ricorda Jared Diamond, su piccola scala; ora rischiamo il collasso planetario [13]. Se ci guardiamo attorno quello che vediamo sono, per la maggior parte, oggetti, cemento, edifici, macchine e asfalto prodotti negli ultimi decenni. Si può pensare a un equilibrio di lunga durata continuando su questa strada produttivistica-consumistica ed estendendola sull'intero globo?

Com'è ovvio, i media ufficiali non parlano di collasso: quello di cui non si dà notizia è ciò che si vuole occultare. Il potere politico, come suo solito, rifiuta di vedere il problema nella sua devastante prospettiva complessiva, lo settorializza (tutta l'attenzione è volta al riscal-

damento globale e all'innalzamento delle acque) e propone soluzioni retoriche e immaginifiche. Un eventuale collasso è collocato, nei film, nei libri, nelle notizie, al di fuori delle possibilità storiche imminenti e proiettato nel mondo del fantastico o dell'esoterico. In realtà diversi indicatori segnalano che siamo entrati in una fase storica, senza precedenti. La concatenazione degli eventi è imprevedibile, un collasso è, invece, prevedibile.

Guardare avanti

Non come anarchici, ma come essere umani, dobbiamo riconoscere e diffondere non dogmi ma domande sulle caratteristiche di questa fase storica e sulle conseguenze ipotizzabili. Allo stesso tempo, le riflessioni sul segno del periodo storico che stiamo vivendo portano a ripensare il ruolo dell'a-

13. Jared Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino, 2007.

14. Larry Gambone, *Verso un'anarchia postmoderna*, in *Libertaria*, n. 1-2/2008.

15. Tomás Ibañez e Manuel Castells, *op. cit.*

16. *L'appel*, Parigi, 2003.

17. K. Goaman, *Trazando el futuro desde el pasado: del éxodo rural al éxodo urbano*, in B. Roca Martínez (a cura di), *op. cit.*

18. Stefano Boni, *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*, Elèuthera, Milano, 2006.

narchismo in questa fase. L'attenzione storica degli anarchici è spesso rivolta al passato, si ragiona meno sulla storia di lungo periodo, sulle peculiarità del potere ecologico e sulle sue conseguenze. Eppure sono questioni che appaiono sempre più ineludibili e cruciali. La sfida che va posta al potere, oggi, non riguarda più solo il sistematico danneggiamento, imprigionamento, persecuzione di persone stritolate da burocrazia, tribunali e carceri; riguarda un intero sistema che, nell'arco di qualche decennio di corsa insensata verso l'arricchimento, ha generato danni enormi e irreparabili. Per questo, oggi, in molti circoli libertari, la lotta al potere esercitato sugli uomini viene accompagnata a quella per salvaguardare l'ambiente.

Questa sensibilità ecologica si traduce in un approccio pratico e fattivo, nel presente: «Abbiamo optato per alternative nel modo di abitare, nella medicina, nell'istruzione, nei consumi, nelle comunicazioni e negli scambi» arricchito dall'invito a «generalizzare le attuali pratiche libertarie» [14]. La moltiplicazione di accoglienti luoghi libertari è già in corso. Penso che sia importante sviluppare prassi che mettano in discussione radicalmente l'impianto economico e tecnologico contemporaneo perché può essere vero che la tecnologia è neutra [15], ma è anche vero che buona parte delle tecnologie odierne sono inutili, dannose alla nostra crescita formativa, insostenibili e, nel complesso, assurde. Buona parte dei prodotti offerti sul mercato sono giocattoli finalizzati a distrarre



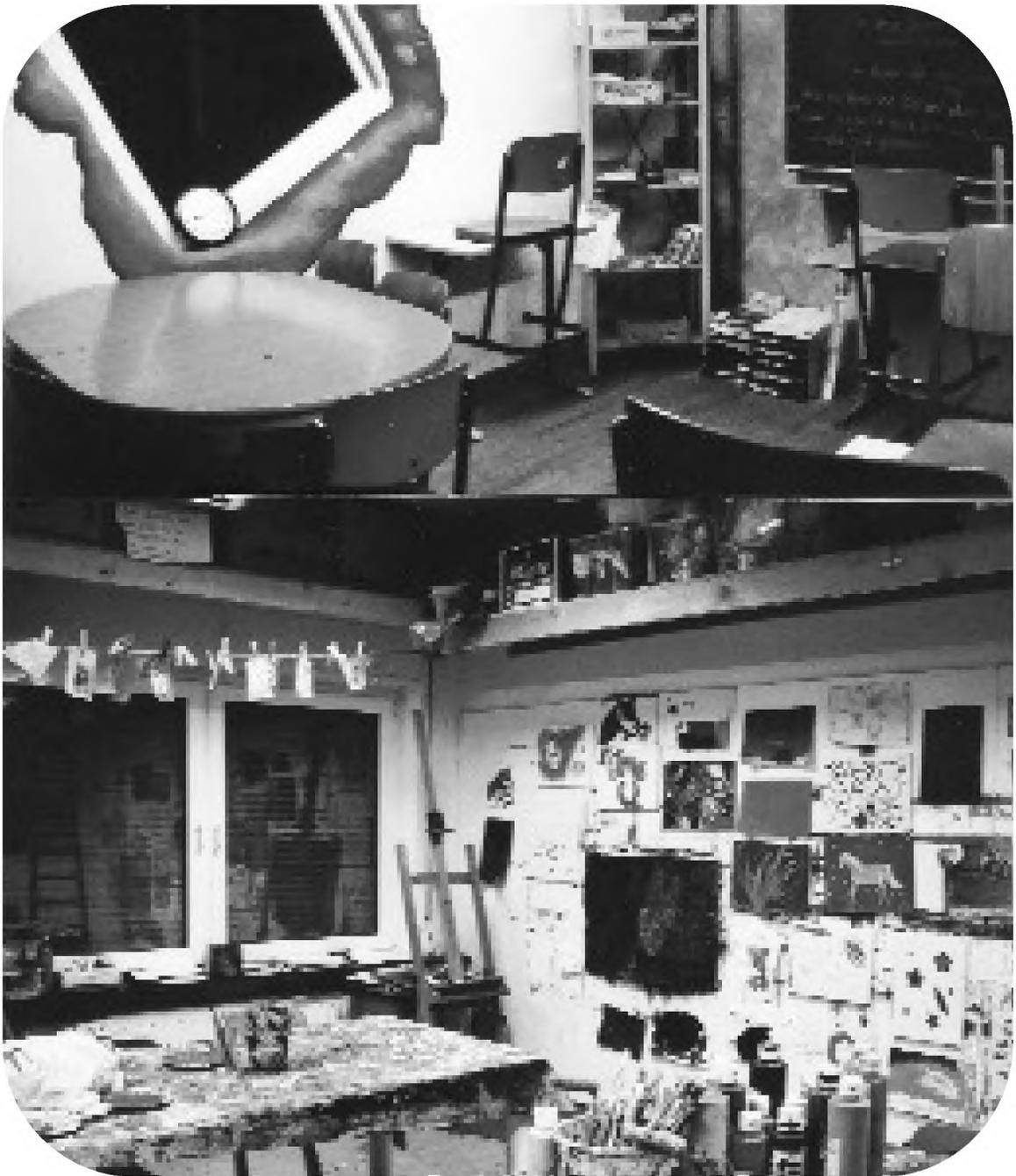
e ad alienare sempre più l'umanità dal suo ambiente.

L'uscita dal consumismo, in questa fase, assume una particolare forza trasformatrice. Permette innanzitutto di non sovvenzionare un intero sistema che fa della commercializzazione invasiva di ogni aspetto del vissuto la sua linfa vitale; senza consumatori crollerebbe l'intera impalcatura contemporanea. In secondo luogo ha senso perché nel recupero, non museale o romantico ma pratico e silenzioso, delle pratiche di auto-sussistenza si sviluppano capacità e saperi che permettono di vivere in maggiore autonomia; non ho bisogno di comprare quello che so fare/produrre. In terzo luogo, questi saperi e questa autonomia possono risultare preziosissime se si dovesse arrivare (o quando si arriverà) a un collasso sistemico: saranno i luoghi dove sarà pensabile una sopravvivenza. Questo, in sostanza, il contenuto di *L'appel* lanciato da anarchici francesi nel 2003, invitando alla «secessione» e alla «comunizzazione» davanti al «disastro naturale»: «Non vediamo come qualcosa di diverso da una forza, da una realtà in grado di sopravvivere allo smembramento to-

tale del capitalismo, potrebbe attaccarlo davvero... chi pretende di separare autonomia materiale e sabotaggio della macchina imperiale dimostra di non volere né l'una né l'altro» [16]. Basta immaginare la sorte degli abitanti di una metropoli quando verrà meno qualunque servizio essenziale (acqua, cibo, riscaldamento, elettricità).

Lo sviluppo di un anarchismo rurale, custode dei saperi pratici, ha senso anche per la ricostruzione di reti di solidarietà locali. L'esperienza di autogestione anarchica viene sperimentata, affinata e aggiornata in queste esperienze di campagna, in un quotidiano e preziosissimo processo di messa in pratica della teoria [17]. Il passaggio dai libri, dalla propaganda, dalle astrazioni alla convivenza, al raggiungimento del consenso, all'organizzazione paritetica dei compiti, al coordinamento privo di personalismi gerarchici, rappresenta il consolidamento sociale del movimento. Non si stanno generando ghetti di montagna o di campagna: le realtà rurali libertarie sono al centro di densi e frequenti contatti e scambi e sono per questo attivi nella diffusione degli ideali anarchici, non tanto come propaganda ma nella dimostrazione pratica di alternative di vita riproponibili [18].

Tutto questo già esiste in singole case, in poderi, in borghi, in comuni, in incontri e assemblee, in certe aree montane. È una risorsa importante oggi. Potrebbe essere indispensabile in un futuro non troppo lontano.



IN VISITA A KAPRIOLE

di Irene Stella

Una scuola libertaria nella tedesca Friburgo. Per allievi dai sei ai sedici o diciotto anni. Una scuola libertaria che riceve persino un contributo statale. Ecco come funziona nel reportage di Irene Stella, insegnante precaria di matematica, membro dell'European democratic education community. Stella sta elaborando un progetto per aprire una scuola democratica in Umbria

Sono le otto di un lunedì, quando entro alla Freie demokratische schule (libera scuola democratica) Kapriole. Mi appare subito particolarmente colorata e movimentata. È luglio, sono tutti scalzi per non sporcare la scuola con le scarpe e per sentirsi più liberi, nessuno si cura di me. Arrivo a quella che sembra l'aula insegnanti e mi presento: «Sono qui per una visita di due settimane perché voglio conoscere cosa è e come funziona in pratica una scuola democratica. Il mio sogno è quello di fondarne una in Italia». Poco dopo arriva la persona che sarebbe stata il mio riferimento e inizia a raccontare... Dobbiamo andare nella Grossraum (aula magna), che funge anche da palestra, per la Versammlung (assemblea) del lunedì. Le prime ore del lunedì, infatti, sono dedicate alle comunicazioni. Ognuno può e deve comunicare cambiamenti, progetti e tutto ciò che è di interesse comune. Insegnanti e ragazzi siedono insieme, i ragazzi più grandi fanno da moderatori, tutto scorre liscio anche se qualcuno dei più piccoli a volte fa rumore.

Sono 150 gli iscritti alla Kapriole; si inizia a sei anni e si conclude tra i sedici e i diciotto a seconda del diploma che si vuole ottenere (maturità professionale, tecnica o liceale). La sede è Friburgo, città verde per eccellenza molto attenta ai bambini, con il più alto numero di scuole Waldorf, Montessori e alternative della Germania. Kapriole è nata circa venti anni fa dalla forza di Eva, una madre che voleva una scuola diversa per i suoi figli. Le difficoltà sono state



tante anche in parte dovute alla legislazione scolastica tedesca, ma con tenacia e perseveranza ora la scuola c'è e funziona.

Ora, dopo che lo stato l'ha autorizzata, parte del finanziamento della scuola dipende dai genitori e parte dallo stato. Per la precisione gli insegnanti vengono pagati dallo stato e il resto viene pagato dai genitori attraverso una retta mensile.

Finita l'assemblea è tempo per ognuno di tornare alle proprie occupazioni.

Qui non esiste un orario definito di materie e corsi, ma ci sono le Angebot, ovvero delle offerte, alcune con cadenza settimanale, altre no. C'è una lavagna sulla quale vengono appese giorno per giorno le offerte divise in tre blocchi di un'ora e mezza ciascuna. I bambini che si presentano alle offerte hanno a disposizione un insegnante. Possono avere diverse età, infatti sono loro a decidere se e cosa seguire.

Se non vanno in classe hanno altre possibilità di impiegare il loro tempo: possono uscire nel parco fuori la scuola, rimanendo dentro confini tracciati sulla cartina e decisi nell'assemblea del giovedì di cui presto dirò, possono giocare nei corridoi

o nei loro Nest (nidi), delle aule in cui si ritrovano ragazzi della stessa fascia d'età per stare tranquilli tra loro, o ancora leggere sdraiati su un divano o ascoltare la musica o... quello che li fa stare bene. Sono piena di curiosità, mista a una sensazione stranissima. Dentro sempre più forte una voce mi dice: «Non è possibile che funzioni, non è possibile che un bambino di sei anni sappia ciò che vuole. Perché tutti questi ragazzi restano nel corridoio senza fare niente?». Con questi e altri pensieri entro nell'aula dedicata all'arte per l'offerta di feltro, cioè un'attività creativa che a partire dalla lana grezza produce oggetti in feltro. Dopo poco arriva anche l'insegnante che nota come un gruppo di bambine sia già all'opera con acquarelli e così, invece di interromperle e imporre l'attività prestabilita, si concentra su un bambino che era lì senza far nulla, per parlargli in tranquillità. Infatti ogni insegnante si occupa all'incirca di dieci bambini in maniera particolare, una sorta di tutor che ne segue la crescita a tutto campo.

Vado oltre e seguo l'offerta di matematica dei più grandi.

Ero particolarmente eccitata all'idea visto che matematica è la disciplina che insegno! Che livello basso, sono indietro rispetto ai ragazzi delle scuole pubbliche italiane! Quanto tempo viene lasciato per ragionare! Ogni formula viene ricavata! Completamente diverso da quello a cui sono abituata. Com'è difficile lasciare da parte i pregiudizi!

I giorni seguenti mi accorgo, osservando con calma, che i ragazzi non scordano più quello che imparano. Il motivo? Non imparano a memoria: fanno esperienza.

L'edificio che ospita Kapriole è una specie di «U»; in un braccio ci sono le aule pensate per i più piccoli, spaziose con banchetti a isola e sempre anche uno spazio per giocare, dall'altro, quelle per i più grandi, sempre con banchi a isola, ma meno spaziose. Ogni aula ha la sua caratteristica e un suo nome. Il tema è quello delle nazioni. Matematica è in Brasile! E in Brasile si faranno sempre attività matematico-scientifiche perché lì sono concentrati tutti gli strumenti didattici (molti d'ispirazione montessoriana) utili alla disciplina. In Spagna si fanno le lingue, in Thailandia teatro e così via.

Al centro della «U» si trova l'ingresso e la cucina e anche un ufficio che non ha nulla a che fare con la scuola. Arriva presto l'ora di pranzo e mangio in cortile (il clima lo permette) insieme agli insegnanti, che come gli insegnanti di ogni scuola al mondo tra loro parlano di... scuola!

Kapriole è un'associazione fondata e retta dai genitori, non c'è nessun direttore, genitori e insegnanti si dividono

no i compiti. I primi si impegnano a investire novanta ore all'anno in lavori utili alla scuola. Si dividono in gruppi a seconda delle necessità: la cucina, lavoretti di restauro, la burocrazia, la finanza e così via.

I secondi si occupano dell'aspetto pedagogico, ovvero decidono argomenti, modalità e tempi delle attività. Molti di loro non hanno una formazione riconosciuta da insegnanti.

La scuola è autorizzata dallo stato, ma non può far sostenere esami, quindi i ragazzi sostengono gli esami da privatisti in una scuola pubblica di Friburgo. La qualità degli insegnanti è garantita dal fatto che studenti e insegnanti già assunti osservano per due settimane il candidato o la candidata e insieme decidono se va bene per la scuola. Gli studenti possono anche far licenziare un insegnante se è deciso in assemblea viene votato. Ma la qualità in realtà è garantita dall'apertura e disponibilità degli insegnanti che si mettono in gioco e propongono la loro lezione.

Nessuno è obbligato a seguire una lezione. Se vedono che nessuno la frequenta chiedono cosa non va e cercano di cambiare. Molti insegnanti prima hanno lavorato in scuole pubbliche e sostengono che il loro modo di comunicare e di insegnare è molto migliorato da quando lavorano alla Kapriole proprio perché non hanno un pubblico sicuro, costretto ad assecondarli per i voti.

Infatti non esistono valutazioni, né verifiche per come le conosciamo noi!

Le lezioni avvengono sia in modo ultraconvenzionale, frontale e asettico sia in modo festoso allegro e disordinato, perché i ragazzi scelgono

no e ad alcuni piace la lezione frontale, mentre ad altri no! Ogni insegnante è totalmente libero di impostare la lezione come crede, non ci sono limiti alla sperimentazione e al conservativismo.

Un esempio fra i tanti: una mattina cinque ragazze che da tempo si interessavano di body painting hanno chiesto se l'insegnante d'arte poteva organizzare un minicorso per loro, e così è stato. Per tutta la mattina, finiti i lavori, queste ragazze sono andate in giro in bikini completamente dipinte sul corpo. Nessuno ha gridato allo scandalo o se ne è curato più di tanto, perché ognuno è libero di esprimersi come vuole fino a che non disturba gli altri.

Assemblea e comitato

L'assemblea del giovedì e il comitato di giustizia sono «luoghi» di fondamentale importanza nell'organizzazione della scuola.

Le prime due ore di ogni giovedì sono dedicate alla discussione e votazione delle regole che insegnanti e ragazzi si danno. Il primo giovedì della mia presenza a Friburgo, Jakob, di sei anni, aveva sottoposto all'assemblea una mozione: abrogare la regola per cui se per tre volte si viene colti a non fare a modo i lavori di riassetto e pulizia (vanno fatti gli ultimi dieci minuti di ogni giorno), si devono trascorrere due ore in cucina ad aiutare. Aveva motivato la sua critica sostenendo che fosse una punizione eccessiva.

Allora Anton, otto anni, gli ha fatto notare che in fondo se lui avesse sempre fatto il suo dovere non sarebbe mai andato incontro a quella pu-



nizione. Jakob, un po' perplesso, dopo qualche minuto di riflessione si convinse e ritirò la mozione.

Ogni persona presente all'assemblea ha diritto di voto e ogni voto, sia degli insegnanti sia degli alunni, ha lo stesso valore.

Il comitato di giustizia è composto di tre mediatori, ovvero tre ragazzi più un insegnante in qualità di osservatore, ogni tre settimane i ruoli ruotano tra tutti i partecipanti alla scuola. Ogni persona quando subisce un torto o comunque vuole segnalare qualcosa che non ha rispettato le leggi votate in assemblea, può descrivere su un foglio l'accaduto e segnalarlo al comitato di giustizia. Martin, undici anni, aveva fatto a pezzi la pistola che Michael, sei anni, aveva costruito con le sue mani nell'officina del legno a scuola. Così il comitato di giustizia con serietà e pazienza ha ascoltato le loro motivazioni. Michael chiedeva che la pistola fosse riparata. Martin con grande strafottenza ribatteva che gliene avrebbe costruita una nuova visto che la sua era così brutta. Il comitato ha cercato di far riflettere Martin sul valore af-

fettivo che Michael attribuiva all'oggetto e dopo circa una mezz'ora di discussione Martin, capita la differenza, ha accettato la richiesta di Michael.

I più piccoli tendono ad abusare di questo strumento denunciando anche cose che potrebbero essere risolte con l'aiuto di un adulto; le punizioni sono del tipo: pulire le finestre o non poter usare il computer per una settimana. Ogni caso viene segnato in un archivio così se un ragazzo è, per così dire, recidivo la punizione aumenta.

La riunione dei genitori

L'ultima sera sono stata invitata alla Elternabend, cioè la riunione dei genitori, in cui si parlava del bilancio annuale e del finanziamento necessario.

Lars, 35 anni, genitore di due alunni e segretario part time della scuola, ha presentato la situazione informando che la quota necessaria a bambino era di 180 euro al mese.

Sono poi passati alla cosiddetta fase del cappello: ogni genitore scrive in maniera anonima su un foglietto quanto in coscienza e secondo le sue finanze è disposto a pagare, poi si fa il conto per vedere se si copre la quo-

ta totale necessaria e se non basta si ripete la procedura. Spesso ci vogliono tre «turni di cappello» per arrivare alla somma necessaria. Questo processo assicura il senso di comunità, senza entrare nei conti privati delle famiglie. Il progetto è comune, tutti ci credono e fanno quello che possono per sostenerlo. Le famiglie sono molto eterogenee, da nullatenenti a benestanti.

Il venerdì su richiesta delle bambine si fanno attività separate maschi/femmine e così mentre un gruppo fa un'uscita, l'altro rimane a scuola. Le bambine avevano bisogno di stare tra loro tranquillamente: questa regola era stata votata in assemblea tempo addietro.

Altra particolarità di questa scuola: quando un gruppo di ragazzi vuole imparare qualcosa può chiedere un corso su determinati argomenti. Ogni corso si dà delle regole (frequenza obbligatoria per non far perdere tempo agli altri od obbligo di fare compiti e cose simili), ma sempre decise insieme. L'idea di base è che non esiste un programma da svolgere, ma un percorso da scoprire. Ognuno è libero di trovare la sua strada e non c'è una formazione di base in senso classico a cui fare riferimento. Tutti alla fine sapranno leggere e far di conto, perché sanno che serve per vivere.

Agli esami finali ottengono sempre buoni voti e uscitati dalla scuola sanno quasi tutti cosa vogliono fare. Quello che tutti imparano di sicuro è saper sentire i propri bisogni, saper scegliere e avere responsabilità delle proprie scelte.

QUALE ANARCHISMO OGGI?



● **botta e risposta**

Il libro Intervista agli anarchici. Nico Berti, pubblicato nel 2009 (Galzerano editore), ha suscitato più di un dibattito. Recensito su questa rivista sul numero 4 dell'anno scorso viene adesso ripreso in un confronto fra Andrea Papi e Berti. E in questo «botta e risposta» si confrontano due modi diversi di pensare, progettare, vivere l'anarchismo. Berti, storico, è autore di numerosi libri sull'anarchismo e fra questi va ricordato Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento (2000), mentre di Papi va segnalato l'ultimo in ordine di tempo: Per un nuovo umanesimo anarchico (2009)

L'ANARCHIA? UNA COSA SERIA

di **Andrea Papi**

Dall'intervista che Mimmo Pucciarelli ha fatto a Nico Berti [*Intervista agli anarchici. Nico Berti* (Galzerano editore, Casalvelino Scalo, 2009)] emergono questioni molto importanti che, ne sono convinto, riguardano tutti coloro che in qualche modo si sentono interessati al pensiero e all'agire anarchico. Fin dalle prime battute: «*Devo dire che io non ci ho mai creduto all'anarchia, come non ci credo neanche adesso, intesa come realizzazione effettiva, concreta nella società*» [p. 16], dato il personaggio di primo piano della riflessione anarchica, sorgono perplessità di non poco conto. Pur confermando la sua onestà intellettuale, pone subito una distanza tra il suo porsi e quello che in genere si presume debba avere un anarchico. Al contempo è illuminante per capire il senso che dà l'imprinting al cammino della sua ricerca, per tanti versi contrastante con il percorso dell'anarchismo in tutte le sue sfaccettature.

Il «credo» di Berti (*non ci ho mai creduto*) esclude a priori che l'anarchia sia possibile e ci suggerisce che ne è sempre stato convinto, mentre storicamente gli anarchici sono sempre stati cocciutamente convinti che lo sia.

Sia chiaro, Berti è libero di credere ciò che vuole ed è legittimato a farlo, ma il credere è un atto di fede e, come tutte le fedi, è per l'appunto una grossa ipoteca aprioristica che inquina sia la lettura sia l'interpretazione della realtà. Ritengo perciò profondamente autoingannevole appellarsi a un atto di fede, partendo da un credo a priori per capire e spiegare un ideale come quello anarchico che, per sua stessa natura, ha bisogno di ricerca e sperimentazione, in quanto si riferisce a qualcosa da costruire.

Nel leggere l'intera intervista ho avuto la conferma che questa base fideistica di partenza abbia dato al suo travaglio intellettuale un'impronta di ricerca che considero fuorviante. Non credendo che l'anarchia abbia possibilità di realizzarsi non può ricercarne il vero valore nelle cose del mondo concreto, mentre è spinto a farlo nell'empireo dell'astrazione, dove per elezione possono trovare dignità logica le cose che il mondo della concretezza esclude. Per buona parte del suo ragionare infatti, soprattutto nella seconda parte, si ha la netta impressione che la preoccupazione principale sia di tipo ontologico. Che cioè ricerchi la

prova delle possibilità dell'anarchia, senza trovarla, manifestando il bisogno di identificarla in una realtà assoluta al di là del sensibile, come se dovesse fornire in se stessa la prova logica delle sue possibilità, oltre il relativismo della realtà.

Non a caso il problema ontologico è alla base della metafisica. Infatti Berti non parla di ricerca della libertà possibile, bensì di metafisica della libertà, trasportandola dal piano relativistico sperimentale, come dovrebbe essere, a quello astratto



di ricerca della soluzione totale, capace infine di dare la risposta assoluta al problema. «*E dico metafisico in modo forte perché, anche se l'anarchismo si dichiara materialistico la libertà è un problema metafisico. Perché, se fosse stato fisico, sarebbe già stato risolto. Ma siccome è un problema irrisolvibile, è un rilanciare continuamente il problema senza mai risolverlo, perché ogni volta la situazione storica si presenta sotto aspetti diversi, allora tu rilanci sempre il problema intenzionale della libertà senza mai trovare delle soluzioni definitive ... In altri termini c'è il problema della libertà, ma non c'è la scienza della libertà*» [p. 46].

In questa visione ci sono alcuni ordini di problemi. Quando afferma che è metafisico perché se

fosse stato fisico si sarebbe già risolto, fa un'affermazione più che discutibile. Sembra quasi che la metafisica sia tale perché si occupa delle cose irrisolvibili, mentre è tale perché si occupa di ciò che è al di là della contingenza materiale, viaggia cioè nella dimensione trascendente che tende all'assoluto, di cui se ne può occupare solo l'intelletto. In realtà è la sua visuale che lo vede irrisolvibile, proprio perché è alla ricerca di una soluzione di tipo ontologico, sganciata dal piano dell'esperienza materiale. Ma vedere e affrontare il problema della libertà sganciandolo dal piano dell'esperienza materiale vuol dire toglierlo dalla sua dimensione naturale, che è quella del vivere quotidiano con tutti i problemi che questo comporta.

Ed è proprio qui l'inghippo. Se ascendiamo dalla terra, dove la libertà dovrebbe trovare forma, al cielo, dove le forme della terra sono evanescenti e non contano, ci illudiamo di cercare una soluzione che nelle intenzioni dovrebbe essere utile e funzionale all'agire terreno, mentre è in una dimensione che trascende la terra stessa. Allora si che non è possibile trovare la soluzione, perché la cerchiamo là dove non può essere. La libertà non è puro spirito (se lo fosse avrebbe senso cercarla nel regno dell'astrazione), ma è un prodotto dell'uomo, se e quando ci riesce. Non si può perciò che cercarla là dove l'uomo vive e agisce, con tutte le sue imperfezioni e il conseguente relativismo. Non nego che esista una dimensione intellettuale metafisica della libertà, ma ritengo che per l'anarchia sia molto meno rilevante della dimensione relativista materiale, che ha bisogno di potersi esprimere con tutti i suoi limiti e tutti i suoi difetti. È chiaro che se si cerca una soluzione puramente metafisica a qualcosa che non è collocabile nel regno eletto dell'astrazione, perché prima di tutto appartiene alla terra, essa non potrà che rimanere in eterno senza possibilità di soluzione.

Tutto questo viaggio nell'empireo per arrivare ad affermare che «c'è il problema della libertà, ma non c'è la scienza della libertà». Se per scienza intendiamo la ricerca della verità, compito della metafisica che in origine era scienza di dio, allora sono d'accordo. Anzi! Aggiungo che questa scienza fortunatamente non riguarda gli anarchici. Il problema della libertà non si può risolvere in termini di verità. La verità riguarda dio e i sostituti di dio a livello simbolico, quindi è collocata al di sopra della realtà materiale. Ma se per scienza intendiamo la ricerca del possibile, allora smettiamo di cercare la verità, che è nel cielo, e torniamo sulla terra, dove al massimo c'è il vero, cioè ciò che riesce a essere. Ma sulla terra, a differenza del



cielo dove ciò che è è eterno e immutabile, ciò che riesce a essere non è né eterno né immutabile, anzi muta in continuazione, perché relativo, labile e molteplice. Ecco allora che la scienza, sganciata dalla metafisica, si muove alla ricerca dei molteplici aspetti del vero e non si occupa della verità perché questa le impedisce di identificarlo.

La scienza è importante soprattutto dal punto di vista del metodo sperimentale. In questo modo la ricerca torna a essere scientificamente materiale, non per affermare verità incontrovertibili o assolute, che non appartengono alla terra, ma per trovare i modi possibili dell'essere. Allora la libertà si ricongiunge alla scienza perché non ricerca più la sua verità per se stessa e nella sua presunta assolutezza, ma per come può essere e realizzarsi all'interno della molteplicità delle forme e delle varianti possibili, perché questa è la realtà materiale in cui può esistere, se ci riesce. Così la scienza della libertà diventa il metodo di ricerca e sperimentazione che può permettere di identificare i modi e le forme con cui può diventare concretezza vivibile e vissuta. Per gli anarchici la libertà ha senso solo se è sulla terra, non se viene sbattuta in cielo dove può solo essere contemplata.

Ne consegue che per Berti l'anarchia diventa im-

possibile da realizzare. Siccome a livello di sentimento è un anarchico e non riesce a separarsene, allora s'illude d'aver trovato il modo di ridurne la portata. Così con decisione afferma che «non ho più nessuna visione politica dell'anarchismo» [p. 55] e invece «io ho sempre creduto a una funzione culturale o teoretica forte dell'anarchismo e del pensiero anarchico nel senso di far crescere una visione del mondo libertaria» [p. 65]. Ma se l'anarchismo rinuncia a una sua visione politica perde la consistenza e la forza che lo dovrebbe distinguere, scegliendo nei fatti di essere un involontario complemento critico proprio di quel sistema che dovrebbe invece voler superare, per sostituirlo con un'alternativa libertaria.

E qui nascono diversi problemi di non poco conto, proprio partendo da alcune affermazioni: «Io sono molto convinto che ci sia bisogno di utilizzare il paradigma del "male minore"» [p. 56]. Ma che cosa vuol dire? Per prima cosa si può parlare di maggiore e minore solo sulla base di una comparazione tra più entità, per cui relativamente alla loro condizione e secondo un dato criterio di giudizio si riesce a stabilire che l'una lo è di più e l'altra di meno. Ma se rimaniamo sulla terra questo c'è sempre, proprio perché siamo nel regno del relativo. Paradossalmente si potrebbe così affermare che da un punto di vista teorico proprio l'anarchia è il male minore, perché la sua eventuale realizzazione materiale, secondo il criterio della libertà applicata, quindi non perfetta e perennemente perfettibile, risulterebbe migliore rispetto a tutti gli altri regimi che non sono fondati su di essa.

Temo, però, che Berti voglia dire un'altra cosa. Dal momento che il suo riferimento è l'assoluto metafisico della libertà, che ovviamente non è possibile, se vuol rimanere sulla terra, si trova costretto ad accettare ciò che offre il convento. Così, causa forza maggiore, decide di sostenere quello che arbitrariamente stabilisce sia il «male minore», che a questo punto potremmo benissimo chiamare il «meno peggio». Mi sembra però che in questa costrizione ad accettare il male minore sorga una specie di *contraddizione che nol consente*, perché scegliere vuol dire volerlo. Ritengo allora che non ci sia problema a considerare, per esempio, la democrazia rappresentativa meno peggio della dittatura (cosa ovvia), ma il fatto che sia migliore non vuol dire che non si possa ipotizzare e ricercare una forma migliore.

«Nel 1945 abbiamo finalmente la democrazia nel mondo occidentale. La democrazia significa l'esercizio universale della decisione politica ... essa si è estesa dunque dopo il 1945 nel mondo occidentale e questo significa che la gente da allora decide libe-

ramente» [pp. 60 e 61]. Qui sembra di sentir parlare solo il liberale dopo aver mandato a spasso l'anarchico.

Non nego che il voto sia stato una conquista, perché in qualche modo permette alla gente di esprimersi dopo secoli di totale assenza popolare dall'ambito politico. Ciò che non convince è che sia tout court «l'esercizio universale della decisione politica». Attraverso il voto non si decide, ma si delega la decisione, che invece viene esercitata dagli eletti. È una differenza sostanziale. Non è neppure una delega con mandato, ma una mera designazione di potere e gli elettori sono pure esclusi da qualsiasi possibilità di controllo sulle decisioni. Le subiscono e basta. Possono solo contribuire alla scelta di chi decide per loro su di loro,



ma non partecipano in alcun modo al momento decisionale. Come si fa dunque a dire che le democrazie rappresentano «l'esercizio universale della decisione politica»? Addirittura a sostenere che «la gente da allora decide liberamente?»

«Ripeto, la democrazia è la libera volontà della maggioranza della popolazione... manipolata, aggirata, presa in giro, però è sempre libera» [p. 64].

«È ora di finirla di affermare che nella democrazia non c'è libertà» [p. 80]. Quello che dice risulta vero solo dietro la lente del criterio che lui stesso propone: il «male minore». Proprio sul piano teorico, nemmeno con la lente ideologica, più che di «libertà» trovo corretto parlare di «libertà concessa». La sua affermazione di libertà ha senso soltanto se la confrontiamo con ciò che c'era prima o con quello che c'è oggi in Iran, in Cina, in Corea, o tra



i talebani e tutti gli stati teocratici, e così via. Se infatti il discorso si muove sul piano dell'analisi teoretica, al di fuori della comparazione con altre realtà oppressive, è più giusto e corrispondente alla realtà delle cose affermare che ci troviamo in uno stato in cui le élite dominanti elette concedono forme e aspetti della libertà, ma non che siamo in uno stato di libertà.

Il ragionamento di Berti è strettamente legato a un ragionare speculativo, che cerca la linearità dell'affermazione nel tentativo di cogliere la profondità delle cose. Ma lo fa saltando a piè pari la complessità di ciò che è per come è. Intendere che abbiamo diverse possibilità sancite dalle leggi e dalle costituzioni (che perciò stesso pretenderebbero di garantire che ci siano effettivamente) vuol dire non tener conto del senso per cui ci sono e del modo in cui vengono esercitate. La costituzione, per esempio, sancisce che è il popolo a essere sovrano, cioè titolato a decidere per se stesso. Nella realtà è un sovrano senza scettro perché non decide, mentre può solo partecipare a scegliere a maggioranza proporzionale (neanche quantitativa) chi deve decidere per lui su di lui. Non è differenza da poco. Così pure è sancito che tutti hanno diritto di esprimersi liberamente. Però se ciò che si dice o si fa conta soltanto per i pochi

che hanno i mezzi per farlo contare, mentre tutti gli altri possono pure esprimersi liberamente ma è come se non lo facessero, allora la libertà di espressione si riduce a una pura dichiarazione formale. In questa democrazia dietro ogni concessione di libertà c'è sempre, occulto o dichiarato, un potere reale che ha la facoltà di annullarne il senso concreto. Da un punto di vista teorico si può perciò parlare di affermazione di una libertà sotto controllo che viene concessa a discrezione del potere.

Concordo nel considerare che l'anarchismo, storicamente determinatosi, sta vivendo una condizione di agonia e si sta trascinando verso l'estinzione. Ma questo non significa che anche l'anarchismo in quanto tale sia destinato a perire. Soprattutto non è condivisibile che l'anarchismo sia finito perché dal 1945 è sopraggiunta la democrazia che ha tolto il terreno sotto i

pedi a qualunque possibilità di «rivoluzione», come Berti sostiene. La democrazia, semmai, ha annullato le possibilità rivoluzionarie dell'immaginario che si era determinato col mito della rivoluzione, quella delle barricate che dovevano scalzare il potere, o per prenderlo e instaurare la dittatura di classe o per scardinarlo e annullarlo definitivamente. È questa mitizzazione ideologizzante a essere definitivamente finita e a non avere più alcuna possibilità di riprendere se non in modo del tutto illusorio, non la possibilità dell'alternativa libertaria.

L'anarchismo è in stato di agonia perché da decenni, in particolare dalla sconfitta della rivoluzione spagnola nel 1939, ha smesso di aggiornarsi, di riflettere seriamente, di cercare di comprendere il divenire delle cose e di riprogettualizzare le proprie possibilità di realizzazione. Ha invece continuato a riproporre gli stessi ideologismi propagandistici stancamente e in modo stereotipato, facendo finta di non accorgersi che il mondo e l'interpretazione delle concatenazioni dinamiche delle cose stavano mutando radicalmente in modo irreversibile. Certo, in questi decenni ci sono stati diversi compagni e micropezzi di movimento che hanno tentato un grosso lavoro, sia di revisione sia di aggiornamento teorico, ma non sono riusciti a diventare un punto di riferimento dell'insieme del movimento che, con tutte le sue sfaccettature, si riconosce negli assunti anarchici. Sono rimasti un'élite di un'élite, completamente sganciati, gli uni e gli altri, dal resto della società, incapaci non solo di incidere, ma di essere in qualche modo un punto di riferimento culturale avanzato e radicale. Il movimento anarchico, in

Italia in particolare, ha proseguito nella riproposizione vuota dei propri rituali autoreferenziali, senza preoccuparsi se avessero ancora senso, preoccupato soprattutto della propria identità che, fra l'altro, fa sempre più fatica a identificare, senza esercitare una realistica profonda critica di sé.

Continuo a essere convinto che l'anarchismo sia possibile proprio sul piano della concretezza realizzativa. Ma per rendere effettiva questa possibilità gli anarchici dovrebbero cominciare a essere molto più disincantati verso se stessi. Consapevoli, quindi, di essere l'alternativa radicale e libertaria e non soltanto la contrarietà al sistema. La proposta politica di fondo dell'anarchismo è la possibilità di gestire l'insieme della società con strumenti politici non verticali, non gerarchici, non autoritari, attraverso i metodi dell'autogestione in tutti i campi e gli ambiti del sociale. Ma affinché diventi credibile ed effettivamente possibile deve cominciare a misurarsi con la complessità del reale. Abbandonato il mito della rivoluzione, serve la consapevolezza che la costruzione dell'alternativa può diventare possibile se diventa elemento strategico fin da ora, non limitandosi però a preoccuparsi solo dell'oggi, come presume un certo «neoanarchismo» alla moda, bensì agendo per diventare alternativa vissuta e diffusa. Non autoreferenzialità quindi, ma apertura concreta e realistica alla diversità e alla complessità sociale, all'interno della quale agire e pensare in senso anarchico e libertario. L'anarchismo può diventare possibile e acquistare senso realistico se riesce ad apparire e a essere vissuto come auspicabile, se le sue proposte mirano a realizzare il massimo della libertà possibile e dimostrano di riuscirci, proprio tenendo conto delle enormi difficoltà del misurarsi con le complicazioni insite nella realtà effettuale. Bisogna allora assumere le basi teoriche di riferimento per sapere come muoversi e misurarsi con esse: ipotesi progettuale elastica suscettibile di ravvedimento, sperimentazione, elaborazione, autocorrezione, assunzione della complessità.

L'assenza totale di potere e di dominio è il fine dichiarato degli anarchici. Solo che detto così si è rivelato nel tempo un assunto ideologico, una dichiarazione teleologica che riesce sempre meno a coprire l'assenza di idee, capace solo di illudere di dare dignità etica a un costante atteggiamento di rifiuto del presente. Semplicemente affermata come intenzionalità ideologica, l'assenza di potere rischia di essere un'affermazione presuntuosa, astratta, insufficiente, soprattutto se dichiarata



senza un'analisi in grado di conoscere la natura complessa del potere e delle sue molteplici manifestazioni.

Le analisi di Michel Foucault e del poststrutturalismo dovrebbero aver aiutato ad aprire gli occhi sulle insidie del potere, sulla sua natura e sul fatto che è del tutto insufficiente limitarsi ad agire contro le strutture verticali di comando per eliminarlo, com'è stata l'illusione di buona parte dell'anarchismo storico. Il potere è un elemento che s'insinua nella costituzione delle relazioni umane e si ripropone al di là delle verticalizzazioni gerarchiche del potere costituito. Se si vuole combatterlo e non subirne le conseguenti devastazioni non si può più perciò non tenerne conto. Di qui il bisogno di aggiornarsi e di riattualizzare le ipotesi per un nuovo tipo di progettualità in grado di sperimentarsi con efficacia. Ma attenzione, l'ipotesi teorica può aiutare davvero se si collega all'analisi per una comprensione realistica delle complessità, non se si muove su un piano meramente speculativo, alla ricerca di convincenti nuove formule definitorie o di un consolante apriorismo dottrinario, all'apparenza innovativi.



USCIRE DALLA SUBALTERNITÀ

di Nico Bertì

Non intendo rispondere ad Andrea Papi contestandogli l'errata interpretazione che egli dà del mio pensiero fino a farne una caricatura (Bertì che si perde nelle nuvole dell'idealismo e della metafisica).

Rispondo invece focalizzando l'attenzione sui punti toccati dall'intervento.

Il problema «metafisico» della libertà

Affermo che porre il problema del rapporto fra una pregressa condizione data e la libera volontà degli individui, onde discutere i tempi, le forme e le condizioni *del valore della libertà* (ragionamenti quali, per esempio: questa è la vera, autentica libertà; questa non è la vera, autentica libertà; questa è libertà però, forse, e così via) non ha alcun senso, dal momento che ogni discorso che tenti di

argomentare la fondazione della libertà con una determinata condizione (sia essa politica, economica, culturale, sociale, religiosa...) è destinato al fallimento rispetto, ovviamente, al fine della realizzazione della libertà stessa. A titolo di esempio: la libertà non è il mantenimento della proprietà privata (John Locke), né l'abolizione della proprietà privata (Karl Marx); la libertà non è disfarsi della religione (Ludwig Feuerbach), né mantenerla (Antonio Rosmini). *Non esiste la verità di un livello storico della libertà*. Esiste invece lo scarto tra qualsiasi livello storico della libertà e la forma pura della coscienza individuale che si dà, rispetto a questo livello, come sua universale insofferenza. Nessuna libertà determinata (compresa quella anarchica, che ancora, comunque, non c'è) può essere esaustiva dell'insorgenza continua di questa tensione al suo stato puro: è questo il problema



permanente della libertà. Individuo in questa tensione-insorgenza il problema insuperabile della libertà e definisco tale insuperabilità come problema meta-fisico (nel senso banale del termine).

La democrazia

Quando si dice democrazia, si dice una cosa ben precisa, che si riassume con queste semplici e inequivocabili parole: democrazia significa *libera volontà della maggioranza della popolazione*, secondo la giusta definizione, certamente la più classica, di Hans Kelsen. Sottolineiamo ora con forza il seguente passaggio: non c'è nulla di più mistificante che denunciare il carattere mistificante della democrazia liberale o «democrazia borghese». Nulla di più mistificante perché, laddove vi è il suffragio universale (naturalmente nelle liberal-democrazie, non certo nelle «democrazie popolari»), da sempre tale suffragio è libero. Tutte le spiegazioni sul carattere drogato, alterato, manipolato e condizionato del consenso elettorale quale esito della democrazia parlamentare e rappresentativa (spiegazioni quasi sempre giuste e veritiere) non possono comunque annullare il dato inconfutabile, secondo cui negli stati liberal-democratici i cittadini vanno a votare in libertà. Perciò delle due l'una: o riteniamo che gli uomini siano autonomi, coscienti, adulti, capaci di intendere e di volere, *cioè che siano in quel momento liberi nella loro volontà*, oppure riteniamo che gli uomini non siano autonomi, non siano coscienti, non siano adulti, non siano capaci di intendere e di volere, *cioè che non siano mai liberi nella loro volontà*.

Se Papi ritiene che nei regimi liberal-democratici gli uomini non sono autonomi, non sono coscienti, non sono adulti, non sono capaci di intendere e di volere, *cioè che non sono mai liberi nella loro volontà*, allora gli consiglio di abbandonare l'anarchismo e di passare con i preti o con i fascisti o con i comunisti, cioè con chi ritiene di possedere la vera idea di libertà. Altrimenti deve decidersi (decidersi con coraggio): libertà vuol dire, sì o no, libera volontà delle persone? Libera volontà che non implica, di per sé, decidere *cosa* queste persone devono volere, ma solo se hanno la coscienza della libertà di *liberamente decidere*. La libertà, insomma, è *solo* la coscienza della libertà di volere, qualunque cosa si voglia decidere. Come affermava giustamente Jean-Paul Sartre, e con lui Albert Camus (ma, naturalmente, qualche secolo prima, Erasmo e, ancor prima, Aristotele), *gli uomini sono sempre liberi*: non si è liberi di scegliere di fare o di non fare il soldato e di fare o di non fare la guerra, ma si è liberi di scegliere di rifiutare di fare



il soldato e di rifiutare di fare la guerra, facendosi imprigionare o facendosi fucilare. Se così non fosse, se gli uomini non fossero *radicalmente liberi* (cioè *liberi alla radice*), ogni idea di emancipazione umana sarebbe una semplice assurdità e l'anarchia, naturalmente, sarebbe la massima assurdità possibile e immaginabile. *Se pensiamo che gli uomini possano essere liberi dobbiamo pensare che (già) lo siano*. E lo sono, infatti. Lo sono, però, non come Papi vorrebbe che lo fossero, *ma come loro decidono di essere*.

Se gli uomini sono sempre liberi (liberi, ripetiamo, alla radice, liberi nella propria coscienza e nel loro irriducibile libero arbitrio), vuol dire forse che nelle liberal-democrazie vige la massima libertà possibile? Ovviamente no. *Vige la libertà che la maggioranza dei cittadini ritiene di volere all'altezza storica di quel momento*. Ora è questa libertà, cioè una libertà storicamente condizionata

e definita, una libertà stabilita dalla volontà degli uomini viventi in una determinata società, che ha ucciso l'alternativa rivoluzionaria. L'ha uccisa, sia ben chiaro, *nel senso che l'ha rifiutata, liberamente rifiutata*. Si tratta di un'antipatica e amarissima verità che i rivoluzionari e gli anarchici, da molti decenni, hanno psicoanaliticamente «rimosso», inventando a tale proposito una serie incredibile di spiegazioni che, se a volte hanno afferrato la fenomenologia del dato, non ne hanno certo colto l'anima. E l'anima è questa: ogni mutamento dell'esistente, sia esso radicale o non radicale, non può comunque, mai, superare la soglia della sua *possibilità di coscienza*. La democrazia è la possibilità di coscienza resasi concreta a un determinato sviluppo dell'autoriflessività della libertà, per cui il regime liberal-democratico non è un'intrinseca mistificazione ideologica, ma un limite storico definito dalla libera volontà della stragrande maggioranza degli individui viventi nelle società liberal-democratiche.

Fede e non fede

Scrivendo Errico Malatesta nel 1922: «L'anarchia è l'ideale che potrebbe anche non realizzarsi mai,

così come non si raggiunge mai la linea nell'orizzonte che si allontana di tanto in quanto uno avanza verso di esso, [invece] l'anarchismo è metodo di vita e di lotta e deve essere, dagli anarchici, praticato oggi e sempre, nei limiti delle possibilità variabili secondo i tempi e le circostanze». Come si vede, sono in buona compagnia perché, anche se Malatesta parla dell'anarchia come qualcosa che «potrebbe anche non realizzarsi mai», penso proprio che non ci credesse e ancor più che non auspicasse la sua fattiva realizzazione. Troppo geniale per non capire che un'anarchia realizzata avrebbe fatto la fine di quello che sarebbe capitato poi al socialismo (il «socialismo reale»), sia pur, naturalmente, con modalità e con cause diverse. Molto meglio mantenere la spinta tensionale della sua funzione utopica. Il che è un po' come dire: poniamo la libertà nella linea dell'orizzonte (cioè qualcosa che non c'è, dato che non esiste materialmente tale linea) e manteniamo invece la sua dimensione «metafisica».

Con la sua fede sull'effettiva realizzabilità dell'anarchia, Papi non si accorge di cadere nella trappola della teodicea immanentistica, che annuncia la fine della storia, la cui espressione suprema si trova in Marx («il comunismo è il risolto enigma



della storia e si sa in quanto tale»). Trappola altamente totalitaria perché ogni idea di fine della storia non porta la dimensione utopica a svolgere una funzione regolativa, come nella tradizione liberale della «società aperta», ma costitutiva, la quale implica la raffigurazione della «società chiusa». Per quanto mi riguarda, non si potrebbe pensare qualcosa di più anti-anarchico.

Il «male minore»

E veniamo al punto più importante dell'intervento di Papi: il «male minore». Schematizzando al massimo, penso che si possa riassumere il problema in questo modo. L'anarchismo ha due anime, una politica, l'altra sociale. Quella sociale si è mescolata per un secolo con la storia del movimento operaio; è stata, dunque, per molti decenni, contigua al socialismo. Tutti sappiamo che il socialismo non è una teoria politica, ma una soluzione sociale alla «questione sociale». Il socialismo, cioè, non possiede una scienza della politica. Insufficienza grave la quale, fra l'altro, ha costituito una delle cause decisive del fallimento storico del marxismo. L'anarchismo, se vuole aprirsi al ventesimo secolo, deve liberarsi di tale ipoteca fallimentare e pensare all'altra anima (di gran lunga più importante), quella politica. Nella storia dell'Occidente degli ultimi tre secoli, possiamo constatare che le grandi risposte al problema della convivenza umana (dal punto di vista della progressione storica della libertà) si sono compendiate nel liberalismo, nella democrazia e nell'anarchismo. L'anarchismo, cioè, costituisce una delle grandi soluzioni politiche della modernità. Bisogna insistere sui nessi che uniscono l'idea anarchica a quella liberale e a quella democratica; insistere cioè sul rapporto politico che passa tra chi propugna di limitare il potere (liberalismo) e chi propugna di estendere il potere (democrazia). Sappiamo che la soluzione liberale e la soluzione democratica avviano di fatto un sistema di dominio. Ma questo non è un buon motivo per impedire a noi anarchici di porre il problema di tale connessione.

Sono circa vent'anni che predico al vento le necessità di affrontare questo problema (il problema di una scienza politica anarchica), che Papi seraficamente liquida con una frase («ritengo che non ci sia problema a considerare, per esempio, la democrazia rappresentativa, meno peggio della dittatura (cosa ovvia), ma il fatto che sia migliore non vuol dire che si possa ipotizzare e ricercare una forma migliore»). E io quando mai ho detto il contrario? Comunque, a parte questo, è un'affermazione, questa di Papi, troppo superficiale e irresponsabile per lasciarla senza risposta. Dico superficiale e irresponsabile perché non è possibile



porre sulla stessa linea «ontologica», se così posso esprimermi, la liberal-democrazia con le dittature e i totalitarismi. Posto così, il problema sembra di quantità, quando invece è di qualità. Se veramente si pensa che la differenza tra la liberal-democrazia, le dittature e i totalitarismi sia solo una differenza di forma e non di sostanza, allora mettiamoci il cuore in pace perché resteremo sempre subalterni. Se invece gli anarchici vogliono ritornare a incidere sul presente, devono seriamente, *molto seriamente*, confrontarsi con il liberalismo e la democrazia, unico modo per far uscire l'anarchismo dalla subalternità politica che da cinquant'anni lo tiene relegato ai margini della storia.

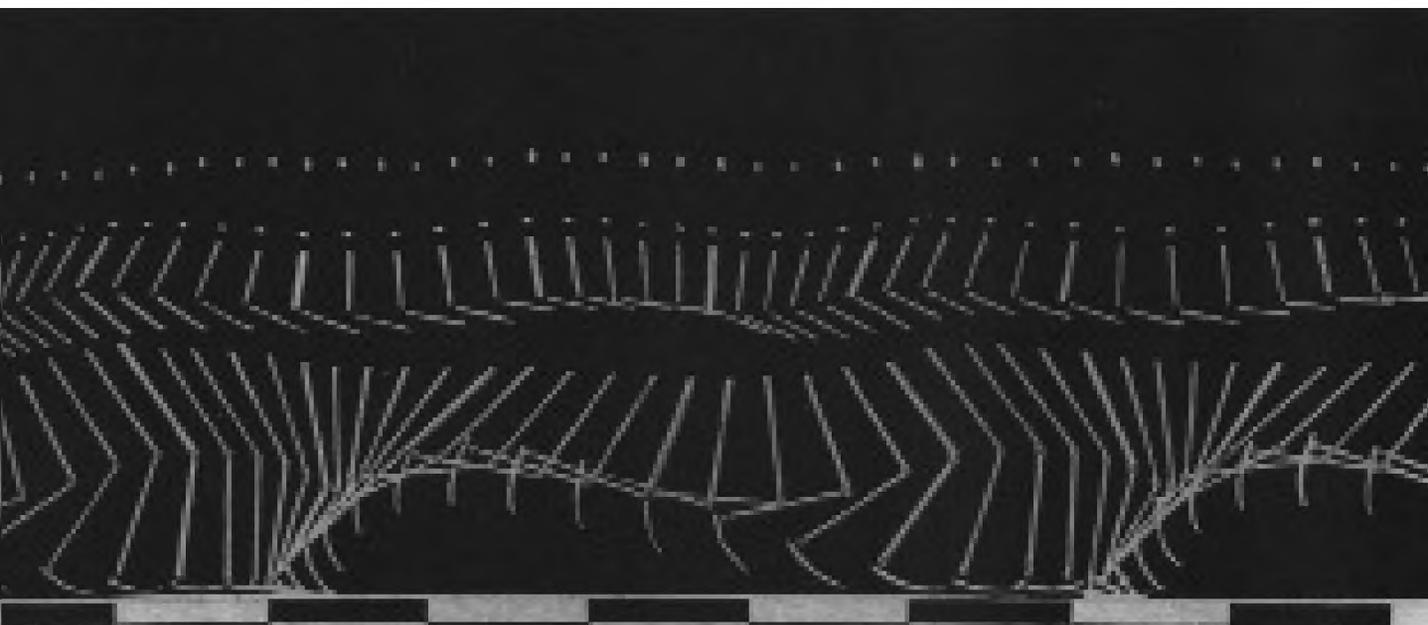
Le foto di questo articolo sono di Robert Capa, uno dei più avventurosi fotografi di guerra. Dalla Spagna degli anni 1936-1939, passando per il secondo conflitto mondiale, per la Cina, Israele fino alla morte nel 1954 saltando su una mina in Indocina.

L'ANARCHISMO E LA DISPUTA SULLA POSTSMODERNITÀ'

di **Eduardo Colombo**

Due tendenze, «liberale» e «postmoderna», si muovono nella direzione delle esigenze del neoliberalismo oggi dominante. Queste due tendenze determinano modifiche importanti nel corpus teorico dell'anarchismo, ma influiscono anche nelle pratiche delle lotte sociali. Le critiche al corpus teorico dell'anarchismo, sia della componente liberale sia di quella postmoderna, ci interrogano sulla specificità o l'identità dell'anarchismo. Così a scoprire che il nodo centrale della critica postmoderna si riassume nella denuncia dell'Illuminismo, considerato come ideologia legittimante la modernità. In questo modo si mettono in un angolo tutti i progressi della modernità critica e rivoluzionaria del diciannovesimo e della prima metà del ventesimo secolo. Da queste considerazioni muove Eduardo Colombo su anarchismo e postanarchismo. Colombo, professore di psicologia sociale nelle università di La Plata e Buenos Aires, è stato costretto a lasciare l'insegnamento dopo il colpo di stato del generale Juan Carlos Onganía. Ha diretto la rivista Psiquiatria Social dal 1967 al 1970, quando si è trasferito a Parigi. Dove esercita la professione di psicoanalista. Redattore della rivista semestrale Réfractations (questo saggio è tradotto dal n. 20/2008). In Italia ha pubblicato Lo spazio politico dell'anarchia (2008)





«È un errore molto diffuso nel popolo quello di confondere Faust il mago e Faust l'inventore della stampa, errore molto espressivo e che racchiude un senso profondo; il popolo ha identificato questi due personaggi, perché percepiva confusamente che l'orientamento intellettuale, di cui i maghi erano il simbolo, aveva trovato nella stampa il suo più terribile strumento di propaganda. Questo orientamento intellettuale non è altro che il pensiero stesso nella sua opposizione al cieco credo del Medio Evo, alla fede che tremava di fronte a tutte le autorità del cielo e della terra, alla fede che contava sull'indennizzo di lassù in cambio delle privazioni di quaggiù, alla fede degli umili infine, quale la comandava la Chiesa. Faust inizia a pensare; la sua empia ragione si rivolta contro la sacra fede dei suoi padri».

Heinrich Heine. *La légend de Faust*, Gallimard, Parigi, 1998, p. 364 [1]

«**L**a sua empia ragione si rivolta contro la sacra fede dei suoi padri». La leggenda di Faust potrebbe esemplificare l'uscita dal medio evo che permise ai tempi moderni di pensarsi quale età della ragione. Sulle tracce della secolarizzazione si svilupperà la critica di tutte le forme di autorità. La lunga servitù, il sospetto coercitivo, la disciplina imposta dalle norme della Chiesa hanno fatto nascere negli spiriti una «curiosità senza scrupoli» [2] e il libero esame non poteva che contestare

o negare le tradizioni: «all'eresia faceva seguito l'incredulità» [3]. È allora che la «modernità» entra in scena. La libertà ombrosa dell'anarchismo vi troverà il suo orientamento.

Il mito faustiano ha origine nella seconda metà del sedicesimo secolo, in un'epoca ancora spaventata dall'audacia del pensiero. Il dottor



1. Sembra che il mito sia basato sulla vita di un certo Johann Georg Sabellicus, soprannominato Maestro o Dottor Faust («pugno chiuso») (c. 1480-1540), che era un alchimista tedesco del Württemberg. Arrestato e giudicato per stregoneria, Faust fu giustiziato nel 1540 sulla pubblica piazza di Staufen nel Brisgau. Uno scritto tedesco che riferiva dei suoi «peccati» venne tradotto in inglese nel 1593 e cadde nelle mani di Christopher Marlowe. Studiata da Johann Wolfgang von Goethe, la tragedia di «Faust» ha eclissato il Faust storico. Si è immaginato che Faust non sia altri che Johann Fust de Mayence, un socio di Gutenberg, inventore della stampa tipografica, la cui vita sarebbe stata trasformata dai racconti popolari.

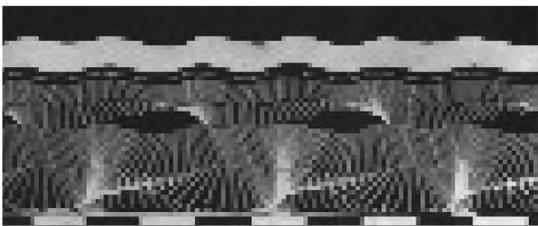
2. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Gallimard, Parigi, 1971 (edizione italiana, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 2008).

3. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution. Tome II*, Gallimard, Parigi, 1952, p. 202 (edizione italiana, *L'antico regime e la Rivoluzione*, Rizzoli Bur, Milano, 2006).

Faust, ribelle contro Dio, rinuncia alla beatitudine eterna e si lega a Satana e ai suoi fasti terreni. L'invenzione della stampa tipografica dà un formidabile impulso alla propaganda delle nuove idee, popolarizza il sapere, in modo da poter essere ancora vista alla fine del secolo come strumento del diavolo nella lotta fra la religione e la scienza, l'autorità e l'opinione, la fede e la ragione [4]. La storia originale di Faust (Johann Spies, 1587, e il *Faust* di Christopher Marlowe, 1588) condanna «l'infamia del desiderio di sapere pronto a tutto», eppure, qualche anno più tardi [1592] Giordano Bruno sarà nelle mani dell'Inquisizione e Galileo Galilei non tarderà a essere condannato a sua volta. Proseguendo nel suo impulso, «il processo stesso della conoscenza ha sorpassato tutto quello che poteva rendere attraente della magia» [5].

La suddivisione in periodi della storia non può prescindere da un decoupage cronologico, più o meno arbitrario a seconda delle teorie (o delle intenzioni) latenti o nascoste, soprattutto se la suddivisione in periodi vuole essere normativa o centrata su dei valori da confrontare, e anche se pretende di essere solo descrittiva.

Gli eruditi umanisti del sedicesimo e diciassettesimo secolo hanno costruito una storia divisa in tre periodi: l'Antichità, il Medio evo e i Tempi moderni. Il Medio evo inizia nel 476 con la fine dell'impero d'Occidente, quando Romolo Augusto rimanda le insegne imperiali a Costantinopoli, e termina nella seconda metà del quindicesimo secolo con l'invenzione della stampa (1468), la presa di Costantinopoli (1453) e la scoperta dell'America (1492), che segnano l'inizio dei Tempi moderni. Ci sono però stati degli assestamenti; per esempio l'insegna-



mento universitario del diciannovesimo secolo aggiunse il periodo contemporaneo la cui origine sarebbe la Rivoluzione francese. In precedenza, la cultura umanista aveva sentito il bisogno d'introdurre ai primi passi della «Modernità» il Rinascimento per dare al progresso della ragione una forma di continuità dopo la lunga eclissi del Medio evo.

La «modernità» trovò un certo vantaggio a immaginare prima di sé (non fu necessario un grande sforzo) un periodo di superstizione, d'intolleranza religiosa, di dispotismo militare, e di fare così del Medio evo un periodo di tenebre (Dark Ages), d'oscurità degli spiriti, interamente definito da una ragione prostrata ai piedi della divinità. «Solo qualche barlume di talento... può attraversare questa notte profonda» [6].

Essa sentì anche la necessità di unificare in negativo i mondi religioso, politico e sociale [7], per affermare l'autonomia di una sfera propria dell'azione umana, uno spazio politico. E, per far comprendere la secolarizzazione crescente doveva proiettarla, per far risaltare il contrasto, su quello che aveva significato un giorno l'attesa della salvezza, la paura dell'inferno, il giudizio di Dio. Era ormai necessario dire all'Uomo: «Nessuna restrizione ti imbriglia, è il tuo proprio giudizio... che ti permetterà di definire la tua natura» [8].

4. Heinrich Heine, *op. cit.*, p. 365.

5. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. Gallimard, Paris, 1999. Cfr capitolo X: *Justification de la curiosité comme préparation à l'Aufklärung* (edizione italiana, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992).

6. Jean Antoine Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Flammarion, Parigi, 1988, p. 163 (edizione italiana, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma, 1995).

7. Per un'interpretazione positiva dei legami sociali nel Medio Evo, cfr. Pierre Kropotkin, *L'entraide, un facteur de l'évolution*, chapitre VI, *L'entraide dans la cité du Moyen Âge*. Stock, Parigi, 1906 (edizione italiana, Piotr Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Salerno editrice, Roma, 1982).

8. Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'Homme*. Éditions De l'Éclat, Combas, 1993, pp. 7-9 (*Oratio de hominis dignitate*, 1486; edizione italiana, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Guanda, Milano, 2003).

Passando da un periodo a un altro vediamo profilarsi una successione di date e di avvenimenti a fianco dei cambiamenti culturali, che portano in se stessi l'esigenza di un'interpretazione, di un riconoscimento dello «spirito del tempo», di una valorizzazione positiva o negativa delle nuove forme simboliche, dei comportamenti, delle credenze, delle istituzioni.

Come dice Fredrich Jameson, le difficoltà poste dalle ipotesi di suddivisione in periodi e i motivi di inquietudine che esse sollevano vengono dalle loro forme inglobanti che promuovono «l'idea secondo cui il periodo storico costituirebbe una massa omogenea» [9], un'unità culturale.

Questo ci obbliga a controllare l'uso delle parole più da vicino: si può considerare che «Tempi moderni» e «Modernità» non sono sinonimi. I Tempi moderni comprendono un lungo periodo cronologico di quattro o cinquecento anni in cui le tendenze, le innovazioni e le invenzioni, i cambiamenti culturali in diversi aspetti della vita stanno accanto, si sviluppano parallelamente o si mescolano o, al contrario, si scontrano e si combattono senza tregua. Essi ritrovano una modernità scientifica che si afferma con Galileo (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727) e che si prolungherà nella fisica quantistica a partire dal 1920. Dai suoi inizi, la nuova scienza ha dovuto combattere la Chiesa, il primo dei poteri politici, incaricata di sorvegliare e di censurare i pensieri e gli scritti.

In filosofia politica la modernità comincia con Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679), che si differenziano dall'Antichità per le importanti concezioni di uomo e società, fatto che darà luogo, a posteriori, alla «disputa di antichi e moderni», quando l'acquisizione dell'autonomia della sfera politica postulerà la radicale uguaglianza degli uomini e un legame convenzionale, non naturale, organizzerà da allora lo spazio pubblico. Ma i cambiamenti socio-culturali non seguono un'evoluzione lineare, e una prima crisi dello spiri-



to moderno, secondo l'analisi di Leo Strauss, si manifesterà con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau ha potuto invocare l'Antichità per rivendicare la rivolta della passione, passione che restava presso Hobbes ancora sotto la tutela della ragione. Il suo attacco «contro la modernità nel nome di quello che era al contempo l'Antichità classica e una Modernità più avanzata» sarà reiterato dopo poco più di un secolo da Friedrich Nietzsche (1844-1900), «che inaugura la seconda crisi moderna, quella della nostra epoca» [10].

Figli noi stessi dell'immaginario della Modernità, abbiamo tendenza a dimenticare che le nuove idee di libertà e di uguaglianza si sono diffuse nelle controversie e nella lotta, e sono ancora deboli e pallide, sempre attaccate nei loro stessi fondamenti. Hobbes, John Locke e tutti i primi pensatori che hanno difeso le idee contrattualistiche come base della società politica, tutti quelli che hanno dato un posto alla volontà e alla ragione degli uomini per l'istituzione della polis, sono stati visti come i demolitori delle basi tradizionali e sicure, trascendenti e sacre, della comunità umana.

Dal 1757 e soprattutto durante il periodo ascendente della Rivoluzione, Edmund Burke (1729-1797) presenta le sue critiche alle idee astratte dei filosofi, «queste finzioni mostruose» che distruggono l'armonia di uno stile politico in «giusta corrispondenza e simmetria con l'ordine del mondo». Burke riconosce che «certo, la società è un contratto» che però non dipende dalla volontà degli uomini. «Questa legge non è assoggettata alla volontà di quelli che, per un obbligo venuto dall'alto e che gli è infi-

9. Fredric Jameson, *Le postmodernisme*, Beaux-arts de Paris, 2007, p. 36 (edizione italiana, *Postmodernismo*, Fazi, Roma, 2007).

10. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Parigi, 1983, pp. 220-221 (edizione italiana, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova, 2009).

nitamente superiore, sono tenuti a sottomettervi la propria volontà» [11]. L'odio di Burke, considerato generalmente liberale conservatore, contro la Rivoluzione francese non ha nulla da invidiare agli attacchi furibondi di controrivoluzionari reazionari come Joseph de Maistre o, più tardi, Donoso Cortés.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) condurrà a partire dal 1774 una propria rivolta contro l'Illuminismo attaccando l'universalismo, il razionalismo e la «ricerca utopica dell'individuo autonomo». Herder, relativista, crede nella comunità e nella gerarchia delle culture; difende «un'altra modernità», direbbe Zeev Sternhell [12], che considera l'individuo come determinato e limitato dalla sue origini etniche, dalla continuità della sua storia e dalla sua lingua.

Nella lotta costante fra la modernità e i suoi detrattori, si è prodotta (diciamo durante il diciannovesimo e ventesimo secolo) una forma di condensazione che avvicina il lungo processo della modernità a uno dei suoi momenti folgoranti: l'Illuminismo.

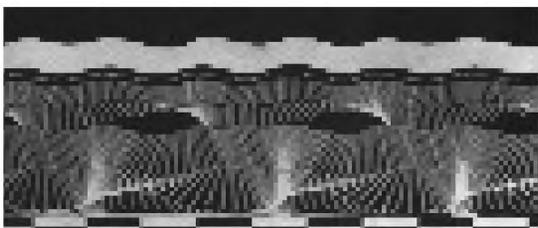
Nel 1784, Immanuel Kant scrive un testo divenuto celebre in cui c'è questa definizione: «L'Illuminismo si definisce come l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità ove rimane per sua propria colpa. Tale minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. È dovuta al nostro errore quando risulta non da un difetto di intelligenza ma dalla mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza essere diretti da un altro. Saper aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Ecco il motto dell'Illuminismo». Si direbbe di sentire nuovamente le parole di Pico. E Kant prosegue: «Per diffondere



questi lumi, non è richiesta altro che la libertà» e il suo uso pubblico [13].

Commentando questo scritto, Michel Foucault vuole vedere l'Aufklärung «quale avvenimento singolare che instaura la modernità europea» e allo stesso tempo quale processo «permanente» [14]. Per altro è logico pensare che il processo che termina con i Lumi francesi non si riduce in questi, né si esaurisce nella loro epistemologia. Si può dire che «ci sono delle buone ragioni per sostenere che la Modernità (...) non ha il suo posto che nel diciannovesimo secolo» [15], ma, senza situarsi in una teleologia storicistica si può anche constatare che le diverse tendenze in conflitto dalle origini più o meno arbitrarie dei Tempi moderni (e gli antecedenti che si possono ritrovare nel quindicesimo secolo) non sono un processo lineare che per vocazione arriva all'Illuminismo, ma che vi è giunto e che questo processo ha continuato malgrado le sue costanti eclissi. Ciò che caratterizza «lo spirito di Modernità» è forse questa uscita dell'uomo dalla stato di tutela, cioè lo spirito critico, la curiosità senza scrupoli, la ricerca della libertà. Un progetto, o anche solo un brogliaccio, di autonomia individuale e sociale. Un progetto politico.

Le idee che hanno gli uomini vivi non sono



11. Edmund Burke, *Une association entre les vivants et les morts et tous ceux qui vont naître*, in Pierre Manent, *Les Libéraux*, Gallimard, Parigi, pp. 394-395.

12. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières*, Fayard, Parigi, 2006 (edizione italiana, *Contro l'Illuminismo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2007).

13. Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières? Œuvres philosophiques*, volume II. Gallimard (La Pléiade), 1985, pp. 209 e 211 (edizione italiana, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma, 2006).

14. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, Parigi, 2008, p. 21 (edizione italiana, *La cura di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, 2009).

15. Vincent Descombes, *Une question de chronologie* in *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Éditions du Cerf, Parigi, 1998, p. 384.

inerti: esse suscitano le passioni, e le passioni incitano all'azione. L'Illuminismo è inseparabile dalla Rivoluzione.

La borghesia illuminata aderì ai valori universali, alla convinzione dell'unità del genere umano; essa aveva fede nella ragione degli individui responsabili dell'uso pubblico della libertà, legata inseparabilmente alla libertà di coscienza e a una decisione presa nel proprio intimo. Essa credette al progresso futuro dello spirito umano.

Ma la Rivoluzione non si fece né si poteva fare senza il popolo. Le idee filosofiche e la ragione al tribunale della soggettività illuminata restarono disarmate per far cadere l'Ancien régime. E il movimento sectionnaire introdusse un'altra concezione della politica. Per la borghesia, tanto girondina che giacobina, una volta proclamata la sovranità teorica del popolo e delegati i suoi poteri, la rivoluzione era fatta. Ma i sanculotti iniziarono a costruire uno spazio sociale plebeo basato sulle assemblee primarie, sul controllo assoluto di tutti i poteri delegati e sull'uguaglianza di fatto, cioè sul livellamento dei ranghi e delle fortune. Germe fragile delle anarchie future, rapidamente schiacciato e subito dimenticato, ma che risorge in ogni insurrezione popolare.

I Tempi moderni, considerati come decoupage cronologico, accettano sia l'Illuminismo sia l'anti-Illuminismo, sia la Rivoluzione sia il Terrore e la Restaurazione. De Maistre e Condorcet rappresentano la tradizione e i Lumi, ed erano dei contemporanei.

Se osserviamo la disputa fra antichi e moderni, o se oggi entriamo in un'altra disputa (o una nuova forma di disputa) fra Modernità e Post-modernità, diviene evidente che queste controversie hanno un aspetto normativo: si tratta di valori, ideali, credenze. Quali sono i migliori?

Da allora ci accorgiamo che l'ordine cronologico non è anodino: i vivi sono sempre più moderni dei morti, noi abbiamo il privilegio del presente per giudicare il passato e, più moderni ancora di tutti, i postmoderni possono dichiarare i tempi passati, «classici», superati. I tempi sono cambiati, tutti lo constatiamo, non si può tornare indietro, è vero, ma il cambiamento costante della società non è un argomento per autoproclamarsi post, cioè considerarsi come posteriori a una cesura del tempo, una nuova epoca, un taglio epistemologico che condanna la modernità a non essere che un reliquato di un'epoca che non è più la nostra.

Un'altra operazione che si connette con la precedente consiste, l'abbiamo detto, ad assimilare Modernità a Illuminismo e a domandarne



un giudizio *en bloc*, pro o contro. Siamo così costretti a trovarci dal lato «contro», perché sono scomparse tutte le sfumature e sono ridotte tutte le evoluzioni dalla definizione di questa eredità dei Lumi: l'Universalismo è l'egemonia dei valori occidentali, non c'è che una Ragione che detta a tutti gli uomini gli stessi precetti, il Soggetto è l'individuo sostanzialistico ed essenzialistico, l'Identità è l'identico o lo stesso («*mêmeté*»), e il Progresso è indefinito o determinista. Obbligati a congedare questi fantasmi, eccoci in un mondo ben povero.

Fortunatamente, questo blocco epistemico non era completamente monolitico, e qualcuno di così moderno come Donatien-Alphonse-François de Sade l'aveva già seriamente incrinato ai tempi delle sue origini. Inoltre, né la storia moderna né lo spirito critico della modernità si erano fermati all'Illuminismo del diciottesimo secolo. «Così i pensatori posteriori alla Rivoluzione francese hanno dovuto decide-



re quali lezioni trarre dall'esperienza storica. I più acuti di loro hanno giudicato che conveniva rimettere in causa non il principio dell'universale, ma il modo troppo limitato e unilaterale con cui era stato compreso dai filosofi», scrive Vincent Descombes [16].

La forma diretta sotto la quale il senso si è spiegato nella coscienza del soggetto cartesiano sarà a sua volta scossa dando luogo a quella seconda crisi della modernità di cui parla Leo Strauss. Nietzsche scrisse: «Di fatto siamo una molteplicità che si è costruita un'unità immaginaria»; «Il "soggetto" non è che una finzione»; «Una volta l'io si nascondeva nel gregge, adesso il gregge si nasconde ancora nel fondo dell'io» [17]. Contribuì a separare il soggetto e la sostanza [18]. Dopo di lui Sigmund Freud (1856-1939) distrusse le pretese egemoniche della coscienza su di un soggetto diviso, spostando la supremazia verso la dinamica inconsciente nella vita psichica.

Ciò non toglie che a fianco di un soggetto grammaticale (il soggetto dei verbi di azione o il soggetto del verbo essere), a fianco di un soggetto posto come funzione variabile del discorso (Foucault), quello che ci resta come concetto fondamentale e necessario per qualunque filosofia politica e per qualunque teoria dell'azione è un soggetto agente causale delle azioni umane. Soggetto che non è necessariamente un individuo.

Nonostante le profonde trasformazioni che ci hanno fatto passare dalla società industriale alla società postindustriale (o al tardocapitalismo, se preferiamo quest'altra definizione) la Modernità aveva conservato l'anelito che gli veniva dall'Illuminismo, e questo anelito era rivoluzionario: bisognava liberare l'uomo dalla sottomissione, dall'ignoranza, dall'intolleranza, bisognava cambiare la società. Si potevano



criticare tutte le epistemologie, si potevano lasciare senza fondamento tutte le fedi, ma un desiderio restava: cambiare le basi di un mondo ingiusto. Non siamo niente, diventiamo tutto!

Non parleremo in questa sede delle insurrezioni, della Comune e dell'Internazionale, delle rivoluzioni che hanno scosso il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Né delle vicissitudini storiche del socialismo e dell'anarchismo. Per contro, segnaleremo due tendenze polito-culturali che mobilitano la società contemporanea. L'una prende slancio dopo la seconda guerra mondiale e l'esperienza totalitaria; appoggiandosi sulla resistenza a queste aberrazioni del secolo scorso, si organizza attorno alla difesa dei diritti dell'uomo (diritti umani). La sua forte influenza è forse dovuta alla sua stessa ambiguità: occupa una parte dello spazio lasciato libero dal declino delle speranze rivoluzionarie e promette di conciliare le rivendicazioni proletarie del movimento sociale con il sostegno e la giustificazione della libertà formali. I diritti dell'uomo «associano un fermento critico e un



16. Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'Ours*, Seuil, Parigi, 2007, p. 40.

17. Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, Gallimard, Parigi, 1995. Livre II, pp. 177, 180, 182 (edizione italiana, *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano, 2006).

18. Notiamo a questo proposito che Ludwig Wittgenstein sosteneva, nei suoi corsi di Cambridge del 1933-1934, che «una delle principali cause di confusione filosofica» è di «tentare di trovare la sostanza dietro il sostantivo». *Le cahier bleu*, Gallimard, Parigi, 1965, p. 25 (edizione italiana, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983).

principio di protezione» [19]. Si inseriscono nell'eredità della democrazia liberale, sono coerenti con la spinta del neoliberalismo ed essendo diritti individuali contribuiscono fortemente all'individualizzazione e alla privatizzazione della vita.

Anche l'altra tendenza si afferma negli anni Cinquanta e acquisisce una forza politica man mano che cambia il suo punto di applicazione. Lo strutturalismo ha fatto i suoi primi passi in ambiti ristretti e scientifici, poi, generalizzandosi su tutta una cultura universitaria e stando a fianco del marxismo, contribuì anche al decentramento del soggetto e alla sua caduta, prima di lasciare spazio al poststrutturalismo.

La pubblicazione postuma del *Cours de linguistique générale* [1916] di Ferdinand de Saussure inaugura la corrente sul terreno della linguistica e troverà un importante ascolto in antropologia, e più ampiamente nelle scienze umane, con *Les structures élémentaires de la parenté* di Claude Lévi-Strauss, apparso nel 1947 ma che troverà il suo apogeo dopo venti anni con quattro ristampe della seconda edizione fra il 1967 e il 1973. Durante lo stesso periodo nacque il marxismo strutturalista con gli scritti di Louis Althusser (*Pour Marx*, 1965, et *Lire Le Capital*, 1965) e lo strutturalismo in psicoanalisi con gli *Écrits* (1966) di Jacques Lacan e i suoi seminari dal 1953 agli anni Settanta. Per arrivare infine alla filosofia con un'aria già post e ispirandosi alla posizione critica di Nietzsche, uno degli antenati comuni a Gilles Deleuze e Foucault.

Jean-François Lyotard pubblica *La condition postmoderne* nel 1979 e conduce la carica contro i grandi racconti di legittimazione e fondamentalmente contro i metaracconti dell'emancipazione del soggetto razionale. In questa descrizione parziale non bisogna dimenticare Jacques Derrida, teorico della decostruzione, molto conosciuto negli Stati Uniti.

La denominazione «poststrutturalista» o «post-moderno» è stata o mal accettata o direttamen-



Progenitore. Maximilien Robespierre, figura centrale della Rivoluzione francese, è da diversi storici considerato l'antenato politico della dittatura che nel Novecento si esprime nelle figure di Lenin e Stalin

te rifiutata dagli ultimi autori citati usciti per la maggior parte da una sinistra più o meno radicale, ma la denominazione postmoderno si generalizza dopo l'accoglienza offerta dagli intellettuali americani a questi pensatori francesi, anche in funzione di una certa

unificazione di queste diverse teorizzazioni, sotto il termine di «French theory». È allora che comparirà, nell'ultimo decennio del ventesimo secolo, una corrente di pensiero (o piuttosto un punto di vista che non è ancora corrente) che, riconoscendosi in questa visione del postmoderno, o «French theory», inventerà il postanarchismo.

Esistevano naturalmente in Europa degli intellettuali che provavano a collegare l'anarchismo e le teorie di Deleuze o di Foucault ma, seguendo le leggi del mercato ideologico, è nel mondo angloamericano che i libri di Todd May (*La philosophie politique de l'anarchisme poststructuraliste*, 1994), di Saul Newman (*De Bakounine à Lacan*, 2001), di Lewis Call (*L'anarchisme postmoderne*, 2002 [20]) e di Richard Day (*Gramsci est mort*, 2005), daranno diritto di cittadinanza ai postanarchici.

Le due tendenze citate, «liberale» e «postmoderna», vanno, a mio avviso, nella direzione delle esigenze del neoliberalismo dominante nelle società sviluppate, e determinano non solo delle modifiche importanti nel corpus teorico dell'anarchismo, ma anche delle pratiche che isolano, privatizzano e racchiudono le lotte sociali nel cerchio della ripetizione del gesto di

19. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Parigi, 2002, p. V (edizione italiana, *La democrazia contro se stessa*, Città aperta, Troina, 2005).

20. Per citare alcuni nomi che conosciamo: Salvo Vaccaro in Italia, Daniel Colson in Francia, Tomás Ibañez in Spagna. Per gli angloamericani, vedere le analisi di Vivien Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, L'Harmattan, Parigi, 2007.

rivolta senza sistemazione della struttura olistica del sociale istituito. In più, soggettivizzando la contestazione, fanno dell'anarchismo una filosofia a uso dei privilegiati.

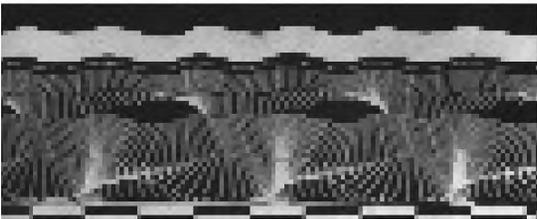
Le critiche al corpus teorico dell'anarchismo (corpus chiamato oggi «sociale», «rivoluzionario», «classico» o «storico»), sia che vengano dalla componente liberale [21] sia da quella postmoderna, ci portano a interrogarci su quello che fa la specificità o l'identità dell'anarchismo.

C'è un'identità anarchica?

Che significato diamo alle parole «anarchia» e «anarchismo»? Evidentemente non è lo stesso significato che dava Ange Marie Eymar nel 1789 all'anarchia quando prospettava con angoscia le conseguenze della dissoluzione degli Stati generali, che credeva avrebbe scatenato «tutti gli orrori della guerra civile, il regno spaventoso del dispotismo o quello dell'anarchia» [22].

Ma qual è il significato oggi di anarchia e anarchismo? La parola anarchia ha conservato nel linguaggio comune il suo antico contenuto semantico di disordine o di caos, e ha acquisito il significato nuovo di una società organizzata senza «potere politico» o dominazione istituita e legittimata. L'anarchismo è la teorizzazione di questo tipo di società e dei mezzi per avvicinarla, teoria e pratica intimamente legate al movimento sociale che sostiene il progetto e l'azione socio-politica.

Si può affermare, e credo ci sia un certo accordo sulla questione, che il movimento anarchico da un punto di vista storico è nato in seno all'ala antiautoritaria della Prima Internazionale, e più precisamente con la dichiarazione del Congresso di Saint-Imier del 1872 [23]. Michail Bakunin scrisse in un libro di quel periodo:



«Noi pensiamo che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso verso l'alto, per mezzo di associazioni autonome e interamente libere, (...) creerà lui stesso la propria vita». Bakunin aveva affermato nel paragrafo precedente che: «Qualunque potere dello Stato, qualsiasi governo, messo per sua natura e sua posizione al di fuori e al di sopra del popolo, deve necessariamente sforzarsi di sottomettere quest'ultimo a delle regole e a degli obiettivi che gli sono estranei», quindi «noi ci dichiariamo nemici di qualunque potere dello Stato, di qualsiasi governo, nemici del sistema statale in generale».

E conclude: «Questi sono i convincimenti dei rivoluzionari-socialisti, ed è per questo che ci chiamano anarchici. Noi non protestiamo contro questo epiteto, perché siamo, in effetti, nemici di qualunque autorità, poiché noi sappiamo che questa esercita il medesimo effetto perverso tanto su chi ne è investito quanto su chi le si deve sottomettere. Sotto la sua deleteria azione, gli uni divengono dei despoti ambiziosi e avidi, degli sfruttatori della società con un fine di profitto personale o di casta; gli altri, degli

21. Per le risposte al revisionismo liberale vedere: Eduardo Colombo, *La volonté du peuple. Démocratie et anarchie*, Cnt/Les éditions Libertaires, Parigi, 2007.

22. Citato da Marcel Deleplace, *L'Anarchie de Mably à Proudhon* (1750-1850). ENS éditions, Parigi, 2000, p. 151.

23. Parlando della nascita di un movimento sociale, 1872 è una data simbolica e non storica. Ma, come il 14 luglio simbolizza la nascita della Grande Rivoluzione, senza dargli un'origine storica perché, di fatto, comincia più di un anno prima con la rivolta dei contadini e, per quanto riguarda le idee, inizia per lo meno un secolo prima, allo stesso modo si può simbolizzare l'origine dell'anarchismo con il Congresso di Saint-Imier.



schiaivi» [24].

Per gli esseri umani che siamo, il tempo passa sempre nella stessa direzione, ed eccoci a centotrentasei anni dalle origini. L'anarchismo ha vissuto un'esperienza molto diffusa e forte in Europa, in Asia, nelle tre Americhe, mobilitando grandi masse di sfruttati, di oppressi, di perseguitati, sempre in preda a una brutale repressione. Tutte queste lotte costituiscono un passato ben preciso (anche se il passato è aperto a mutevoli interpretazioni) che l'anarchismo porta in se stesso «e che gli conferisce dei forti segni identitari che è difficile non ereditare, quando si fa appello a questa tradizione» [25]. Possiamo separare analiticamente, per necessità di comprensione, il corpus teorico dell'anarchismo e le pratiche storiche, anche se si embricano per comporre assieme un «immaginario anarchico la cui ricchezza si nutre indistintamente alle sorgenti della storia e a quelle delle idee» [26].

Ma le idee e i movimenti sociali non evolvono necessariamente nello stesso modo; le idee

possono condurre una vita latente (lo fanno frequentemente) per rinascere o attualizzarsi in condizioni diverse da quelle che le hanno viste nascere.

Noi possiamo anche pensare, con Pierre-Joseph Proudhon, che le idee nascono dall'azione e devono tornare all'azione [27]; tuttavia nulla impedisce di considerarle in loro stesse, come corpus teorico, ideologico o dottrinario. Sono quindi d'accordo con la seguente affermazione: «...essendo l'anarchismo una dottrina sociale, (il suo) corpus ideologico è inevitabilmente cambiato man mano che nuovi dibattiti e nuovi testi vi si sono incorporati e, (...) porta i segni del suo tempo. Detto questo non sono le differenze fra il corpus del 1872 e quello del 1907 o del 1936 che ci interessano, ma la valutazione del corpus del 2008 alla luce delle circostanze epistemiche e sociali che sono oggi le nostre» [28]. Mi si permetta una sfumatura, il confronto fra il presente e il passato insegna molto, soprattutto sull'oggi.

Nondimeno, guardando similitudini e differenze, ci si può a rigore chiedere cos'è che fa l'anarchismo del 2008 anarchico, come era anarchico l'anarchismo del 1872? In altre parole, qual è l'identità dell'anarchismo, la sua specificità, nella misura in cui è nelle idee e nella significazione che questa entità, l'anarchismo, prende la propria identità?

Il mondo sociale e politico del diciannovesimo secolo porta l'impronta della Rivoluzione francese, è segnato dalla rivoluzione industriale e la nascita del proletariato, ha vissuto le insurrezioni popolari, la rivoluzione del 1848 e soprattutto la Comune di Parigi. Indubbiamente le manifestazioni, le rappresentazioni, i tratti dell'immaginario collettivo dai primi momenti dell'anarchismo sono stati determinati da questo contesto, ma le idee che concorreranno alla formazione del suo corpus teorico vengono da molto più lontano. Non condivido l'opinione degli storici (come Max Nettlau, per esempio)



24. Michel Bakounine, *Étatisme et Anarchie, Œuvres complètes*, Champ libre, Paris, 1976, volume IV, p. 312 (scritto nel 1873, *Étatisme et Anarchie* è l'ultimo testo di Bakunin pubblicato prima della sua morte avvenuta nel 1876) (edizione italiana, Michail Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 2007).

25. Vedere in *Réfractations* n. 20/2008 l'articolo di Tomás Ibañez, *Points de vue sur l'anarchisme*.

26. *Ibid.*

27. Pierre-Joseph Proudhon: «L'idea, con le sue categorie, sorge dall'azione e deve ritornare all'azione, pena la decadenza dell'attore». *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier Frères, Parigi, 1858, Tomo II, p. 215 (edizione italiana, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino, 1968).

28. Tomás Ibañez, *cit.*

che ricercano nei filosofi antichi come Antifonte o Zenone lo stoico, o anche nella leggenda del titano Prometeo, l'origine delle idee libertarie (anche se tutto questo passato ha un'influenza sulla costruzione socio-storica dei valori della libertà). L'idea anarchica è molto più precisa. Essa trova le proprie radici, naturalmente, nella democrazia diretta ateniese, ma anche nei movimenti eretici quali i Frères du Libre Esprit (quattordicesimo secolo), questi «lontani antenati di Bakunin e di Nietzsche» [29], o i Taboriti della Boemia del quindicesimo secolo, ai quali si deve aggiungere il radicalismo inglese del diciassettesimo secolo, il diritto di resistenza, le teorie del contratto che mettono nelle mani dell'uomo l'istituzione della politica, l'ateismo e i libertini e, soprattutto, l'esperienza dei «sectionnaire» della Grande Rivoluzione, gli «engagé» e la critica della rappresentanza politica.

L'esigenza di libertà è primaria per l'anarchia, come afferma Tomás Ibañez, ma l'uguaglianza acquisisce lo stesso rango in una sinergia di valori, a partire dall'epoca della Rivoluzione e dell'Illuminismo quando si capisce che è la condizione necessaria della libertà politica. Quindi, è importante sottolinearlo, con l'affermazione della libertà individuale (legata alla critica della rappresentanza) l'anarchismo sarà la sola dottrina politica (democratica, naturalmente) a negare il primato della legge di maggioranza nell'organizzazione della polis. Il nuovo paradigma introdotto dall'anarchismo nella filosofia politica, rifiutando il precetto tradizionale della necessità di una legittima coercizione nelle mani di un potere delegato dagli dei o dagli uomini, apre uno straordinario spazio pubblico e personale di libertà: pubblico, perché la libertà di ciascuno si allarga con la libertà di tutti, e personale perché la persona, essendo un individuo sociale, accresce l'autonomia dei pensieri e delle decisioni

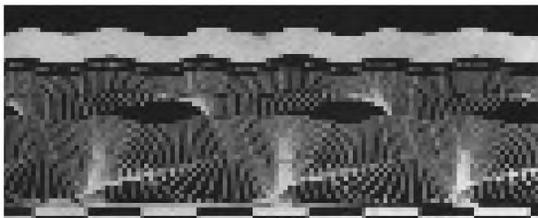


presi nel proprio intimo grazie alla libertà degli altri.

In questo processo non possiamo dimenticare la critica fatta da tutti gli autori anarchici all'opzione liberale, che pone l'individuo libero all'origine del contratto sociale, opzione che esige l'alienazione di una parte della propria libertà. Per l'anarchismo la libertà, sia individuale sia collettiva (i due approcci sono in una prospettiva reciproca, come abbiamo ora detto), si costruisce nella lotta sociale in un flusso senza fine. «Se durante il combattimento qualcuno si ferma proclamando di averla raggiunta, proverà precisamente di averla persa» (Henrik Ibsen).

Se ci situiamo nel moto della storia, possiamo affermare che «pensare la teoria o il progetto di una società anarchica è una possibilità che appare in un momento particolare della storia dell'Occidente e che non nasce, fatta e finita per caso, dalla testa di un ribelle geniale, ma è il prodotto delle condizioni reali di sfruttamento e di dominazione di classe, della forma statale del potere politico e delle lotte sociali connesse. Ma, una volta concepita, essa non si limita alle condizioni che ne hanno determinato la nascita. La sua forza di espansione si propaga come un valore a disposizione dell'intera umanità» [30].

Inoltre le idee in generale non formano un *unicum* o un sistema con un'origine identificabile,



29. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Parigi, 1983, p. 157 (edizione italiana, *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di comunità, Milano 1965).

30. Eduardo Colombo, *Anarchie et anarchisme*, in *Réfractions*, n. 7/2001.



esse esistono allo stato embrionario o a spizzichi, qua e là, e si sollecitano, si uniscono, si riorganizzano e prendono a cose fatte un nuovo senso, quando una situazione sociale nuova le fa vivere. Per essere più precisi, si potrebbe proporre una denominazione limitata d'anarchia applicata a questo corpus teorico, nocciolo identitario, che non è un'essenza [31] ma una definizione. E questa definizione fa riferimento non a tutte le teorizzazioni o speculazioni congetturali d'orientamento politico o filosofico, ma a queste «idee forza» che sono al livello dell'utopia, intesa come linea dell'orizzonte. Senza misconoscere che queste idee, in

quanto forme vive, sono pensate *hic et nunc*, di modo che si modificano ancora e sempre con il divenire della storia, e che sono pensate indefettibilmente nel linguaggio della propria epoca. Ma l'utopia non è destinata a realizzarsi: essa è fundamentalmente negazione di ciò che è. Possiamo avere un «ideale di società», ma una «società ideale» è un'impossibilità, una chimera. L'anarchismo o il movimento anarchico resterà come la forma di compromesso situazionale fra queste «idee forza» e la realtà data (simbolico-immaginaria) di un periodo particolare della storia.

A partire dal momento in cui l'anarchia positiva accede alla notorietà con la pubblicazione nel 1840 di *Qu'est-ce que la propriété* di Proudhon, vengono poste alcune pietre delle sue fondamenta: la proprietà è uno dei principi del nostro governo e delle nostre istituzioni, e «la proprietà è il furto! Ecco la campana del '93 che suona a stormo! Ecco lo scompiglio delle rivoluzioni!».

Una volta costituitasi come movimento, l'identità dell'anarchismo si afferma con gli strumenti concettuali elaborati in seno all'Internazionale e si definisce così un nocciolo coerente di idee e di proposte a partire dal quale ogni anarchico si riconosce come tale: la libertà fondata sull'uguaglianza, il rifiuto dell'obbedienza e del comando, l'abolizione dello stato e della proprietà privata, l'antiparlamentarismo, l'azione diretta, la non collaborazione di classe. E, poiché la «questione sociale» è al centro di tutti i sistemi gerarchici, il cambiamento rivoluzionario della società diviene la finalità esplicita e politica dell'anarchismo.

Le diverse trasformazioni ed evoluzioni sociopolitiche e tecnologiche che si sono prodotte dopo la guerra e all'uscita dal totalitarismo hanno consentito il sorgere, nell'ultimo terzo del secolo scorso, di una nuova episteme [32] favorevole all'influenza culturale del neoliberalismo nel capitalismo tardivo, episteme che ha contribuito a insediare e di cui profitano le tendenze dette postmoderne in filosofia. Su questo humus rinascono gli attacchi controrri-



31. Non è questo il luogo per discutere l'incredibile complessità del vocabolario dell'essere: essenza, sostanza, esistenza. Noi restiamo nella definizione di un oggetto di conoscenza senza discuterne lo stato ontico. Vedere: *Vocabulaire européen des philosophes. Sous la direction de Barbara Cassin*, Le Seuil, /Le Robert, Parigi, 2004.

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

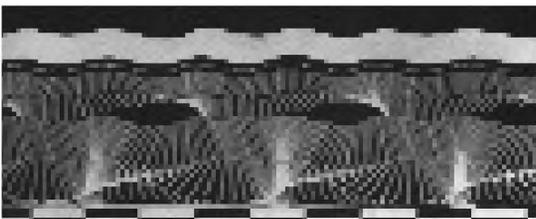
voluzionari degli antilluministi.

L'anarchismo, l'abbiamo già ripetuto, non è tributario di alcun sistema filosofico particolare, di alcuna metafisica od ontologia. Errico Malatesta pensava che l'anarchia «è un'aspirazione umana, non fondata su alcun vero o supposto bisogno naturale, e che potrà realizzarsi o non realizzarsi a seconda della volontà umana» [33]. Per cambiare il mondo sono necessari il desiderio umano e la volontà politica. Non c'è alcun legame necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza» [34].

Ciononostante, l'importanza relativa che acquistano certe rappresentazioni del soggetto, del potere, delle relazioni umane, dei valori, producono degli effetti sui comportamenti sociali. La visione postmoderna (o piuttosto, la visione che induce la «French theory»), ha la tendenza a colonizzare l'immaginario collettivo basandosi sulle condizioni di privatizzazione degli individui, di apatia o di isolamento politico e di diluizione crescente del legame sociale nella società postindustriale. Deleuze ha ragione nel dire che gli enunciati di un discorso «non diventano leggibili o pronunciabili se non in rapporto alle condizioni che li rendono tali».

I postmoderni e il potere

La questione centrale della critica postmoderna si riassume nella denuncia dell'Illuminismo, considerato come ideologia legittimante la Modernità. In questa impresa si toglie alla modernità tutto il suo potenziale di libero esame, di critica, d'insoddisfazione, di denuncia, e si mettono dalla parte «post» tutti i progressi della modernità critica e rivoluzionaria del diciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo. Per coloro che si considerano anarchici, l'opera-



zione inizia per la necessità di mostrare quanto sia stata «erronea la tesi anarchica della possibilità di eliminare radicalmente il potere». Nelle pagine di *Réfractions* (n. 20/2008), sia Ibañez sia Daniel Colson fanno l'elogio della teoria del potere di Foucault.

La deliquescenza teorica (con le sue conseguenze pratiche) di un certo anarchismo detto postmoderno si fa inevitabile quando arriva ad «appropriarsi, integrare e assimilare nel suo proprio corpus gli strumenti costruiti da Foucault...» [35]. La teoria del potere di Foucault, definendo il potere come risultato di un rapporto di forze in lotta, «d'uno scontro bellicoso di forze», e considerandolo come «onnipresente perché si produce a ogni istante e viene da ogni luogo», confonde nella parola «potere» il suo doppio valore semantico: il potere come capacità di fare (*potentia*) e il potere come dominazione (*potestas*) e questo è inaccettabile a livello socio-politico. Mescola in un concetto che ingloba le «differenti capacità dei soggetti sociali in una determinata situazione», il potere situazionale o influenza reciproca (anche se possono includere una valenza gerarchica) e le forme istituzionali del potere politico.

Per Foucault, «il» potere, per quello che ha di permanente, di stabile, di fissato, non è che l'effetto d'insieme di tutti questi rapporti di potere, in modo tale che si potrebbe dire che potere «è il nome che si dà a una situazione strategica com-

33. Commento all'articolo *Scienza e Anarchia*, in *Pensiero e Volontà*, 1 luglio 1925. *Scritti*, Edizioni il Risveglio, Ginevra, 1936, volume III, p. 176.

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

35. Tomás Ibañez, *cit.*

pressa in una società data» [36]. Così il potere politico non è più l'esercizio del potere da parte di un'élite, di un gruppo dominante o classe, ma una forma antropologica del sociale, anonima, generalizzata e anche biologica (vedere *Microfisica del potere*). Di fronte a un potere anonimo e generalizzato senza un attore responsabile, in seno a una società conformata da relazioni di potere che fanno di chiunque un soggetto sottomesso, sia di colui che comanda sia di colui che obbedisce, la ribellione diventa inutile. Si può dire con Cyrano che «è molto più bello quando è inutile». Ma l'anarchismo ha la volontà di cambiare la società gerarchica, di eliminare la proprietà privata dei mezzi di produzione e di abolire lo stato.

È un errore credere che il pensiero anarchico abbia un'idea semplicistica del potere [37] quando postula «l'abolizione dello stato» o la ricerca di una «società senza comandi politici». Foucault scrive: «... le relazioni di potere hanno radici lontane nel nesso sociale; ed esse non ricostituiscono al di sopra della "società" una struttura supplementare e di cui si potrebbe forse sognare la radicale cancellazione. Vivere in società è, in ogni caso, vivere in modo che sia possibile agire sull'azione degli uni sugli altri. Una società "senza relazioni di potere" non può essere che un'astrazione» [38].

Chi è quell'anarchico così limitato da aver potuto pensare una società senza l'azione reciproca degli uni sugli altri? E immaginare che queste influenze reciproche non sarebbero che un misto di mutua assistenza e coercizione, di amore e odio, d'*auctoritas* (far crescere) e di dominazione? L'anarchismo cerca di costruire una società senza un luogo di potere politico (dominazione) istituzionalizzato, cioè abolire ogni *arkhê politikê* che sarebbe la capacità di una minoranza d'imporre alla società nel suo insieme la politica di sua scelta.

Bakunin scrive in *Dio e lo Stato*: «Quanto all'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri, è ancora una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la rivolta sarebbe tanto inutile quanto impossibile. Questa influenza è la base stessa, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana». E Gustav Landauer ci dice: «Lo Stato è una condizione, un



certo rapporto fra gli esseri umani, una forma di comportamento fra gli uomini...» [39].

L'importanza che danno i «neoanarchici» alla teoria del potere di Foucault penso dipenda in gran parte dal decentramento del soggetto. Il soggetto assoggettato è attraversato dai rapporti delle forze in lotta che lo costruiscono e lo determinano. Così il soggetto cartesiano è tolto dal suo piedistallo. A partire da qui, la tendenza sarà di raggiungere la critica, già iniziata in seno alla modernità, di ogni entità considerata come trascendente, assoluta, essenzialistica, fissistica, di cui l'ideologia dell'Illuminismo sarebbe responsabile. «Ma non sono altro che castelli di carte che noi distruggiamo, e liberiamo i fondamenti del linguaggio sui quali si erigono» [40], scrive Ludwig Wittgenstein nella prima metà del ventesimo secolo. Questa critica senza scrupoli è buona cosa in sé, a condizione di fare attenzione a non gettare la semente buona con la cattiva.

L'identità, i valori e la nuova soggettività

Ancora qualche parola per porre i termini di un'antica diatriba che i limiti abituali della nostra rivista mi impediscono di sviluppare qui e



36. *La volonté de savoir*, p. 123. (Cfr. il mio testo in *Réfractations* n. 17/2006: *Les formes politiques du pouvoir*).

37. Tomás Ibañez, *cit.*

38. Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, Gallimard, Parigi, 1969, p. 1058.

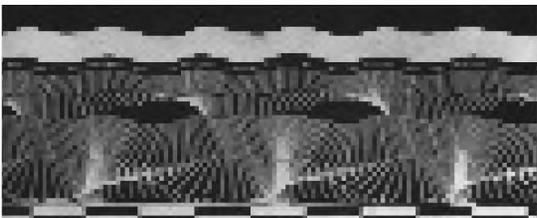
39. Gustav Landauer, *Der Sozialist*, giugno 1910.

40. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, seguito da *Investigations philosophiques*, Gallimard, Parigi, 1961, p. 166 (edizioni italiane, *Trattato logico filosofico e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1964).

che verranno trattati in un prossimo articolo (poi pubblicato in *Réfractions* n. 22/2009, Eduardo Colombo, *La révolution, un concept soluble dans la postmodernité*). Noi pensiamo che non esista una determinazione naturale dei valori, né una trascendenza. Nell'astratto, l'indeterminatezza o la relatività dei valori è radicale. Ma il processo sociostorico di istituzionalizzazione simbolico-immaginaria delle società esistenti ha costruito, nella lotta, dei valori quali la libertà e l'uguaglianza, che devono essere postulati necessariamente come universali. Postulare non vuol dire che essi esistono universalmente e necessariamente, ma precisamente che sono dei valori per orientare la nostra azione. Non posso dire: «La libertà va bene per me, ma tu, se vuoi vivere nell'oppressione, è affar tuo». Qualunque localismo o particolarismo assoluto è irrazionale. Se si fa riferimento all'identità, perché bisogna essere sospettati di reclusione identitaria? Perché persistere nel criticare l'idea di un'identità individuale fissa e omogenea, una identità invariante, un essenzialismo identitario, come se l'identità non permettesse altre varianti?

Il termine identità è polisemico e corrisponde alla identità «*idem*» («*mêmeté*») come l'identità («*ipséité*») [41]. L'identità «*ipsé*» rinvia al «se stesso» di tutto quello che cambia, si evolve, si modifica, come tutto ciò che è vivente, come l'anarchia.

Se vogliamo parlare nel mondo di oggi di una nuova soggettività antagonista, di un nuovo *ethos* sovversivo, bisogna credere che se un tale spirito esiste non può rifugiarsi nella soggettività degli individui privatizzati, isolati, comunicanti virtualmente, scettici, senza passioni e senza carne. Il vecchio anarchismo di Bakunin cercava nel popolo sfruttato e asservito la forza della rivolta e della lotta, necessariamente collettive. La soggettività degli individui è un rifugio d'anacoreti o di dandy: o al di fuori del mondo, o negli interstizi della società permissiva.



In forma di conclusione

È comprensibile che per il carattere effimero delle costruzioni umane e dell'inevitabile fine di tutte le cose, si concepisca la necessaria metamorfosi dell'anarchismo in una forma più profonda, più sottile, più adeguata all'anarchia futura, come il bruco che diventa farfalla. Ciò che non si deve accettare è la *pseudomorfofi* [42] dell'anarchismo, a immagine di quella di una setta di miseri divenuti potente papato o quella di un socialismo rivoluzionario divenuto socialdemocrazia, lacchè della borghesia regnante.

Fortunatamente l'anarchismo resiste alla postmodernità.

Effettivamente se seguissimo le proposizioni postmoderne, su cosa potremmo oggi contare per avanzare verso l'emancipazione sociale? Se noi accettiamo la visione poststrutturalista della società del 2008, con chi fare una rivoluzione?

In opposizione all'uomo moderno che si ribella contro la tirannia, contro Dio, contro la sacra fede dei suoi padri, noi abbiamo l'uomo postmoderno: un soggetto sottomesso, dipendente da una «macchina di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompensa» (Foucault), «istruito nella sottomissione», «costituito nella subordinazione», abitato da «una primaria passione per la dipendenza» (Judith Butler), senza un progetto rivoluzionario perché sarebbe totalitario, senza identità perché non esiste, con i suoi valori per sé, isolato in un mondo virtuale, che cerca di approfondire la sua soggettività radicale (ma impotente), circondato da un mondo reale in cui regnano il profitto, la forza politica, gli eserciti, lo sfruttamento via via più sfrenato. Noi comprendiamo quindi perché i nostri contemporanei postmoderni hanno abbandonato le illusioni rivoluzionarie, questa fede nella possibilità umana di cambiare il mondo. Illusoria forse, ma se diventa passione collettiva, sarà una formidabile forza che nessun governo potrà arginare.

traduzione di **Giovanni Cella**

41. Lasciamo le questioni filosofiche sull'identità *idem* o *mêmeté* a chi vuole occuparsi dei problemi che pone la nave di Teseo. Ma se non si ha il concetto di identità *ipsé* non si può leggere *Dr Jekyll e Mr Hyde*.

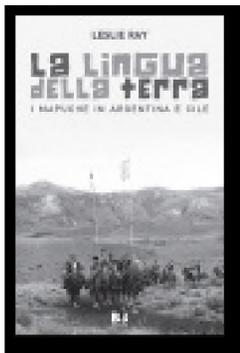
42. Pseudomorfofi: sistemazione di un nuovo contenuto all'interno di una forma già esistente, che dà così l'illusione che la sua forma primitiva si perpetui quando ha invece radicalmente cambiato natura.



novità 2009-2010

LIBRI SENZA FRONTIERE

WWW.B3-EDIZIONI.IT CI TROVI IN LIBRERIA E SUL WEB. CONSULTA IL CATALOGO COMPLETO SUL SITO.



Leslie Ray

LA LINGUA DELLA TERRA

I Mapuche in Argentina e Cile

«a margine», pp. 232, 20,00 euro

La lunga storia della lotta di resistenza dei Mapuche, indigeni sudamericani oggetto di una politica segregazionista e repressiva da parte dei governi cileni e argentini. Il Popolo della Terra (traduzione letterale di Mapuche) è stato deportato in riserve, ridotto alla fame e alla marginalità sociale dalle logiche statali e dall'avidità dei proprietari terrieri e delle multinazionali (emblematico il conflitto con il gruppo Benetton).



Abbate, Bertante, Cacucci, Cardinali, Colagrande, Evangelisti, Maggiani, Nori, Philopat, Tassinari, Vighi

LA RIVOLUZIONE È UNA SUORA CHE SI SPOGLIA

Storie di scrittori e anarchie

«a margine», pp. 120, 12,00 euro

Undici racconti firmati da undici scrittori che hanno manifestato, attraverso le proprie opere, sensibilità, affinità o semplice simpatia nei confronti dell'idea libertaria. Un filo rosso e nero – a volte intimo, dissonante, sottotraccia – che si attorciglia nelle pieghe di tante esistenze pienamente vissute, dipanandosi grazie al contributo di alcune delle migliori penne della narrativa italiana contemporanea.



Carlo Cafiero

COMPENDIO DEL CAPITALE

«reprint», pp. 160, 12,00 euro

La prima edizione del *Compendio del Capitale* di Marx curata da Cafiero esce a Milano nel 1879. Da allora si sono succedute ben 18 edizioni. Una fortuna che premia un testo sintetico e chiaro nell'esposizione, il primo del suo genere in Italia, che lo stesso Marx elogia con parole di apprezzamento. Curioso destino questo del *Capitale*, che ha la sua prima diffusione proprio grazie agli anarchici, avversari della politica marxista.



CONTRO LA CHIESA

I moti pro Ferrer del 1909 in Italia

A cura di M. Antonioli, con la collaborazione di J. Torre Santos e A. Dilemni

«quaderni RSA», pp. 304, 20,00 euro

Francisco Ferrer y Guardia, anarchico promotore del movimento delle scuole laiche in Spagna, venne fucilato a Barcellona nell'ottobre 1909. In tutta Europa si svilupparono mobilitazioni per la sua liberazione e contro l'esecuzione. In Italia le proteste assunsero un forte contenuto anticlericale e forme pre-insurrezionali. Ferrer divenne in breve un nuovo Giordano Bruno, un simbolo e un mito nella lotta contro l'"oscurantismo" della Chiesa cattolica.



IL SEME SOTTO LA NEVE

di Francesco Codello

Un anarchico pragmatico, questa era la definizione ricorrente di Colin Ward morto l'11 febbraio. Inglese, nato nel 1924, architetto, insegnante, giornalista e scrittore ha pubblicato oltre trenta libri di argomento politico, urbanistico e pedagogico. Ward è una figura di primo piano dell'anarchismo. I suoi libri pubblicati in italiano: Anarchia come organizzazione (1996), Dopo l'automobile (1992), Acqua e comunità (2003), L'anarchia. Un approccio essenziale (2008), Conversazioni con Colin Ward (a cura di David Goodway, 2003) tutti pubblicati da Elèuthera. E La città dei ricchi e la città dei poveri (1998), Il bambino e la città (2000). Mentre il Bollettino dell'Archivio G. Pinelli (supplemento al n. 30) ha pubblicato L'anarchismo pragmatico di Colin Ward. Qui ne tratteggia la figura e il pensiero Francesco Codello, dirigente scolastico a Treviso, autore di Educazione e anarchismo (1995), La buona educazione (2005), Vaso, creta o fiore? (2005), Né obbedire né comandare (2009) e Gli anarchismi (2009)

«**C**ome si reagirebbe alla scoperta che la società in cui si vorrebbe realmente vivere c'è già (...), se non si tiene conto, ovviamente, di qualche piccolo guaio come sfruttamento, guerra, dittatura e gente che muore di fame? Questo libro vuol proprio dimostrare che una società anarchica, una società che si organizza senza autorità, esiste da sempre, come un seme sotto la neve, sepolta sotto il peso dello stato e della burocrazia, del capitalismo e dei suoi sprechi, del privilegio e delle ingiustizie, del nazionalismo e delle sue lealtà suicide, delle religioni e delle loro superstizioni e separazioni» [1].

In questa citazione è compendiate tutta la ricerca a cui Colin Ward [2] ha dedicato la vita di attento indagatore della società con l'intento di

dimostrare che l'anarchia non è una visione, basata su congetture, di una società futura, quanto piuttosto un modo del tutto umano di organizzarsi, ben radicato da sempre nella concreta esperienza della vita quotidiana, che funziona a fianco delle tendenze spiccatamente autoritarie della nostra società e nonostante quelle.

La domanda che fin dal 1961 Ward si pone è se, come anarchici, si è sufficientemente rispettabili (*Anarchism and Respectability*, 1961), vale a dire se la qualità delle idee e proposte libertarie sono meritevoli di rispetto, in quanto suggeriscono concrete soluzioni libertarie ai problemi del vivere sociale, da preferirsi a quelle autoritarie.

Uno degli aspetti più interessanti e nuovi (nel panorama anarchico) è costituito dal fatto che tra gli oltre venti libri da lui scritti (senza contare l'enorme numero di articoli pubblicati in una varietà di periodici non solo libertari), solo due sono esplicitamente riferiti all'anarchia, mentre tutte le sue ricerche sono indirizzate a un'ampia gamma di problematiche sociali (educazione, urbanistica, politica, architettura, costumi e comportamenti sociali, economia...) utilizzando sempre fonti e studi, oltre che espe-

1. Colin Ward, *Anarchy in Action*, (1973) ora *Anarchia come organizzazione*, Elèuthera, Milano, varie edizioni, qui 2006.

2. Per una biografia intellettuale di Colin Ward vedi: David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward. Lo sguardo anarchico*, Elèuthera, Milano, 2003; Stuart White, *Un anarchismo rispettabile?*, Bollettino Archivio Pinelli, n. 30, Milano, 2007; Francesco Codello, *La lezione di Colin Ward*, in *A rivista anarchica*, Milano, n. 2/2010; Id., *Il seme sotto la neve. Intervista a Colin Ward*, in *Libertaria*, Milano, n. 3/2001. David Goodway, *Anarchist Seeds Beneath the Snow*, Liverpool University Press, Liverpool, 2007, pp. 309-325.

rienze, di provenienza e orientamento culturali vari.

Ward scriveva infatti già nel 1958:

A mio modo di vedere la caratteristica più saliente del «libro che non c'è» sul movimento anarchico del ventesimo secolo non dovrebbe tanto essere il superamento delle concezioni proprie ai pensatori classici dell'anarchismo, Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, ma la rielaborazione che ne è stata fatta, la loro estensione ad ambiti più vasti. Si è trattato di un processo selettivo che ha respinto il perfezionismo, la fantasticheria utopistica, il romanticismo cospirativo, l'ottimismo rivoluzionario, prendendo dai classici dell'anarchismo le idee più valide, non quelle più discutibili... E vi ha infine inglobato l'apporto concreto offerto dalle scienze sociali del nostro secolo, in particolare dalla psicologia e dall'antropologia, oltre che dall'evoluzione tecnica [3].

Le influenze culturali anarchiche e libertarie

Per sua stessa ammissione Colin Ward dichiara che questo quesito e questa idea dell'anarchia non è nuova nel panorama dei pensatori e nella storia dei movimenti libertari, ma è stata sicuramente poco ripresa e non sviluppata, al di fuori di qualche intuizione peraltro minoritaria. Si può quindi sostenere che essa rappresenta un'idea sostanzialmente originale e diviene una sfida nuova con cui misurarsi.

Lo stesso Ward individua in alcuni autori i suoi punti di riferimento principali, senza tralasciare gran parte della tradizione storica dell'anarchismo stesso, ma cercando di privilegiarne quegli elementi non obsoleti o chiaramente insoddisfacenti.

Le principali influenze culturali (non le uniche ovviamente) verso le quali si sente debitore, ce le ricorda egli stesso, e sono quelle di William Godwin e Mary Wollstonecraft per l'educazione, Alexander Herzen per la politica, Pëtr Kropotkin per l'economia, Martin Buber per la sociologia, William Richard Lethaby e Walter Se-



Alla Colonia Berneri. Colin Ward nel 1952 in visita alla colonia marina fondata da Giovanna Caleffi, la vedova di Camillo Berneri, con Cesare Zaccaria a Piano di Sorrento nel 1951 nel nome della figlia Maria Luisa morta nel 1949. Un'esperienza che si chiude nel 1957

gal per l'architettura, Patrick Geddes e Paul Goodman per la pianificazione urbanistica [4]. Accanto a questi riferimenti, diciamo originari, egli assume e sviluppa molte altre indagini e ricerche, privilegiando quegli studi più originali e attuali in grado di portare dati e riscontri certi alla sua tesi di fondo. Infatti nelle varie bibliografie che accompagnano i suoi scritti sono molto più citati autori e ricercatori che nulla hanno a che fare con l'anarchismo, ma che hanno indagato a fondo aspetti diversi di un problema, arrivando a conclusioni che possono essere utilmente e facilmente portate a suffragio di una visione libertaria.

Il pensiero di Colin Ward arriva in Italia grazie soprattutto a pochi anarchici riuniti attorno all'esperienza dei Gaf (Gruppi anarchici federati) e in particolare alla rinnovata gestione delle Edizioni Antistato (curata da Amedeo Bertolo e Rossella di Leo) e alla rivista *Volontà* (diretta da Luciano Lanza). Saranno proprio questi e pochi altri anarchici che accoglieranno con piacere la sfida innovativa che l'anarchico inglese aveva lanciato fin dagli inizi degli anni Sessanta attraverso, soprattutto, le pagine di quella indimenticabile rivista che è stata *Anarchy* [5].

3. Colin Ward, *The Unwritten Handbook*, in *Freedom*, Londra, 28 giugno 1958.

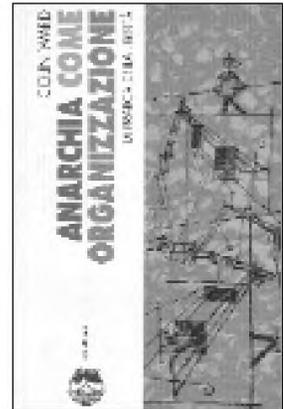
4. Cfr.: Colin Ward, *Influences. Voices of Creative Dissent*, Green Books, Bideford, 1991.

5. Sulla esperienza di Ward (fondatore) alla rivista *Anarchy* vedi l'introduzione dello stesso al volume da lui curato, *A Decade of Anarchy (1961-1970)*, Freedom Press, Londra, 1987. Il volume contiene una scelta di articoli dalla rivista su vari argomenti di diversi autori.

Scorrendo i numeri della rivista si ha subito chiaro l'intento di fondo del suo direttore, vale a dire esplorare tutti gli ambiti della società, nei quali le idee e le intuizioni anarchiche abbiano qualche cosa di attuale e di significativo da dire, cercando di cogliere tutti quei fermenti, fatti di studi e di esperienze concrete, in grado di ampliare gli orizzonti e gli spazi di libertà per tutti gli esseri umani. Nell'antologia (citata in nota) appaiono articoli che riguardano i temi classici del suo interesse come l'analisi di esperienze concrete di autorganizzazione, come utilizzare le nuove tecniche e le nuove scienze a favore dell'emancipazione umana, la necessità del federalismo a tutti i livelli, l'uso non convenzionale che viene fatto dagli uomini, dalle donne e dai bambini, dell'ambiente circostante, il significato e il senso di un nuovo sindacalismo, l'educazione alternativa a quella ufficiale, le cause e le risposte libertarie alla devianza sociale, l'organizzazione della città in modo da promuovere l'incontro e lo scambio al posto della gerarchizzazione dei rapporti sociali, le occupazioni di case e spazi pubblici per trasformarne l'uso, e così via [6].

Per fare questa opera di svecchiamento e di aggiornamento del pensiero anarchico, inevitabilmente, Ward si avvale di una enormità di fonti e di ricerche che spaziano negli ambiti di interesse e vengono intelligentemente utilizzati senza quasi mai presentarsi come trattati teorici di pensiero astratto e di dottrina ideologica. L'anarchico inglese, tra i primi nel panorama europeo, indica anche una nuova modalità di scrittura, molto poco ideologica e intensamente pragmatica, sempre nello sforzo di rendere l'approccio anarchico via via più «rispettabile». Parte del suo sforzo innovativo è infatti rivolto a coniugare le intuizioni dei padri nobili dell'idea anarchica con i ragionamenti più attuali, frutto di uno sviluppo intenso delle conoscenze, senza tralasciare alcun aspetto specifico del più generale vivere sociale, ma muovendo proprio da particolari questioni, indagandole con pragmatismo per poi portare il lettore a scoprire il senso più profondo e libertario dell'esperienza e della questione affrontata.

Anche quando presenta un classico del pensie-



ro anarchico, come è il caso del libro di Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine* (1899), egli si prende la libertà di togliere alcune parti obsolete (relative ai dati specifici) per aggiungere a ogni capitolo un *post scriptum* da lui redatto che aggiorna, sul solco delle intuizioni kropotkiniane, ai tempi attuali, l'indagine e le valutazioni dell'autore che possono quindi essere usufruite dal lettore contemporaneo, senza nulla togliere alla traccia originale [7].

Kropotkin rappresenta, tra gli autori classici dell'anarchismo, quello a cui Ward guarda con più attenzione, cogliendone tutti gli elementi che a suo giudizio sono ancora centrali per una rivisitazione del pensiero anarchico.

In ogni occasione che gli si presenta di dover dare una definizione del termine anarchismo, non a caso, egli cita quella redatta dal rivoluzionario russo per l'*Enciclopedia Britannica* nel 1910 secondo cui per anarchia si deve intendere:

il nome dato a un principio o a una teoria della vita e del comportamento, secondo cui la società è concepita priva di governo, risultando l'armonia di tale società non dalla sottomissione alla legge o dall'obbedienza a un'autorità qualsiasi, ma da liberi accordi stabiliti tra gruppi numerosi e diversi, su base territoriale o professionale, liberamente costituiti per la necessità della produzione e del consumo, come anche per soddisfare l'infinita varietà dei bisogni e delle aspirazioni degli uomini civili.

6. *Ibidem*.

7. Pëtr Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano, 1975. Scrive per l'appunto il curatore di questa edizione: «Lo scopo della presente edizione è esattamente questo. Gli argomenti di Kropotkin sono rimasti intatti, ma il materiale a sostegno è stato abbondantemente sfrondata, mentre nelle appendici a fine di ogni capitolo si tenta di illustrare il significato delle sue idee ai nostri giorni» (p. 19).

Inoltre ancora Kropotkin per primo ha sottolineato che forme organizzative libertarie sono già esistite in diverse epoche storiche e rappresentano la risposta spontanea che gruppi sociali diversi si danno per risolvere vari problemi, pur in una cornice di società autoritarie e gerarchiche [8].

Riferendosi inoltre al pensiero di autori come Pierre-Joseph Proudhon, Gustav Landauer, Martin Buber, oltre che a Kropotkin, Ward può essere considerato, come Paul Goodman, il divulgatore di una concezione dell'anarchismo pragmatico e praticabile. Infatti «la strategia che viene associata a scrittori come Colin Ward e Paul Goodman, è disegnata per portare l'anarchismo nella vita quotidiana. Ward sostiene che la strategia, che lui chiama anarchia in azione, è una nota a piè pagina del *Mutuo Soccorso* di Kropotkin. In altre parole è un modo di dimostrare che l'anarchismo è presente nelle nostre vite quotidiane e che il lavoro dell'anarchico è quello di aiutare gli individui e i gruppi a esprimere le loro attitudini naturali» [9].

Un'importante lezione che Ward trae soprattutto da *Campi, fabbriche, officine* (forse il libro da lui più citato) di Kropotkin è la previsione per il domani che quest'opera contiene. Scrive a tal proposito nel 1974:

Come libro per l'oggi con un messaggio per il domani, il significato dell'opera di Kropotkin è chiaro. Negli ultimi dieci anni noi ci siamo resi sempre più conto che c'è una crisi dell'ambiente naturale, una crisi delle risorse, dei consumi e della popolazione... Il fatto incontrovertibile è che le risorse del mondo sono limitate, che le nazioni ricche hanno via via consumato risorse non rinnovabili a un ritmo che il pianeta non può sostenere, che le economie «progredite»



Architetto e muratore. Colin Ward nel 1954, propugnatore dell'integrazione fra lavoro manuale e intellettuale e anticipatore dell'autocostruzione

stanno sfruttando le risorse delle economie «arretrate», come le materie prime a buon mercato. La conseguenza è che non solo i paesi poveri non potranno mai sperare di raggiungere i livelli di consumo garantiti nei paesi ricchi, ma che gli stessi paesi ricchi non possono sperare di continuare ad andare avanti come oggi [10].

Si può ragionevolmente sostenere che questo libro abbia rappresentato anche un modello di scrittura e di dissertazione per nulla ideologiche ma molto empiriche che Ward ha fatto suo trasferendone le caratteristiche in tutte le sue opere. Il pensatore russo, per Ward, ha avuto il merito di scrivere in modo semplice, chiaro e logico. Il suo trattato sull'organizzazione della società, *Il mutuo appoggio* [11] del 1902 è servito a confutare l'uso indiscriminato delle teorie darwiniane sulla selezione naturale per giustificare lo sfruttamento capitalistico e la concorrenza. Naturalmente al nostro autore sono chiari anche i limiti dell'indagine kropotkiniana che consistono soprattutto in un eccesso di ottimismo rivoluzionario [12]. Ma «per ciascuno che pensa seriamente a un'economia alternativa, egli è un precursore immensamente prezioso» [13]. Ciò che differenzia il pensiero dei due anarchici è che mentre Kropotkin cre-

8. Cfr.: Pietro Kropotkin, *La scienza moderna e l'anarchia*, Ginevra, 1913. Scriverà in completa sintonia con Kropotkin diversi anni dopo Colin Ward: «Il carattere di una società non è determinato dal suo sistema economico dominante. Ogni società umana è in realtà una società pluralistica in cui ampie aree di attività non sono in conformità con i valori ufficialmente imposti o dichiarati», in *L'anarchismo e la crisi del socialismo*, in *Volontà*, Milano, n. 4/1984).

9. Ruth Kinna, *Anarchism. A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford, 2005, p. 142.

10. Pëtr Kropotkin, *Campi...*, op. cit., p. 232-233.

11. Cfr.: Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Casa Editrice Sociale, Milano, 1925.

12. Cfr.: David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, cit., p. 103-104. Una interessante lettura del pensiero del rivoluzionario russo si trova in: Hug Heinz, *Kropotkin*, Massari editore, Bolsena, 2005.

13. Colin Ward, *Influences...*, cit., p. 66.

deva che il passaggio a una struttura sociale di tipo anarchico sarebbe giunto attraverso una rivoluzione sociale, Ward individua nell'azione dei gruppi cooperativi, nell'instaurazione di nuove forme di aggregazioni alternative e nella secessione continua, la trasformazione anarchica [14].

Accanto a Kropotkin, Ward assume alcune riflessioni di Alexander Herzen [15] e le fa proprie soprattutto per rivisitare il concetto di rivoluzione. Testimonia infatti che il suo debito di riconoscenza nei confronti di Herzen si esprime nelle sue convinzioni circa il modo di accostarsi alla propaganda anarchica: «Ho in mente soprattutto il saggio di Herzen, *L'altra sponda*, e la sua critica di quei fanatici che accettavano la tesi, poi accolta dai bolscevichi in Russia e dai loro portavoce altrove, secondo la quale una generazione dovrebbe rinunciare alle proprie aspirazioni in nome del futuro» [16]. Una meta infinitamente lontana, come sostiene Herzen, non è una meta, ma, se volete, un'escia; una meta deve essere più vicina, deve essere almeno il salario dell'operaio o il piacere del lavoro compiuto. «Ogni epoca, ogni generazione, ogni vita ha avuto e ha la sua pienezza» [17]. Il prevalere di una soluzione libertaria o autoritaria non è, secondo Ward, il risultato di uno scontro definitivo di proporzioni cosmiche, ma è piuttosto determinato da una serie di round consecutivi, senza vincitori né vinti nella maggior parte dei casi, che si sono susseguiti, e continuano a verificarsi, nel corso della storia umana. Ogni società, se si escludono le più autoritarie, è una società pluralistica, con vaste aree che non sono in conformità con i valori ufficial-

mente imposti o sbandierati. E la soluzione che lui prefigura e per la quale impegna la sua ricerca è ben espressa nella convinzione che «l'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, propone insomma una massa di società e non una società di massa» [18].

Infine, Ward riconosce nelle critiche che Herzen indirizza in alcune lettere a Bakunin [19] degli elementi di verità condivisibili, e li fa propri. La conoscenza e l'intelligenza non si conquistano né con un colpo di stato né con un colpo di testa. Nonostante l'andamento storico ci turbi e ci soffochi, sostiene Herzen, è opportuno affrettare in noi stessi e negli altri i medesimi sentimenti, ma nei modi dovuti e libertari: «Non v'è dubbio che l'ostetrico deve accelerare, facilitare, eliminare ostacoli, ma entro certi limiti, che è difficile stabilire e spaventoso oltrepassare. Per farlo, oltre a un'abnegazione logica, sono necessari tatto e improvvisazione ispirata. Inoltre, non dappertutto è identico il lavoro, mentre gli stessi sono i limiti» [20].

Queste riflessioni si coniugano con quelle di Landauer, altro anarchico nel cui pensiero Ward si riconosce, relative al ruolo e al significato dello stato. Landauer ha una visione molto attuale del concetto di stato e di dominio, che lo affianca al più moderno dibattito intorno al post e neoanarchismo. Facendo propria la riflessione di Landauer secondo la quale «lo Stato non è qualcosa che può essere distrutto attraverso una rivoluzione, ma è una condizione, un certo tipo di rapporto tra gli esseri umani, un tipo di comportamento; lo possiamo di-



14. Cfr.: Colin Ward, *Temporary Autonomous Zones*, in *Freedom*, Spring, 1997.

15. Cfr.: Alexander Herzen, *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, Editori Riuniti, Roma, 1971; *Il passato e i pensieri*, Feltrinelli, Milano, 1961; *Dall'altra sponda*, Adelphi, Milano, 1993; *A un vecchio compagno*, Einaudi, Torino, 1977. Sulla figura di Herzen vedi: Martin Malia, *Alle origini del socialismo russo*, il Mulino, Bologna, 1972; Giovanna Calebic Creazza (a cura di), *Alexandr Ivanovic Herzen. Profezia e tradizione*, Cuen, Napoli, 1995.

16. David Goodway, *Conversazioni...*, cit., p.104.

17. Alexander Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., p. 78.

18. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 65.

19. Alexander Herzen, *A un vecchio compagno*, cit., pp. 3-10; Colin Ward, *Influences*, cit., pp. 63-64.

20. *Ibidem*, p. 4.

Quella prima traduzione del 1976

Ecco ampi stralci della prefazione alla prima edizione italiana di Anarchia come organizzazione

Con questo libro di Colin Ward si apre la collana *Anarchismo oggi*, che pubblicherà interpretazioni contemporanee dell'anarchismo. *Anarchia come organizzazione*, per l'appunto, si presenta esplicitamente come una interpretazione del pensiero anarchico, secondo una prospettiva particolare, con la quale si può o meno consentire, ma alla cui espressione argomentata e documentata non si può non riconoscere dignità di coerenza e serietà.

Nelle sue linee fondamentali l'interpretazione di Colin Ward è riconducibile alla convinzione («neokropotkiniana», se ci è consentita un'etichetta) che i modelli organizzativi anarchici (solidaristici, egualitari, libertari) sono non utopie ma tendenze già esistenti nelle società gerarchiche, «come il seme sotto la neve», e che l'azione anarchica deve essere rivolta a rafforzare queste tendenze antigerarchiche, in una estensione continua degli ambiti di autodeterminazione individuale e collettiva. E in una lucida contrapposizione tra rivoluzioni che perpetuano la gerarchia cambiando i padroni e riforme che rendono più sopportabile la dominazione da un lato e mutamenti sociali di segno anti-autoritario, rivoluzionari o progressivi, dall'altro. Con questa contrapposizione autoritario-antiautoritario, che sostituisce la più corrente (e falsa, secondo Colin Ward) antitesi rivoluzionario-riformista, si chiude significativamente il libro, in una posizione che è, o almeno appare, al limite tra anarchismo e radicalismo libertario. Non tanto la scelta della tematica che attraversa tutto il libro (la teoria anarchica dell'organizzazione sociale) quanto il modo di affrontarne i singoli momenti applicativi e inoltre quel poco (ma significativo) di concezione generale dell'anarchismo che appare nella prefazione e nel capitolo conclusivo riflettono a nostro avviso l'esperienza anarchica personale dell'autore e più in generale la realtà del movimento anarchico britannico. Nei pregi e nei difetti. E ogni anarchico italiano, ogni lettore valuterà e soppeserà a suo modo gli uni e gli altri.

L'esperienza personale di Colin Ward si identifica in gran parte con *Freedom*, ma soprattutto con *Anarchy*, di cui fu direttore tra il 1961 e il 1970. Quest'ultima rivista, che un recensore del *New State-*

struggere creando altri rapporti, comportandoci in modo diverso» [21], Colin Ward sottolinea che lo Stato è come una abdicazione della società nei confronti della politica, è potere non utilizzato. Questo surplus politico costituisce la principale fonte di depauperamento della società.

Ward conosce il pensiero di Landauer attraverso Buber e il suo libro *Paths in Utopia* (1945), ma un altro saggio di Buber, testo di una conferenza all'università di Gerusalemme, *Society and the State* (1950), attira la sua attenzione e suscita il suo apprezzamento.

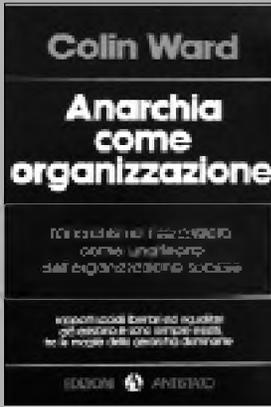
Scriva Ward: «Buber ha assunto differenti significati per vari scrittori. Per me è un filosofo

sociale, un sociologo di fatto, il quale ha compreso diverse decadi fa la natura della crisi del capitalismo e del socialismo. L'era del capitalismo avanzato, ha scritto, è naufragata nella struttura della società. La società che l'ha preceduta era composta di differenti società; è stata una struttura complessa e pluralistica. Questo fatto le ha dato una particolare vitalità sociale e le ha consentito di resistere alle tendenze totalitarie insite nello stato centralistico». Lo stesso fenomeno si è verificato con i sistemi socialisti, tranne in quelle forme di socialismo definite utopistiche e pluralistiche [22]. Egli è affascinato soprattutto dalla semplicità e dalla chiarezza con cui Buber, prima di altri, ha intuito ciò che costituisce, rispetto all'organizzazione sociale, il pensiero che poi lo stesso Ward svilupperà [23]. Buber edifica una grande e visionaria alternativa all'individualismo estremo e antisociale del sistema capitalista e al collettivismo statalista del socialismo reale. L'utopia diviene dunque un'esigenza reale così come imprescindibile è ritrovare un sogno comune. Nel sognare una comunità fondata su rapporti umani autentici, sul mutualismo e sulla reciprocità, sul riconoscimento completo dell'al-

21. Cfr.: Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Op-po-Verlag, Berlin, 1988. Di Landauer vedi anche: *La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970; *La Commonauté par le retrait et autres essais*, Editions du Sandre, Parigi, 2009. Sul pensiero di Landauer vedi il classico: Martin Buber, *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.

22. Colin Ward, *Influences...*, cit. p. 81.

23. *Ibidem*, p. 79.



sman definì come «il mensile più originale che abbia mai conosciuto quanto a percezione delle tendenze dinamiche della società» e il supplemento letterario del *Times* come una grande «avventura intellettuale», segnò per dieci anni una rilevante presenza culturale libertaria, superiore probabilmente a quella di qualunque movimento anarchico contemporaneo, in uno sforzo di approfondimento e attualizzazione dei grandi temi dell'anarchismo, che sono poi i grandi temi della liberazione umana, cui parteciparono studiosi d'ogni campo delle scienze (...).

Sulle pagine di *Anarchy* vennero pubblicati, in anticipo sulle «mode» culturali, saggi che appaiono come precursori di molti dei temi oggi correnti. Contemporaneamente però il movimento anarchico britannico (...) rimaneva in quegli stessi anni una realtà minuscola, priva di una sua vita organica specifica e pressoché inesistente al di fuori di quella presenza culturale. Erano anche, quelli, anni di grande «pace sociale» nelle isole britanniche (e non solo là) e la scarsa conflittualità più che alla lotta di classe era

legata a temi antimilitaristi, ecologici, e così via. Anche l'esplosione di combattività studentesca e operaia del '68 e '69 si ripercosse in Inghilterra in modo attenuato.

Questa peculiarità dell'anarchismo britannico si riflette indubbiamente nell'opera di Colin Ward e spiega quelle che possono apparire gravi carenze o distorsioni prospettiche. (...) Così, per esempio, il lettore italiano potrà trovare sbiadito e fragile e poco convincente il capitolo sull'autogestione, con quegli esempi britannici così prossimi alla cogestione... Tutto ciò si può ricondurre solo in parte alla volontà di Ward di esemplificare con dati scelti quanto più vicini possibile nel tempo e nello spazio all'autore e al suo primo pubblico di lettori inglesi e a una programmatica delimitazione dell'ambito di competenza della trattazione conseguente al taglio interpretativo scelto. Anzi, questa stessa scelta si può a sua volta ricondurre a quella esperienza vissuta di anarchismo e ai suoi limiti.

D'altro canto, dalla stessa esperienza derivano un'apertura e una ricchezza intellettuale di cui l'anarchismo ha, noi crediamo, un grande bisogno, per uscire dal ghetto culturale ed evitare l'asfissia.

Amedeo Bertolo

tro, è quanto accomuna questo autore a Colin Ward.

Il riconoscimento che egli attribuisce agli altri pensatori che lo hanno favorevolmente stimolato è rivolto ai temi dell'architettura e della pianificazione urbanistica.

William Richard Lethaby (1857-1931), Walter Segal (1907-1985), Patrick Geddes (1854-1932) e soprattutto Paul Goodman (1911-1942), non solo per questi aspetti ma per l'intera concezione dell'anarchismo, hanno rappresentato dei punti di partenza per le sue indagini in questi ambiti. E quale idea di fondo sviluppa? Il ruolo dell'architetto e del progettatore deve incontrare gli utenti per ascoltare le loro aspettative e soddisfare i loro bisogni in modo diretto, saltando le mediazioni degli uffici e del governo centrale. Infatti il controllo degli inquilini e degli abitanti è il principio base che deve essere soddisfatto. Fin dall'inizio della sua vita lavora-

tiva, Ward, allievo diretto di Lethaby, sviluppa la convinzione che occorra promuovere l'auto-costruzione bioecologica, la formazione di cooperative edilizie, l'occupazione di spazi in disuso o votati alla speculazione edilizia, l'uso di materiali disponibili e poveri, in modo che, come gli aveva insegnato Segal, fosse semplificato il processo di costruzione per permettere a chiunque di poterlo effettuare con costi molto bassi [24].

La pianificazione urbanistica Ward la intende come una regolamentazione dal basso dello sviluppo delle città in modo che non siano le agenzie immobiliari a beneficiarne ma le classi più povere. Ciò comporta delle contraddizioni, ma egli sostiene comunque l'utilità di questo strumento (come appunto ha fatto Geddes), cercando di vederne le possibili implicazioni positive. A questi temi dedica anche un lavoro di riflessione sulle sue esperienze, *New Town, Home Town*, sottolineando appunto le istanze partecipative che queste iniziative urbanistiche mettono in atto [25]. Questi aspetti parte-

24. *Ibidem*, pp. 91-101.

25. Cfr.: Colin Ward, *New Town, Home Town*, Londra, 1993.

cipativi ed ecologici dell'intervento urbanistico sono l'antidoto alla colonizzazione che invece avviene normalmente, come dimostra l'opera di Paul e Percival Goodman, *Communitas*, nelle nostre società, proprio grazie a una pianificazione e a una urbanizzazione che distrugge il territorio e risponde a logiche astratte di urbanisti che si sovrappongono agli altri esseri umani con la pretesa del possesso della tecnica e della conoscenza [26].

Accanto a questi nomi di architetti e urbanisti, Ward stringe rapporti stretti con Giancarlo De Carlo e John Turner e riconosce l'importanza avuta su di lui anche di Lewis Mumford.

In ambito educativo riconosce in William Godwin (1756-1836) e in Mary Wollstonecraft (1759-1797) i suoi due primari riferimenti. Egli ricava da questi filosofi soprattutto la critica di una sorta di curriculum nascosto che noi adulti dobbiamo alla nostra esperienza di allievi e di come tendiamo a replicarne, anche inconsciamente, strutture e contenuti:

Ciascuno di noi è stato un bambino, la maggior parte di noi è diventata genitore, mentre un incredibile numero di noi diventa in un modo o in un altro, in un certo momento delle nostre vite, insegnante. Di conseguenza molti di noi costituiscono una sorta di filosofia dell'educazione. Ma un certo numero di insegnanti non lo fa. Questi insegnano non con le tecniche che teoricamente avrebbero dovuto apprendere al college ma nei modi che loro stessi avevano subito a scuola [27].

Un'altra significativa idea che Ward prende da Godwin è la contrarietà alla definizione di un curriculum nazionale che è fondata «sulla non attenzione verso la natura della mente» [28], quindi serve solo allo stato per un'opera di omogeneizzazione che violenta la diversità di stili di apprendimento e di tempi diversi di sviluppo personale.

In questo Godwin, sottolinea Ward, diverge in modo significativo dai filosofi francesi dell'epoca illuministica, i quali progettano degli schemi predefiniti per sistemi scolastici ed educativi nazionali postulando inevitabilmente uno stato ideale. Ma uno stato ideale è una contraddizio-



In gita. Colin Ward con il figlio Ben nel 1970. Ward ha sempre avuto una grande attenzione per i bambini arrivando a pensare una città a misura di bambino

ne in termini poiché Godwin e Ward si riconoscono nella distinzione tra società e governo chiaramente parafrasata da Thomas Paine [29]. Naturalmente il contributo di Godwin e di Wollstonecraft (soprattutto nel caso di Mary e del suo impegno nella lotta per l'emancipazione della donna) non si esauriscono qui ma vengono in diverse altre opere ricordati e utilizzati da Ward.

Il milieu anarchico e libertario nel quale egli matura le sue idee e sviluppa la sua azione è costituito da un gruppo di intellettuali con i quali interagisce e di cui utilizza la collaborazione soprattutto nella rivista da lui fondata e diretta *Anarchy*. Si instaurano una serie di rapporti anche personali che producono una sinergia intellettuale, che rappresenta quanto di meglio si potesse pensare per rielaborare le teorie anarchiche e applicarle alla società contemporanea. Figure come George Woodcock, Herbert Read, Alex Comfort, Nicolas Walter, Geoffrey Ostergaard, George Orwell, Dwight

26. Cfr.: Paul e Percival Goodman, *Communitas* (1960), il Mulino, Bologna, 1970. Vedi anche: Colin Ward, *Influences...*, cit., pp. 103-132.

27. Colin Ward, *Influences...*, cit., p. 13.

28. *Ibidem*, p. 29.

29. Cfr.: *Ibidem*, p. 28.

MacDonald (per ricordare solo i più stretti) di-
vengono interlocutori privilegiati di Ward as-
sieme all'immane Paul Goodman, a Mi-
chael Young, agli statunitensi Noam Chomsky
e Murray Bookchin (già meno stretti). Infine
occorre ricordare che egli si è spesso misurato
con il pensiero di uno dei più grandi pensatori
liberali del Novecento, vale a dire con Isaiah
Berlin.

Le idee sociali e l'anarchismo

Per me l'anarchismo è una filosofia sociale ba-
sata sull'assenza di autorità. Per me l'anarchi-
smo è una prospettiva individuale o sociale. Per
quanto mi riguarda l'anarchismo è un punto di
vista sociale... nel quale il principio di autorità
è stato superato da uno fondato sulla coopera-
zione volontaria. Si potrebbe dire che l'anar-
chismo è una decentralizzazione estrema. Io
credo in una società decentralizzata. Ciò che
desidero realizzare è cambiare una società di
massa in una massa di società [30].

Lo scopo dell'azione dell'anarchico dovrebbe
essere quella di indicare le soluzioni antiautoritarie
possibili ai vari problemi sociali e fare in
modo di dimostrare, con gli esempi, che questa
prospettiva è di gran lunga più desiderabile e
utile di quella autoritaria. Colin Ward non pen-
sa dunque all'anarchismo come a un'utopia fu-
turibile quanto piuttosto, come peraltro sugge-
riva Paul Goodman, a una infinita serie di solu-
zioni concrete a problemi piccoli e grandi, se-
guendo una metodologia coerente tra mezzi e
fini che, proprio in quanto inusuale e incompati-
bile con le logiche del dominio, viene etichet-
tata come utopica. Infatti "le idee vengono
chiamate «utopiche» quando appaiono utili ma
propongono uno stile diverso, una procedura
differente, un movente differente da quelli con-



sueti in quel particolare momento» [31].

Quella di Ward è «una forma pragmatica di
anarchismo, è stata una teoria dell'organizza-
zione, una combinazione tra *self-help* e *mutual
aid*, di farlo da solo e farlo assieme ad altri.
Ward sarà rievocato non tanto per una rivolu-
zione politica quanto per una trasformazione
sociale... Il suo anarchismo non è deduttivo,
estrapolato cioè da una ideologia generale ver-
so una istanza particolare, ma induttivo, dedot-
to cioè da una massa di istanze verso un princi-
pio d'azione» [32].

Questa rivoluzione copernicana dell'anarchi-
smo, come abbiamo visto, Ward la deduce da
alcune intuizioni di anarchici classici, in parti-
colare da una lettura critica e selettiva dell'ope-
ra di Kropotkin, ma il suo merito è quello di
conferire a queste intuizioni uno sviluppo or-
ganico e un'elaborazione originale. Assieme a
Paul Goodman, a cui dedicherà la sua unica
opera scritta esplicitamente sull'anarchismo,
Anarchy in Action, egli dunque riformula la
prospettiva metodologica con la quale gli anar-
chici si dovrebbero affacciare ai problemi so-
ciali. Condivide le osservazioni di Goodman
quando sottolinea che «gli anarchici vogliono
sviluppare la funzionalità intrinseca e ridurre il
potere estrinseco. È un'ipotesi psicosociologica,
con evidenti implicazioni politiche [33]. Ma
soprattutto quando Goodman sostiene che:
una società libera non può essere l'imposizione

30. Richard Boston, *Conversation about anarchism, Risposta di C.W. (Colin Ward)*, in *Anarchy*, Londra, n. 85/1968. Cfr.: Colin Ward (a cura di), *A Decade of Anarchy (1961-1970)*, Freedom Press, Londra, 1987.

31. Paul Goodman, *Utopian Thinking* (1961), ora in Paul Goodman, *Individuo e comunità*, Elèuthera, Milano, 1965, p. 68. Sull'utopia Ward ha scritto anche un saggio rivolto ai ragazzi con l'intento di testimoniare che «ci sono un milione di sogni in una buona vita», Cfr.: Colin Ward, *Utopia*, Penguin Education, England, 1974.

32. Nicolas Walter, *Colin Ward*, in *Times Literary Supplement*, Londra, 12 gennaio 1996, ora in Nicolas Walter, *The Anarchist Past*, Five Leaves Publications, Nottingham, 2007.

33. Paul Goodman, *Anarchist Principle*, in *Anarchy*, Londra, n. 62/1966.

di un «ordine nuovo» al posto di quello vecchio: è l'ampliamento degli ambiti di azione autonoma fino a che questi occupino gran parte della vita sociale... In qualsiasi società contemporanea, a onta di una crescita continua e uniforme della coercizione, esistono comunque molti spazi liberi. Se così non fosse, per un libertario conseguente non sarebbe affatto possibile collaborare o viverci, mentre in effetti noi «tracciamo un limite» in continuazione: un limite al di là del quale non siamo più disposti a collaborare [34].

Questo anarchismo pragmatico, sperimentalista, induttivo, è il fondamento della lezione wardiana. Non si tratta né di pragmatismo fine a se stesso né, tantomeno, di un nuovo ideologismo. È piuttosto una terza via che nella sperimentazione continua acquisisce una sempre maggiore consapevolezza che è, prima di tutto, rielaborazione personale e collettiva. Lo sforzo metodologico di Ward è quello di cercare nella realtà gli esempi e le testimonianze che le soluzioni libertarie sono migliori e più efficaci di quelle autoritarie. Dopo aver dimostrato che l'anarchismo è una teoria dell'organizzazione, egli sostiene, riprendendo l'insegnamento malthusiano, che tutto questo non può prescindere da un atto di libera volontà: l'anarchismo non può esistere se non accompagna le sue risultanze organizzative con un'etica libertaria fondata sull'autodeterminazione individuale. Da qui discende la sua avversione, prima di tutto psicologica, per ogni forma di fondamentalismo comunque mascherato e interpretato nella prassi politica e culturale [35]. Scrive, infatti, di essere interessato «alle questioni che ci legano gli uni agli altri, come il bisogno di alloggi e di cibo e la produzione di beni e servizi, piuttosto che quelle che ci separano, come il nazionalismo, il tribalismo e la religione, che

mi sembrano dipendere da causalità geografiche e scelte estetiche» [36].

Colin Ward impiega il suo talento particolare «per capire e spiegare il modo in cui operano i principi anarchici di aiuto reciproco e cooperazione nell'agire quotidiano e nelle varie situazioni, dai campi da gioco alle scuole, agli ospedali, ai luoghi di lavoro. Era determinato a esorcizzare l'immagine dell'anarchico ingenuo utopista o fosco lanciatore di bombe, affermando dell'anarchia il profondo radicamento concreto nella vita di tutti i giorni» [37].

Il punto di partenza dell'anarchismo pragmatico di Ward, è il rifiuto della concezione insurrezionalista tradizionale e di rivoluzione ottocentesca, poiché constata che le rivoluzioni, presenti nella storia, portano quasi sempre a delle restaurazioni peggiori delle società che hanno creduto di rimuovere. È stata un po', sostiene, la caratteristica di tutti gli «ismi» che hanno tentato di rimuovere forzatamente i percorsi della storia senza considerare che ogni processo evolutivo non può non accompagnarsi con un rinnovamento individuale profondo e costante.

Ward sviluppa, per certi versi, un pensiero parallelo a quello di Geoffrey Ostergaard (1926-1990), di cui pubblica diversi articoli in *Anarchy*, il quale, già nella metà degli anni Cinquanta, scriveva un articolo su *Freedom* sostenendo che gli anarchici avevano commesso l'errore di seguire la teoria marxista della rivoluzione credendo possibile «un balzo verso la libertà attraverso una rivoluzione che avrebbe spezzato le catene degli oppressi» [38]. Secondo Ostergaard «la libertà deve essere conquistata un centimetro alla volta ed è necessario rimuovere le catene che ci siamo autoimposti prima che si possa agire come esseri umani responsabili. Che gli anarchici comincino a parlare in termini di "gradualismo" non è un segno di disincanto ma di crescente maturità» [39].

Inoltre è facile individuare anche un altro riferimento nel pensiero di David Wieck (1921-1997) quando questi scrive:

Chiamando l'anarchismo un'Idea, intendo specificamente dire che non è dottrinale, che è sempre stato «inteso» piuttosto che definito; che dà un significato condiviso ad aspirazioni profondamente sentite; che indica una meta ideale che suscita un movimento sociale di comuni esseri umani che nella pratica si troveranno poi spesso in contraddizione col loro ideale; che esprime un «quel che dovrebbe essere» che è un'anticipazione dello scopo che persegue; che serve quale oggetto di fede, come terreno di solidarietà e di mutuo appoggio; che

34. Id., *Reflections on Drawing the Line*, in *Political Essays*, New York, 1946.

35. Colin Ward, *Fundamentalism*, in *Raven*, Londra, n. 27/1994, ora *In nome di Allah*, in *Volontà*, Milano, n. 1/1996.

36. *Ibidem*.

37. *Colin Ward: social philosopher and autor*, in *The Times*, Londra, 2 marzo 2010.

38. Geoffrey Ostergaard, *Utopia and Experiment*, in *Freedom*, 10 marzo 1956.

39. *Ibidem*.

40. David Wieck, *Il negativismo anarchico*, in *Volontà*, Genova, n. 2/1976.

41. Cfr.: Alex Comfort, *Writing against Power and Death*, Freedom Press, Londra, 1994; Id., *Potere e delinquenza*, Elèuthera, Milano, 1996.



Case e autogestione. Colin Ward nel 1978. L'anarchico inglese ha dedicato gran parte delle sue riflessioni e del suo intervento sociale al problema dell'abitazione, dei rapporti fra abitanti per la costruzione di isole d'autogestione

fu arricchito ma non sostanzialmente trasformato dalle speculazioni e dalle argomentazioni d'appoggio e che è rimasto sempre scrupolosamente aderente ai suoi ideali originali [40].

In queste convinzioni echeggiano oltre che il pensiero di Ostergaard e Wieck, quello di Landauer, Buber, Read, Goodman e di Alex Confort particolarmente attento ai risvolti psicologici del cambiamento sociale [41].

Secondo il pensiero di Ward, espresso in *Anarchy in Action*, si tratta «di accrescere il contenuto di anarchismo nel mondo in cui viviamo», favorendo lo sviluppo di tutte quelle potenzialità sociali, mutualistiche, solidali, anti-autoritarie, attraverso le quali uomini e donne, bambini e ragazzi, giovani e vecchi, normalmente e abitualmente, si organizzano al di fuori dell'ufficialità e della tradizione. Non c'è dunque uno scontro definitivo, epocale, risolutivo, quanto piuttosto una serie di accelera-

zioni attraverso un sapiente e coerente uso di mezzi coerenti con il fine perseguito. Uscendo dalla tradizionale disputa tra riformismo e rivoluzionarismo Ward scrive:

Parimenti, la distinzione non è tra rivoluzione e riforme, ma tra quel tipo di rivoluzione che serve a installare una nuova cricca di oppressori o quel genere di riforme che servono solo a rendere l'oppressione più digeribile o più efficiente, da una parte, e quei mutamenti sociali, siano essi rivoluzionari o riformisti, attraverso i quali i popoli allargano le proprie sfere di autonomia e riducono la sottomissione alle autorità esterne, dall'altra. L'anarchismo, in tutte le sue forme, è un'affermazione della dignità e della responsabilità degli esseri umani. Non è un programma di mutamenti politici, ma un atto di autodeterminazione sociale [42].

Ward non sogna dunque una società anarchica, non cerca di delinearne visioni, poiché il suo pragmatismo lo conduce a cogliere che quanto oggi si può immaginare, sia in termini positivi sia negativi, non necessariamente domani si presenterà valutabile secondo la rappresentazione odierna. Vi è dunque un elemento di permanente critica e autocritica, nell'interpretazione wardiana delle idee dell'anarchismo, che lo conducono a pensare come nella pratica una società anarchica è impossibile, sulle tracce di quanto scrive George Molnar su *Anarchy* a tal proposito [43]. Molnar infatti evidenzia, vista la inattuabilità di avere un consenso generalizzato, la contraddizione, che già Malatesta aveva segnalato, circa l'impossibilità di imporre, con la forza, una visione del mondo a chi non è d'accordo nel sostenerne le medesime caratteristiche, poiché questa ipotesi sarebbe contraria ai principi fondamentali dell'anarchismo. Ma l'anarchismo non mira esclusivamente, poiché è impossibile l'anarchia, a una liberazione individuale degli esseri umani. Gli anarchici devono conservare la volontà e la deter-



Coppia. Colin Ward ed Heriette nel 1990. I due hanno condiviso decenni di impegno politico e sociale

minazione di cambiare anche le strutture e le attività sociali, anche se la stessa società non può essere trasformata completamente e definitivamente in senso anarchico. Se, infatti, l'idea di una società libera può essere un'astrazione, quella di una società più libera non lo è [44].

Sostiene, a questo proposito, Stuart White:

Questa osservazione ci aiuta a capire come Ward sia anarchico nonostante il proprio scetticismo circa la possibilità di costruire una «società anarchica». Egli è un anarchico in senso normativo, ovvero sostiene che il criterio etico chiave per giudicare i meriti delle varie società sta nella misura in cui sono anarchiche. Il che non comporta la convinzione che una società possa verosimilmente essere del tutto anarchica, o che sia possibile che lo diventi [45].

Tutto l'anarchismo di Ward è rivolto a dimostrare come l'anarchismo sia (per quanto possa esserlo) un insieme di idee adatte a risolvere i problemi continuando la tradizione aperta da Proudhon, Kropotkin e da Woodcock ed Herbert Read [46].

Commentando la sua esperienza editoriale di *Anarchy* scrive:

42. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 204.

43. Cfr.: George Molnar, *Conflicting strains in anarchist thought*, in *Anarchy*, n. 4/1961. Vedi anche dello stesso Molnar, *Anarchism*, in *The Libertarian*, Sydney, 1 settembre 1957.

44. Cfr.: Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit.

45. Stuart White, *Un anarchismo rispettabile?*, in *Bollettino Archivio G. Pinelli*, supplemento al n. 30, Milano, febbraio 2007, pp. 7-8.

46. Cfr.: George Woodcock, *Anarchism and Anarchists*, Quarry Press, Kingston Ontario, 1992; Herbert Read, *A One-Man Manifesto*, Freedom Press, Londra, 1994.

Sono convinto che il modo più efficace per diffondere l'anarchismo tramite una rivista mensile sia quello di prendere l'intero ventaglio di questioni parziali, frammentarie, ma immediate, dalle quali è probabile che la gente sia concretamente presa e ricercare soluzioni anarchiche, invece che abbandonarsi a vacui esercizi retorici sulla rivoluzione [47].

La risposta libertaria alle questioni sociali

La rispettabilità dell'anarchismo, secondo Ward, sta nella capacità di dimostrare, nei fatti, la sua utilità dando risposte ai vari problemi sociali. E lui ha cercato di farlo sui problemi della casa, dei trasporti, dell'uso dell'acqua, dell'educazione, dell'organizzazione federalista.

La convinzione da cui parte è sempre quella di Kropotkin espressa nel mutuo appoggio e nella norma etica della reciprocità («fai come vorresti ti fosse fatto»). Questa premessa lo porta innanzitutto a uscire dalla logica economica del concetto di sviluppo sostenendo che «i migliorati livelli di vita prodotti dai grandi successi tecnologici hanno promosso l'acritica fede nel progresso, tanto che la stessa "progressività" è divenuta un criterio di valore» [48]. Ward chiama tutto questo «la religione dei valori del mercato» e che ha cambiato perfino il nostro lin-

guaggio e quindi il modo di considerare beni e servizi: «C'è qualcosa di sinistro e spaventoso nella velocità vertiginosa con cui in molti settori i rapporti basati su un'ideologia di mutualità e doveri reciproci sono stati sostituiti da valori di mercato reali o simulati [49].

Questi elementi fanno da cornice alla critica alla *Welfare State* da una visuale di cui sono interpreti quelle culture politiche ed esperienze sociali fondate sull'autorganizzazione comunitaria dal basso e dal mutuo appoggio, dalle reti sociali di assistenza e di volontariato. Secondo la sua visione critica, nel *Welfare* attuale il sociale viene sussunto nel pubblico e questo nel sistema burocratico-istituzionale, e sinistra progressista e radicale sono accomunate da una visione statalista che vede la socialità risolta e compiuta solo nello stato e nell'unica forma di organizzazione nel partito e nel sindacato [50].

Sgomberato il campo dall'equivoco dell'economia, intesa come una realtà verso cui piegare ogni azione umana, ecco che l'organizzazione sociale deve, per poter essere a misura di controllo umano, assumere i connotati federalisti. Quindi Ward, parafrasando Kropotkin, sostiene che «questa modalità di organizzazione sociale, secondo cui gli organismi sociali si sostituiscono allo stato, rappresenta una fitta rete, composta da un'infinita varietà di gruppi e di federazioni di qualsiasi portata e livello... per tutti gli scopi possibili» [51]. È la risposta che i pensatori anarchici, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, hanno dato fin dall'Ottocento al dibattito politico sull'Europa, che Ward fa propria e rilancia nella discussione attuale su una visione federalista dell'Europa stessa, la grande Europa delle piccole regioni [52], in alternativa ai vari nazionalismi e all'unione degli stati.

Secondo questa visione è «la diversità, e non l'uniformità, a creare il tipo di società in cui tutti noi potremmo vivere confortevolmente» perché «finché la pianificazione e l'ideazione del futuro europeo sarà nelle mani delle burocrazie governative, ciò che ne uscirà sarà solo un'Europa dei burocrati [53]. Il segreto del fe-

47. Colin Ward, *A Hundred Issues of Anarchy*, in *Freedom*, n. 30/1969; ora anche in: David Goodway, *Conversioni...*, cit., p. 75.

48. Colin Ward, *Il pericolo integralista*, in *Volontà*, Milano, n. 1/1995. In questo articolo, tra l'altro, scrive: «Lo stato laico del consumismo, della religione, della crescita economica e del libero scambio verrà sempre a patti con i fondamentalismi di altre religioni se questi forniranno mercati per equipaggiamenti militari: in un modo o nell'altro, questo genere di fondamentalismo economico non viene considerato un'ideologia irrazionale, ma una legge di natura».

49. Colin Ward, *L'anarchismo nel XXI secolo*, in *La città dei ricchi e la città dei poveri*, E/O, Roma, 1998, p. 102. Il titolo originale dell'opera è: *Social Policy: an anarchist response* (1996) ed è la raccolta delle lezioni che Ward tenne come visitor professor alla London School of Economics nell'anno accademico 1995-1996. Vedi anche: Id., *Anarchism and the Informal Economy*, in *Raven*, Londra, n. 1/1987.

50. Cfr.: Colin Ward, *La città dei ricchi...*, cit.

51. *Ibidem*, p. 103.

52. Cfr.: Colin Ward, *La grande Europa delle piccole regioni*, in *Resurgence Book, Terra, Anima, Società*, Fiori Gialli edizioni, Velletri, 2006; Id., *La ragione delle regioni*, in *Volontà*, Milano, n. 2-3/1991.

53. Colin Ward, *L'anarchia. Un approccio essenziale*, Elèuthera, Milano, 2008, p. 114. Vedi anche: Colin Ward, *Kropotkin's Federalism*, in *Raven*, Londra, n. 20/1992.

deralismo, come ci ricorda Leopold Kohr [54] (citato da Ward), è la suddivisione interna, non l'unione complessiva; questo principio federativo può essere applicato in ogni tipo di organizzazione, e Ward ne illustra numerosi esempi in ambiti sociali diversi [55].

La questione abitativa e l'organizzazione della città sono altri due ambiti nei quali, il Ward architetto e anarchico, profonde grande impegno, per dimostrare ancora una volta, quali possono essere, e quali sono state, le soluzioni libertarie, che hanno soddisfatto uomini e donne molto di più di quelle esistenti.

In questi due ambiti gli scritti di Ward sono numerosi e, partendo dai fatti concreti, le intuizioni e le analisi sono sempre suggestive [56].

La nostra è una società nella quale, in ogni campo, a prendere le decisioni, a esercitare controlli, a limitare le scelte, è sempre un gruppo ristretto di persone, mentre la stragrande maggioranza della gente può solo accettare quelle decisioni, sottoporsi al controllo, restringere il proprio campo d'azione nei limiti delle scelte imposte dall'esterno. In nessun caso questo è vero come nel campo delle abitazioni [57].

54. Cfr.: Leopold Kohr, *Il crollo delle nazioni*, Comunità, Milano, 1960; Id., *La città a dimensione umana*, Red, Como, 1992. Vedi anche: Colin Ward, *Federalism, Regionalism and Planning*, in *Raven*, Londra, n. 31/1995.

55. Cfr.: Colin Ward, *Federalism, Regionalism and Planning*, in *Raven*, Londra, n. 43/2001; Id., *Anarchia come organizzazione*, cit., pp. 67-74; Id., *The Anarchists Sociology of Federalism*, in *Anarchy Order*, Colin Ward Reader, www.anarchyisorder.org. Vedi anche di George Woodcock, *Not any power, reflection on decentralism*, in *Anarchy*, Londra, n. 104/1969.

56. Sulle politiche della casa, sulle occupazioni e sulla città vedi: Colin Ward, *La casa è di chi l'abita*, in *Volontà*, Milano, n. 1-2/1989; Id., *Piccola lezione da Londra*, in *Volontà*, Milano, n. 2-3/1995; Id., *La vita nella città*, in *Volontà*, Milano, n. 4/1992; Id., *La maison anarchiste*, in A. Pessin-M. Pucciarelli (a cura di), *La culture libertaire*, Acl, Lione, 1997; Id., *Talking Houses*, Freedom Press, Londra, 1990; Id., *Welcome Thinner City*, Bedford Square Press, Londra, 1989.

57. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 88.

58. Cfr.: Colin Ward, *Housing: An Anarchist Approach*, Freedom Press, Londra, 1976; Id., *Talking to Architects*, Freedom Press, Londra, 1996.

59. Cfr.: Colin Ward, *Cotters and Squatters*, Five Leaves, Nottingham, 2002; Id., *Piccola lezione da Londra*, cit. Vedi anche: C. Ward-D. Hardy, *Arcadia for All: The Legacy of a Makeshift Landscape*, Mansell, Londra, 1984.

60. Colin Ward, *La casa è di chi l'abita*, cit.

La posizione di Ward sulla politica della casa, così come viene affrontata dai governi, è chiara: nel momento in cui si contrappone agli architetti e ai pianificatori modernisti afferma il principio del controllo degli utenti: le persone devono essere messe nelle condizioni di alloggiare se stesse e non di essere alloggiate [58]. Da questa affermazione nasce la sua simpatia per i movimenti di occupazione delle case sia nel corso della storia inglese negli anni Quaranta sia negli anni Sessanta [59]. Dal suo punto di vista l'occupazione delle case e degli immobili sfitti o abbandonati è una forma costruttiva di azione diretta che risponde a precise necessità sociali tanto più che gli squatter hanno dimostrato con la loro iniziativa di saper ristrutturare le case con maggiore celerità e con migliore efficacia di quanto non sia in grado di fare abitualmente il sistema politico. Scopo del libro di Ward, *Cotters and Squatters*, è infatti quello di dimostrare, sempre avvalendosi di esempi concreti, come le pratiche di autoaiuto e aiuto reciproco, nella storia e nell'attualità, abbiano dato risposte nuove al problema degli alloggi, così come ne sono testimonianza diretta tutte le iniziative di autocostruzione che hanno saltato le regole ossessive della burocrazia e superato le logiche economiche del mercato. Si tratta sempre di un uso informale e non convenzionale dell'ambiente di cui Ward si è dimostrato un eccellente studioso. Le conclusioni a cui giunge sono sempre ottimiste:

I membri di questi gruppi sono d'accordo nel dichiarare che il coinvolgimento diretto nella costruzione della casa in cui abitano ha trasformato le loro vite. Il controllo sulle abitazioni può sembrare poca cosa di fronte alla speranza degli anarchici del diciannovesimo secolo, ma è comunque una tappa importante del cammino che bisogna compiere [60].

Ward ha praticato lui stesso l'autocostruzione di «nuovi insediamenti fai-da-te», dove un gruppo di pianificatori individua un sito e vi organizza la fornitura dei servizi essenziali, per esempio energia e fognature, lasciando poi alle persone l'iniziativa di inserirsi e di costruirsi, nell'ambito di certi parametri, la propria abitazione. Allo stesso modo, è stato tra i primi, in Inghilterra, a proporre l'idea e a favorire la nascita di cooperative di affittuari, in alternativa alle case popolari programmate e gestite dai



Allievo e maestro. Francesco Codello, autore di questo articolo, con Colin Ward in una foto del 2005

poteri politici e clientelari. Nel libro *Tenants Take Over* [61] mette in luce come la mancanza di controllo da parte degli abitanti produce il deterioramento continuo dell'intero blocco abitativo, degli spazi verdi e degli orti urbani, per cui l'unica alternativa concreta può essere quella di dare in gestione queste attività alle associazioni di inquilini [62]. Ward non dimentica anche in questo contesto la lezione di Kropotkin, della sua valutazione positiva della dimensione su piccola scala degli agglomerati umani, dell'integrazione città-campagna, della produzione integrata agricola-industriale [63]. Collegata alla questione abitativa vi è quella della città [64].

In sintonia ancora con Kropotkin, Ward sviluppa una simpatia per quella «città giardino» di cui sono stati fautori Ebenezer Howard e Patrick Geddes, ma anche George Woodcock e i fratelli Goodman. Le città giardino si basano sulla fusione della produzione agricola e industriale per far fronte alle varie esigenze e necessità locali, in una concezione poi «regionalista» della progettazione urbana. Le città di una regione sarebbero collegate tra loro in modo che persone e beni possano muoversi rapidamente tra esse. Ciò produce una struttura ammini-

strativa fortemente decentralizzata e federativa basata sulle unità primarie, individuate da Ward nei consigli di quartiere. Secondo questa visione ipotizza una pianificazione partecipativa che riguardi anche i trasporti, organizzati in modo da scoraggiare l'uso di veicoli privati a favore di quelli pubblici. Ipotizza varie alternative per la libertà di muoversi, nella speranza che, dopo l'era del feticismo automobilistico, ci si possa muovere liberamente tutti, nel contesto urbano ed extraurbano, secondo una molteplicità e varietà di modi e mezzi, compreso un uso riformulato e ridimensionato dell'automobile [65].

Naturalmente in questo ambito integrato va visto anche il problema della riorganizzazione del lavoro e del controllo dei lavoratori, secondo la tradizione libertaria [66]. Ward non è però un sostenitore del sistema classico di stampo socialista del «controllo operaio» nell'economia formale. Egli è più interessato a valorizzare quell'iniziativa cooperativistica e individuale dell'artigianato, pur essendo consapevole della realtà della grande industria, ma sostenendo il controllo all'interno di specifiche unità produttive:

È raro trovare gli anarchici nel mondo avvulente del lavoro dipendente, nell'industria tradizionale o negli apparati burocratici. Essi tendono a trovare la propria nicchia nell'economia informale o di piccola scala. Il che non sorprende, dal momento che gli psicologi dell'industria riportano frequentemente che la soddisfazione nel lavoro è direttamente correlata al «margine di autonomia» che esso offre, cioè alla parte



61. Cfr.: Colin Ward, *Tenants Take Over*, Architectural Press, Londra, 1976.

62. Per una analisi dell'autorganizzazione nell'ambito della gestione di lotti di terreno a uso giardini od orti vedi: D. Crouch-C. Ward, *The Allotment. Its Landscape and Culture*, Five Leaves, Nottingham, 1997.

63. Colin Ward, *A People Landscape*, in Ken Worpole (a cura di), *Richer Futures. fashioning a new politics*, Earthscan Publications, Londra, 1999.

64. Per una visione d'insieme dell'approccio libertario al problema della città vedi: *La città è nuda*, in *Volontà*, Milano, n. 2-3/1995.

65. Cfr.: Colin Ward, *Dopo l'automobile*, Elèuthera, Milano, 1992.

66. Cfr.: Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., pp. 133-154. Vedi anche: Id., *Work*, Penguin Education, Londra, 1972; Id., *L'anarchia*, cit., pp. 54-65.

Grande libertario. Una delle ultime immagini di Colin Ward. Con lui se ne va uno dei più originali pensatori anarchici del Novecento

della giornata o della settimana lavorativa in cui i lavoratori sono liberi di prendere decisioni in modo autonomo [67].

E applica il suo metodo pragmatico di indagine sociale anche a quella risorsa primaria, un bene di tutti, che è l'acqua e alle politiche governative di privatizzazione che stanno sviluppandosi in tutte le società occidentali. L'acqua sta sempre di più diventando una merce proprio nella crescente politica di privatizzazione nei paesi ricchi ma anche in quelli poveri dove milioni di persone subiscono la costruzione di enormi dighe a scapito della loro sussistenza. L'acqua non è controllata dalla comunità locale ma da grandi imprese e da poteri forti, economici e politici, e sta diventando sempre più evidente che sarà proprio questa risorsa a scatenare le guerre future. Eppure lungo tutta la storia, ci dimostra Ward, le comunità locali hanno sviluppato modi d'uso in grado di assicurare una sua equa e solidale distribuzione [68].

Per garantire tutto questo è indispensabile che le città abbiano piccole dimensioni, che lo sviluppo sia decentralizzato in piccole unità a misura d'uomo, che possano godere nel medesimo tempo dei vantaggi della città e della campagna. L'obiettivo è quello di una città giardino e di una città sociale, vale a dire un intreccio di comunità, una città polinucleata. Ward riprende, oltre a Kropotkin, Howard, Munford, Goodman, Kohr, anche il pensiero di Murray Bookchin [69]. Non trascurava una critica severa alla pianificazione urbana (riprendendo proprio



Bookchin), la quale ha potuto raramente trascendere le disastrose condizioni sociali che ne hanno determinato l'esigenza. Criticando l'attività professionale di architetti, ingegneri e sociologi, Ward sottolinea come le proposte migliori per risolvere problemi urbanistici siano state avanzate da «non addetti ai lavori», che hanno un contatto diretto con l'esperienza e i problemi della gente. Ancora una volta dunque richiama l'attenzione sull'inevitabilità di un controllo diretto dei cittadini su tutti gli aspetti della vita della città. Questa è l'unica alternativa possibile al degrado e alla disumanizzazione delle metropoli e questo va di pari passo con la richiesta sempre più diffusa di comunità nuove, decentralizzate, fondate su criteri ecologici, che integrino in sé i caratteri più avanzati della vita urbana e rurale [70].

Nell'introduzione al bel libro *Welcome Thinner City*, scrive:

Questo libro è un semplice e modesto contributo alla tradizione del decentramento. Ne risulta che i problemi della decadenza e della ri-

67. Colin Ward, *L'anarchia*, cit., p. 63. Vedi anche: Id., *Healthy Autonomia*, in *Freedom*, Londra, 24 luglio 1999; Id., *A Few Italian Lessons*, in *Raven*, London, n. 7 del 1989. Scrive anche: «Sin dal diciannovesimo secolo c'è la tendenza da parte degli osservatori a concentrare la loro attenzione sull'industria su larga scala... Tutti hanno ignorato il significato economico, sociale e personale del piccolo laboratorio. Kropotkin è stato il solo pensatore politico di sinistra a riconoscerne l'importanza» (*La violenza della city*, in *Volontà*, Milano, n. 3/1990).

68. Cfr.: Colin Ward, *Acqua e comunità*, Elèuthera, Milano, 2003.

69. Cfr.: Murray Bookchin, *I limiti della città*, Feltrinelli, Milano, 1975; Id., *Post-Scarcity Anarchism*, La Salamandra, Milano, 1979.

70. Cfr.: Colin Ward, *A Checklist for improving inner city life*, in *Raven*, Londra, n. 35/1997; Id., *Food and Green Aspiration*, in *Raven*, Londra, n. 43/2001.

generazione urbana sono problemi di una povera minoranza di abitanti della città i quali sono estromessi dalle decisioni politiche. La mia convinzione è che essi dovrebbero essere messi nelle condizioni di creare da se stessi le soluzioni [71].

Educazione libertaria e descolarizzazione

Nel solco della tradizione che va da Godwin a Goodman, Ward dedica ai temi educativi e scolastici grande attenzione. Anche in questo ambito la sua attenzione è sempre molto pragmatica e tende a sottolineare, con esempi concreti, come descolarizzare la società e avviare una vera educazione libertaria sia una necessità ormai inevitabile. Coerentemente con tutto ciò egli si spende «a favore delle scuole libere, delle scuole povere, delle non scuole; per un'educazione fuori dalle aule scolastiche, dalle classi, fuori dal concetto di infanzia; per un'educazione che divenga un processo lungo tutta la vita, per una vita che si addice a un processo educativo, perché ambedue si fondino in un'unica realtà» [72].

È convinto, come Goodman e Illich, che «perpetuare questa società è, in definitiva, la vera funzione sociale della scuola: è la funzione socializzante. La società assicura il suo futuro educando i bambini secondo il suo modello (...). L'istruzione obbligatoria è il prodotto storico di molteplici fattori: non solo dell'invenzione della stampa e dell'ascesa del protestantesimo e del capitalismo, ma anche della crescita degli stessi stati nazionali» [73]. Per queste ragioni riprende l'idea forte di Godwin sull'assurdità di un curriculum nazionale e dell'istruzione statale [74], nella convinzione che, come Goodman ha spiegato, la vera istruzione (ma anche l'educazione) non può che essere «incidentale», vale a dire il risultato di una domanda

che nasce spontaneamente dal contesto ambientale, e non l'abitudine a rispondere in modo giusto alle domande poste dall'educatore e dall'insegnante. Infatti «l'approccio anarchico al problema dell'istruzione si basa non sul disprezzo per lo studio ma sul rispetto dell'allievo» [75].

Ward riassume in quattro principi base la sua visione dell'educazione:

- l'assenza di coercizione nel processo educativo;
- sostenere che vi è una naturale motivazione del bambino ad apprendere e insistere in una pedagogia che sia conseguente a questo;
- stimolare la capacità di resistere del bambino all'ideologia imposta dalla scuola;
- educazione integrale del bambino [76].

Questo modello educativo trova attuazione nelle scuole alternative e antiautoritarie che legano indissolubilmente le idee di Godwin (rimaste solo intuizioni) e le esperienze della tradizione anarchica e libertaria, fino a raggiungere l'apogeo con la scuola di Summerhill di Alexander Neill di cui Ward è stato un mentore appassionato. Le sue idee trovano sempre conferma in esperienze e in analisi che provengono anche dal di fuori dell'ambito intellettuale libertario, ma che egli sa usare per avvalorare le sue convinzioni [77].

Ward esprime chiaramente la convinzione che un'educazione libertaria esige un profondo e vero rispetto della natura di ogni bambino e che nessun educatore ha il diritto di sovrapporre le proprie convinzioni:

Significativo è lo slogan coniato tempo fa nell'ambito della pedagogia progressista: *Generateli, amateli e lasciateli in pace*. E questo, lo ripeto, non vuole essere un invito al disinteresse, sottolinea invece che una buona metà dei guai e delle frustrazioni che una persona si trascina nell'adolescenza e nella vita adulta hanno le loro radici in quella insidiosa attenzione con cui, da bambini, sono stati circondati per indurli a comportarsi secondo quello che altri ritenevano «il loro bene» [78].

Con un'efficace immagine Ward esprime questo radicale bisogno di sconvolgere i termini tradizionali dell'educare, ritornando al suo si-

71. Colin Ward, *Welcome Thinner City*, cit., p. 4.

72. Nicolas Walter, *Colin Ward*, in *The Anarchist Past*, cit., p. 239.

73. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 107 e p. 109.

74. Sulla storia dell'educazione libertaria vedi: Francesco Codello, *La buona educazione*, Franco Angeli, Milano, 1995.

75. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 115.

76. Colin Ward, *Slippery Schooling Issues*, in *Freedom*, Londra, 21 agosto 1999.

77. Cfr.: Colin Ward, *L'anarchia*, cit., pp. 66-77. Vedi anche Fiona Carnie, *Education on Human Scale*, in *Richer Futures...*, cit., pp. 23-41.

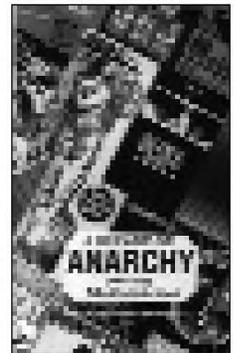
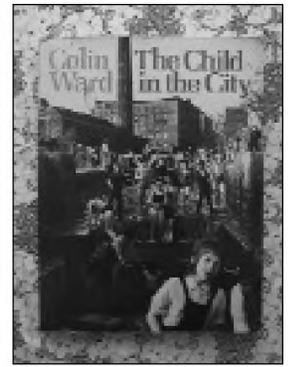
78. Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, cit., p. 104.

gnificato originale di «tirar fuori» piuttosto che «trasmettere». Egli lo fa usando una metafora convincente: «Vaso, creta o fiore?». La centralità di un'educazione fondata sul vero e profondo rispetto del bambino conduce a dare una diversa definizione dell'atto educativo. Il bambino non è dunque un vaso da riempire, non è neppure una creta da plasmare, quanto piuttosto un fiore a cui deve essere permesso di sbocciare naturalmente. Questa immagine rappresenta per Ward «l'approccio educativo centrato sul bambino e implica che l'ambiente scolastico sia concepito coerentemente con i bisogni del bambino... L'insegnante diviene così un facilitatore, uno stimolatore, non un formidabile istruttore» [79].

Se ognuno è diverso e a tutti bisogna dare lo spazio perché divengano liberamente quello che sono, va da sé che una critica al concetto meritocratico è inevitabile. Ward riprende le tesi sostenute da un suo amico, Michael Young, nel 1950 con il libro *The Rise of the Meritocracy*, svelando come dietro a questa nuova ideologia del sapere si nasconde una nuova e più forte discriminazione sociale [80].

Ma l'originalità del pensiero educativo di Ward si evidenzia soprattutto in due lavori che hanno dimostrato in maniera esemplare il suo metodo analitico anche in questo ambito, *The Child in the City* (1978) e *The Child in the Country* (1988) e in un testo precedente scritto assieme ad Anthony Fyson, *Streetwork. The exploding school* (1973) [81].

Il primo esplora la relazione che intercorre tra i bambini e il loro ambiente urbano e dimostra una costante attenzione all'uso diretto, non convenzionale, che i bambini fanno degli spazi e dei tempi dell'ambiente cittadino stesso. Gli esempi che si snodano lungo il testo mettono in rilievo la gestione e la capacità di fruizione da parte dei giovani di muri, case, giardini, giochi e così via, dimostrando come da queste pratiche spontanee e autogestite, possa nascere un'idea stessa di città. Una città che proprio



in quanto a misura di bambini è una città fruibile da tutti. Non basta però stare dalla parte dei piccoli, ammonisce Ward, occorre anche tradurre in azioni concrete una scelta così radicale. Questo suo lavoro è «un tentativo di mostrare a tutti l'intensità, la varietà e l'originalità dell'esperienza dell'infanzia urbana: una celebrazione dell'ingegnosità» [82]. Egli confuta la tesi corrente, sempre avvalendosi di esempi concreti, secondo la quale oggi avere un bambino amante della vita fuori di casa significa un'infinità di guai e di preoccupazioni, mentre esalta questa capacità dei bambini a usare gli spazi e i momenti della vita cittadina secondo modalità che ne sconvolgono la tradizione. In particolare viene evidenziata quella capacità di vivide esperienze sensoriali dei bambini che sono «un aspetto del mondo che gli adulti hanno perduto, non solo perché i sensi sono smorzati dall'abitudine, ma perché c'è un autentico declino, fisicamente misurabile, della sensibilità del gusto, dell'odorato, della capacità di osservare i colori e ascoltare i suoni» [83].

Uno degli esempi che Ward porta per avvalorare le sue convinzioni è quello dell'uso creativo dei giochi e degli spazi a ciò deputati. I bambini dovrebbero poter giocare dovunque e in piena libertà e non essere costretti in ambiti circoscritti. Se osservassimo davvero come usano l'ambiente avremmo un'idea più chiara di co-

79. Colin Ward, *Talking Schools*, Freedom Press, Londra, 1995, p. 96.

80. Cfr.: *Ibidem*, pp. 39-58.

81. Colin Ward, *The Child in the City*, Freedom Press, Londra, 1978; Id., *The Child in the Country*, Bedford Square Press, Londra, 1988; Id. con Anthony Fyson, *Streetwork. The exploding school*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973. Vedi inoltre: Colin Ward, *Violence*, Penguin Education, Londra, 1970; Id. *Vandalism*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, 1973.

82. Colin Ward, *The Child in the City*, ora *Il bambino e la città*, L'ancora del mediterraneo, Napoli, 2000, p. 18.

83. *Ibidem*, p. 37.

me dovremmo adattarlo a loro. Uno dei deficit cui oggi assistiamo è proprio questa impossibilità per i bambini di avere tempi e spazi non organizzati dagli adulti e ciò ha portato inevitabilmente all'aumento della deresponsabilizzazione e della mancanza di autonomia.

Attenzione però, mette in guardia Ward, «non voglio una Città dei Bambini. Voglio una città dove i bambini vivano nello stesso mondo dove vivo io. Se il nostro obiettivo è una città condivisa, e non una città dove zone non necessarie vengono messe da parte per trattenerci i bambini e le loro attività, allora le nostre priorità non sono le stesse di quelle delle crociate a favore dei bambini» [84].

Nel lavoro sul bambino in ambiente rurale, Ward va oltre l'ideale popolare e romantico del bambino di campagna, documentando la realtà che affrontano i bambini in un'area non urbanizzata. Poiché la maggior parte dei bambini nel mondo sono poveri e vivono in territori rurali assume importanza particolare denunciare come il declino dei servizi e dei mezzi pubblici, la chiusura delle scuole, la mancanza di accesso ai prati, ai boschi e ai torrenti, di fatto stia limitando quella cultura popolare e quella profonda autonomia che caratterizzava quella parte dell'infanzia, oggi colonizzata da una cultura virtuale e asettica [85].

Infine nell'analizzare il significato dell'educazione della e nella strada, Ward lamenta come sia terminata e sia andata perduta quella cultura che proviene da luoghi non più frequentati dai piccoli e dai giovani. La scuola è divenuta progressivamente un istituto di custodia perdendo quella vitalità e quella ricchezza che può avere se si immerge interamente nell'ambiente. Questa concezione di separatezza tra scuola e strada rivela fino in fondo la progressiva estraneazione della cultura e dell'infanzia dalla vita reale [86].

Dietro l'educazione ambientale, così come viene comunemente impartita nelle scuole, vi è una concezione che rimanda a una divisione di poteri molto marcata, nascosta nelle concezioni della specializzazione professionale a cui si viene indotti a rivolgersi, tralasciando invece lo

studio delle pratiche di partecipazione:

Ovviamente, però, per me in quanto anarchico l'assunto più importante era che il nostro obiettivo non dovesse essere l'inserimento nei programmi di insegnamento dei principi della pianificazione urbana e rurale, o le basi legislative per l'attuazione di essa, quanto piuttosto favorire il controllo dell'ambiente, con l'occhio a una situazione dove la capacità di intervenire sul proprio ambiente sia accessibile a tutti e non soltanto a una particolare minoranza. A cosa può mirare l'educazione ambientale, se non a mettere la gente in condizione di controllare il proprio ambiente? (...). L'educazione ambientale, potenzialmente un aiuto offerto ai giovani per capire come lo sfruttamento umano possa anche essere realizzato attraverso la manipolazione dello spazio, si trasforma in un'opera di indottrinamento pura e semplice, inducendo a credere che vi sia bisogno di pianificazione e dunque di pianificatori [87].

La pratica della partecipazione vera e reale se praticata fin dalla tenera età diviene una fondamentale qualità di un uomo responsabile e autonomo. La richiesta di spazi sociali non è altro che l'evoluzione naturale della «richiesta dei bambini di partecipare alla vita della città» [88]. La conclusione più appropriata del pensiero di Colin Ward appare essere quella, sempre nella sua ricerca continua di testimonianze concrete, di quel seme sotto la neve nella vita quotidiana, che lui così esemplifica:

Vorrei infine riflettere su come sarebbe interessante un mondo in cui vivere dove si possa organizzare ogni cosa nel modo in cui organizziamo la nostra musica. Ho citato l'intuizione di Martin Buber perché ciò accade ovunque la gente lega se stessa nel perseguire un bisogno o un interesse comune, e il concetto di Kropotkin della cooperazione volontaria come elemento della struttura sociale. Vista in un contesto di vita organica in senso più ampio, dice Kropotkin, l'armonia è il risultato di un continuo cambiamento, aggiustamento e riaggiustamento di equilibrio tra la moltitudine di forze e influenze ma, soprattutto, rappresenta una rete intrecciata, composta da un'infinita varietà di gruppi e federazioni di ogni dimensione... temporanei o più o meno permanenti, per ogni possibile obiettivo [89].

Vale a dire l'anarchia.

84. *Ibidem*, p. 159.

85. Colin Ward, *The Chil in the Country*, cit.

86. Colin Ward, *Streetwork...*, cit.

87. Colin Ward, *La vita nella città*, in *Volontà*, Milano, n. 4/1992.

88. Colin Ward, *La città vista dal basso*, in *Volontà*, Milano, n. 3/1992.

89. Colin Ward, *Anarchia a Milton Keynes*, in *Volontà*, Milano, n. 1-2/1993.

IL RITORNO DELL'UTOPIA

intervista a Yona Friedman di Franco Buncuga



L'installazione dell'ottobre scorso alla Galleria Massimo Minini di Brescia: un'astratta città sospesa. Più intervento artistico che progetto architettonico

Il 2009 è stato l'anno del rilancio in Italia di Yona Friedman. Alla Biennale di Venezia è stata allestita una sua imponente installazione sospesa che incombeva sui visitatori, Visualisation of an idea, metafora artistica della sua utopica Ville spatiale. In settembre è uscita l'edizione italiana del suo L'architettura di sopravvivenza che nella prima edizione francese del 1978 aveva la prefazione dell'anarchico Michel Ragon. Friedman ha partecipato a molti interventi didattici e artistici in Italia e la sua attività espositiva è culminata nella mostra Cartoline postali curata da Maurizio Bortolotti inaugurata il 31 ottobre nella Galleria Massimo Minini di Brescia, dove Franco Buncuga lo ha intervistato

Yona Friedman è un mito dell'architettura degli anni Sessanta e Settanta e un riferimento indispensabile nel dibattito sulla partecipazione e l'autocostruzione. Mi ricordo soprattutto delle sue affascinanti megastutture, delle «città spaziali», delle strutture a ponte che a scala sovradimensio-

nata passavano sopra Parigi lasciandola intatta, degli intricati di cellule abitative sospese autocostruite in continua mutazione appese a grappoli a giganteschi piloni di strutture reticolari che si perdevano a vista nel territorio. Architettura visionaria sessantottina che mi affascinava, immaginario di un

passato in cui esisteva ancora un'idea di futuro.

È triste oggi vedere questo futuro possibile trasformato in un sogno utopico, un leggero disegno, un'installazione che altrove ho definito «una delle tante raccolte di immondizie» dell'arte contemporanea. Friedman, un architetto che voleva realiz-

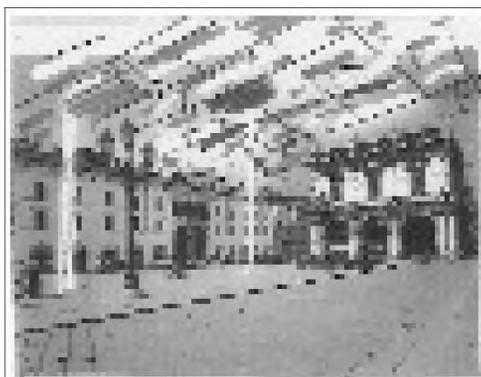
zare utopie sociali concrete è diventato «un artista chiave» del moderno come sostiene Daniel Birnbaum, curatore dell'ultima Biennale di arte contemporanea di Venezia. E così ci godiamo oggi l'opera grafica e artistica di Yona Friedman come fosse un'incisione di Giovanbattista Piranesi o un disegno di Claude Ledoux, di Etienne Louis Boulée o di un qualsiasi altro utopista settecentesco. Una provocazione intellettuale, una colta citazione per ex sessantottini, una bella cartolina da appendere nel salotto. In tutti i casi ho avuto il piacere di poter intervistare uno dei miei miti giovanili. Gentile e disponibile, estremamente chiaro e definito nelle idee e nell'esposizione, nonostante l'età e i gravi problemi nell'udito e soprattutto ancora convinto che le sue possano e debbano ancora essere utopie realizzabili.

Friedman, nato in Ungheria nel 1923, esule per sfuggire al nazismo arriva nei territori che diventeranno Israele nel 1945 e alla metà degli anni Cinquanta si stabilisce definitivamente a Parigi dove abita tuttora in una casa letteralmente invasa da un ammasso di oggetti, ricordi, disegni, modelli, schizzi, opere in via di elaborazione. Fin dagli ultimi anni della guerra, appena ventenne costruisce «shelters» (scatole mobili) per rifugiati e senza casa, che poi diventeranno i suoi «moduli abitativi» autocostituiti, elemento centrale di tutti i suoi progetti.

Friedman resterà sempre fedele all'assunto che l'architetto deve semplicemente fornire soluzioni tecniche e



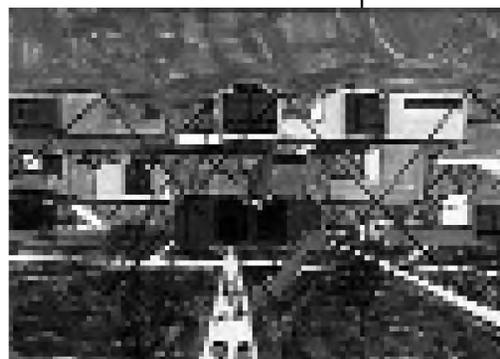
Uno schizzo per il progetto per Parigi: la nuova struttura abitativa è una *megastruttura* che non modifica l'esistente



In questa cartolina, esposta alla Galleria Minini, il centro storico di Brescia ricoperto dalla griglia di una *megastruttura*

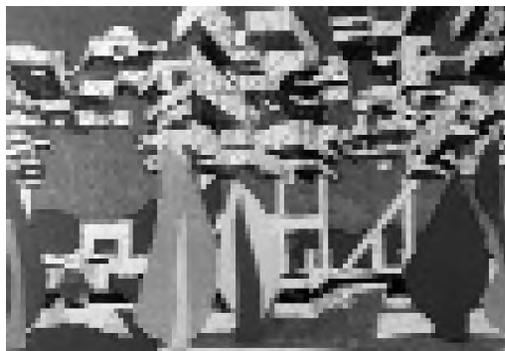
Una struttura di sopravvivenza leggera

che spetti all'abitante progettare, costruire e modificare gli spazi in cui vivere. Al decimo Congresso internazionale di architettura moderna di Dubrovnik, nel 1956, presenta il *Manifeste de l'architecture mobile* che scardina i concetti di urbanistica e pianificazione cari al Movimento Moderno. Grazie soprattutto ai giovani architetti del Team 10, in quegli anni si comincia a parlare di «architettura mobile» e di «mobilità dell'abitare» e si affrontano temi libertari quali quelli della partecipazione e dell'autocostruzione. Un altro tema sviluppato da Friedman è quello della «Megastruttura», studiata da molti architetti «Utopici» degli anni Sessanta. Per lui la megastruttura deve essere la soluzione tecnica che gli architetti offrono alla collettività: un'enorme architettura a



scala territoriale, supertecnologica e abitata da piccole comunità autogestite che definiscono i propri spazi, li progettano e li realizzano in autocostruzione. Sono progetti che condividevano gruppi utopici come gli Archigram nella loro *Plug-in City*, i vari gruppi di architettura radicale come Superstudio in Italia e architetti ora divenuti archistar come Renzo Piano, Richard





Uno schizzo per una *Città ponte*

Rogers o Rem Koolhaas. A noi sessantottini entusiasti e radicali (non ancora chic) Friedman ha mostrato una via nell'architettura: la scelta di un'utopia estrema ma praticabile. Con molta coerenza nel corso della sua carriera si è rifiutato di percorrerne altre. Friedman è l'archetipo dell'architetto demiurgo che vuole (dichiarando provocatoriamente la sovradimensione della Visione) invadere il mondo con la sua opera per ricostruire il mondo. In realtà Friedman non ha progettato quasi nulla negli ultimi trent'anni, per lui qualsiasi rinuncia alla dimensione sociale e utopica è inaccettabile. «Se questa è l'architettura preferisco tirarmene fuori...», mi ha detto commentando il panorama odierno dell'architettura. Dalla metà degli anni Sessanta ha insegnato presso numerose università americane, ha lavorato intensamente per le Nazioni Unite, l'Unesco e il Concilio di Europa attraverso la diffusione di alcuni manuali di autocostruzione e di lettura del fenomeno urbano, ha scritto e ha progettato percorsi didattici ed educativi a cavallo tra l'arte e l'architettura.



La complessa struttura sospesa realizzata da Yona Friedman per la Biennale di Arte Contemporanea di Venezia del 2009 all'ingresso delle Corderie

Non a caso i suoi lavori sono stati esposti a Venezia nella Biennale di arte contemporanea e non in quella di architettura e io lo incontro alla Galleria Massimo Minini di Brescia.

Franco Buncuga. Mi sono laureato con Giancarlo De Carlo nel 1974 con il sogno di diventare un architetto utopico. Ero affascinato dalle megastrutture e dalle utopie urbane che avevi elaborato negli anni Sessanta. I miei modelli erano gli Archizoom, il gruppo degli Archigram o il gruppo Superstudio. Volevo diventare un Anarchitetto, come recitava il saggio di Gianni Pettena. Purtroppo negli anni ho visto molti dei modelli architettonici prodotti dalle utopie degli anni Sessanta e Settanta diventare fonte di ispirazione per i progetti speculativi di quella che chiamiamo la «Big Architecture», l'architettura di grandi dimensioni che oggi dà spettacolo di sé sui media e le riviste patinate di architettura. I sogni della mia generazione sembrano essere diventati gli incubi del presente.

Yona Friedman. In realtà io non considero utopiche le mie architetture. Le mie so-

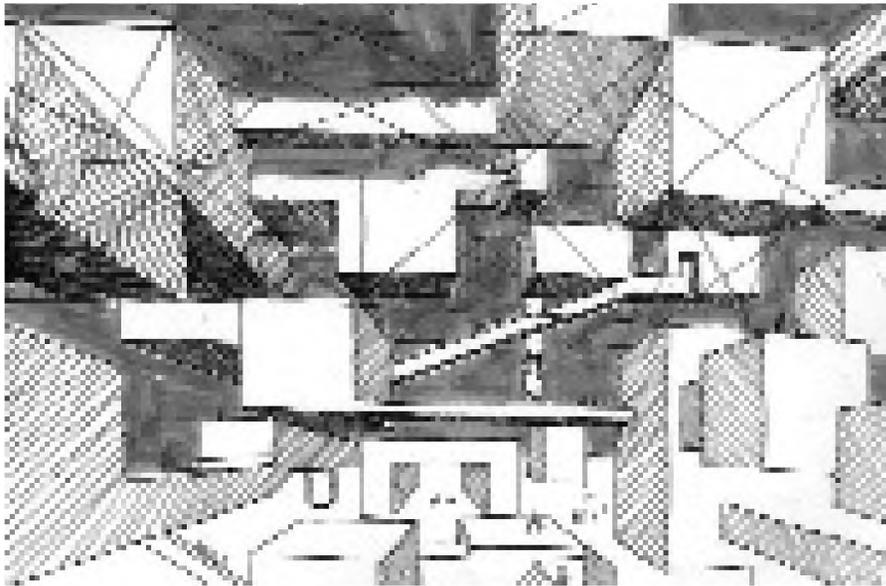


A colloquio. Franco Buncuga durante una pausa dell'intervista a Yona Friedman

no architetture immaginate, cioè realizzabili. Non ho mai fatto progetti per provocare o per puro scopo estetico. Io progetto sempre con uno scopo sociale. E con un intento ecologico. Certo, credo che molte delle utopie di quegli anni si siano rivelate menzognere. Oggi le utopie vengono imposte con la forza, con la democrazia delle forze di polizia.

Oggi abbiamo i computer, nuovi materiali, grandi opportunità tecnologiche per far diventare le nostre utopie architetture reali. Ma esiste ancora la gente che può abitare in queste utopie? È ancora possibile l'utopia, l'autocostruzione o l'autopianificazione sono ancora strumenti utilizzabili da parte del popolo di internet e dell'iPhone?

Un'utopia sociale, secondo me, può essere realizzata e gestita solo da piccoli gruppi. Non dalle masse. Oggi si



Una proposta di *Ville spatiale* sugli Champ Elisée a Parigi. Uno schizzo di volumi per una città spaziale

spaccia la distopia per utopia così come si spaccia la comunicazione generalizzata delle nuove tecnologie come vera comunicazione. Anche il termine «ecologia» oggi è di moda e abusato. Le mie idee sono ecologiche secondo l'idea di René Dumont: il primo scienziato ad aver capito che l'equilibrio di un ecosistema non si può rompere. In qualche modo si mantiene sempre. Certo noi consideriamo sempre questo equilibrio in modo egoista, dal nostro punto di vista.

Qualche anno fa il termine «olistico» era qualcosa di rivoluzionario che rompeva con l'economia tradizionale. Oggi è ancora così? Un approccio olistico appartiene ancora alla sfera della libertà o è stato assunto come strumento di controllo nel paradigma del dominio?

Il concetto di «olismo» è molto importante nei miei progetti. Per me olistico

vuol dire che ogni gesto è legato a un altro in un tessuto denso di relazioni. Nessun scienziato può spiegare cosa tiene insieme il tutto in un sistema. Naturalmente in questo insieme di relazioni dio non c'entra. Una comunità è tenuta insieme da un principio olistico di «relazioni estremamente dense». Non saprei dare una spiegazione migliore di questo principio che unifica. Forse è una soluzione che può soddisfare anche i fisici e gli studiosi di sistemi ambientali. E queste relazioni non possono essere surrogate da un principio di autorità.

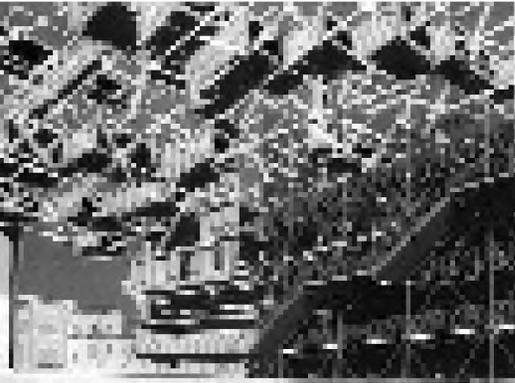
La superstruttura sopra il ponte che unisce Venezia alla terra ferma che tu ipotizzi in una delle tue «cartoline» esposte da Minini mi ricorda la comunità anarchica che William Gibson immagina nel suo libro *Luce Virtuale*. Una struttura abitativa «parassita» aggrappata al ponte di San Francisco collassato. Dobbiamo credere che l'autoge-

stione e l'autocostruzione siano ormai pratiche che possono sopravvivere solo nei ghetti?

I ponti antichi erano spesso anche luoghi di abitazione. Nel Medioevo tutto ciò era normale. È un uso che è durato sino a tutto l'Ottocento. In realtà il primo ponte moderno è stato progettato negli anni Venti da Georges Vantongerloo. Anche un'abitazione sovrelevata su «pilotis» non è un'invenzione di Le Corbusier nel secolo scorso. È una pratica primitiva che risale alle palafitte. Le idee sono sempre le stesse nella storia dell'uomo. Cambiano le possibilità della tecnologia. L'uomo è il solo animale che fa edifici per viverci dentro, per sopravvivere in un ambiente difficile.

La «Big Architecture» e i suoi profeti, gli archistar sono solo figli della speculazione o sono anche il prodotto del pensiero utopico





Provocatoriamente la megastruttura di Yona Friedman copre anche il Centro Pompidou di Renzo Piano



Megastruttura urbana costiera ipotizzata negli anni Settanta dal gruppo Superstudio

degli anni Sessanta? Dobbiamo rassegnarci all'idea che il nostro ambiente urbano acquisisca sempre più i tratti delineati dal Caos Sublime descritto da Massimo Fuksas nel suo libro omonimo: un tessuto in cui ghetti caotici coesistono con grattacieli supertecnologici?

Non mi interessa il mondo dell'architettura oggi. È solo una forma di pubblicità e strumento di consumo: è diventato un settore dell'alta moda. Gli ambienti che mi interessa progettare sono composti da piccoli mo-

duli di quattro metri con pareti vetrate assemblati liberamente sulle mie strutture sovrelevate. Questi sistemi consentono di risparmiare un'altissima percentuale di energia. Oggi la tecnologia può fornirci i materiali e le tecniche appropriate. Non voglio fare in modo che la dimensione dell'architettura sparisca ma che sia patrimonio dell'utilizzatore. Ogni alloggio deve essere diverso e personalizzato e in continua possibile mutazione. I grattacieli sono l'idiozia del nostro tempo: la pura e semplice forma del capitale. Le piante degli alloggi sono banali, tutte uguali e ripetute identiche per innumerevoli piani. Il grattacielo è indifferente alle relazioni con gli altri edifici e alla città.

È ancora possibile oggi ristabilire una forma di comunicazione tra gli architetti e gli utilizzatori delle strutture?

Credo che la dimensione della comunicazione debba essere esclusivamente della gente, quindi anche il momento progettuale deve essere un processo collettivo.

L'architetto deve garantire la sicurezza tecnologica. È quello che cerco di fornire nei miei progetti: l'ipotesi di una struttura e i mezzi per l'autoprogettazione.

Oggi con le tue opere esposte alla Biennale di Venezia e con questa mostra da Minini ti senti più vicino al mondo dell'arte contemporanea o all'architettura? Come è nata questa idea di «cartoline postali»?

Le «cartoline» sono meno pretenziose dei progetti più elaborati, le faccio da sempre, nelle diverse città in cui vado. È un modo più leggero di fare architettura.

Il geografo Elisée Reclus dice che l'anarchia non è disordine ma una forma superiore di ordine, non pensi che questo concetto si possa applicare ai tuoi lavori?

Sarei ancora più drastico. Quello che tu chiami forma superiore di ordine lo chiamo «ordine complicato», non penso che ci possa essere una gerarchia di ordini.



IL RAPPORTO DELLO STATO CON L'INDIVIDUO

di Benjamin Tucker



Ecco il discorso pronunciato da Benjamin Tucker alla sessione annuale dell'Unitarian Ministers' Institute, tenuta a Salem nel Massachusetts il 14 ottobre 1890. E chi era costui? Si veda la nota biografica di Pietro Adamo

Signore e signori, presumibilmente l'onore che mi avete fatto nell'invitarmi a rivolgermi a voi oggi su «Il rapporto dello Stato con l'individuo» è dovuto principalmente a una combinazione di circostanze che mi ha reso un esponente in qualche modo di primo piano della teoria dell'anarchismo moderno. Una teoria che sta acquistando sempre più considerazione come una delle poche valide come base per la vita politica e sociale. In suo nome, quindi, discuterò con voi questo argomento, che soggiace e tocca chiaramente quasi tutti i problemi pratici con cui questa generazione si confronta. Il futuro dei dazi, della tassazione, della finanza, della proprietà, della donna, del matrimonio, della famiglia, del suffragio, dell'educazione, dell'invenzione, della letteratura, della scienza, delle arti, delle abitudini personali, del carattere privato, dell'etica, della religione sarà determinato dalla conclusione alla quale l'umanità arriverà sulla questione se e fino a che punto l'individuo debba fedeltà allo stato.

Nell'occuparsi di questo argomento l'anarchismo ha trovato necessario, come prima cosa, definirne i termini. Le concezioni popolari della terminologia della politica sono incompatibili con la rigorosa esattezza richiesta dall'indagine scientifica. A dire il vero, scostarsi dall'uso popolare del linguaggio si accompagna al rischio di una errata comprensione da parte della moltitudine, che ignora con persistenza le nuove definizioni; ma, d'altra parte, conformarvisi produce l'ancora più deplorabile alternativa della confusione agli occhi del competente, che sarebbe così giustificato nell'attribuire inesattezza di pensiero là dove c'è inesattezza di espressione. Prendete il termine «Stato», per esempio, che ci riguarda particolarmente oggi. È una pa-



Utopista. Stephen Pearl Andrews (1812-1886), tra i più noti espositori dell'anarchismo americano, propagandò le idee di Josiah Warren, sposò le idee abolizioniste, scrisse in favore dell'emancipazione femminile e organizzò diverse comunità utopistiche

rola sulla bocca di tutti. Ma quanti di coloro che la usano hanno una qualche idea di quel che intendono con essa? E, tra i pochi che ce l'hanno, che varietà di concezioni! Designiamo con il termine «Stato» istituzioni che rappresentano l'assolutismo nella sua forma estrema e istituzioni che lo temperano con più o meno liberalità. Applichiamo la parola allo stesso modo a istituzioni che non fanno altro che aggredire e a istituzioni che, oltre ad aggredire, in qualche misura proteggono e difendono. Ma quale sia la funzione essenziale dello Stato, aggressione o difesa, pochi sembrano saperlo o curarsene.

Alcuni difensori dello Stato evidentemente considerano l'aggressione il suo principio, sebbene la mascherino, sia a se stessi sia al popolo, sotto il termine «amministrazione», che vogliono estendere in ogni possibile direzione. Altri, al contrario, considerano la difesa il suo principio e desiderano limitarlo di conseguenza all'assolvimento di compiti di polizia. Altri ancora sembrano pensare che esista sia per l'aggressione sia per la difesa, combinate in proporzio-

ni variabili secondo gli interessi del momento, o forse solo secondo i capricci, di coloro a cui capita di controllarlo. Messi faccia a faccia con queste concezioni diverse, gli anarchici, la cui missione nel mondo è l'abolizione dell'aggressione e di tutti i mali che ne risultano, hanno percepito che, per essere compresi, devono connettere un qualche significato definito e dichiarato ai termini che sono obbligati a impiegare, e specialmente alle parole «Stato» e «governo». Cercando quindi gli elementi comuni a tutte le istituzioni a cui è applicato il nome «Stato», ne hanno trovati due di numero: primo, l'aggressione; secondo, l'assunzione dell'unica autorità su una data area e tutto ciò che vi è compreso, esercitata generalmente per il doppio scopo della più completa oppressione dei suoi sudditi e dell'estensione dei suoi confini. Che questo secondo elemento sia comune a tutti gli Stati non credo sarà negato. Per lo meno, a mia conoscenza nessuno Stato ha mai tollerato uno Stato rivale entro i suoi confini; e sembra pacifico che ogni Stato che dovesse comportarsi così cesserebbe di essere uno Stato e di essere considerato tale da chiunque. L'esercizio di autorità sulla stessa area da parte di due



Stati è una contraddizione. Che il primo elemento, l'aggressione, sia stato e sia comune a tutti gli Stati non sarà probabilmente ammesso in modo tanto generale. Tuttavia, non tenterò qui di insistere sulla conclusione di Herbert Spencer, che sta acquistando ogni giorno più ampia accettazione, secondo il quale lo Stato ha avuto origine nell'aggressione e ha continuato come istituzione aggressiva dalla sua nascita. La difesa è stata un'aggiunta successiva suggerita dalla necessità. E la sua introduzione come funzione dello Stato, benché intesa senza dubbio in vista del suo rafforzamento, è stata

davvero, e in linea di principio, l'inizio della distruzione dello Stato stesso. L'aumento della sua importanza non è che una prova della tendenza del progresso verso l'abolizione dello Stato. Adottando quest'ottica, gli anarchici sostengono che la difesa non è un elemento essenziale dello Stato, ma che lo è l'aggressione. Ora, che cos'è l'aggressione? È semplicemente un altro nome per governo. Aggressione, intrusione, governo sono termini intercambiabili. L'essenza del governo è il controllo o il tentativo di controllare. Colui che tenta di controllare un altro è un governante, un aggressore, un intruso; e la natura di tale intrusione non cambia che sia fatta da un uomo su un altro uomo, come nel caso del criminale comune, da un uomo

su tutti gli altri uomini, come nel caso del monarca assoluto, o da tutti gli altri uomini su un uomo, come nel caso della democrazia moderna. D'altro canto, colui che resiste all'altrui tentativo di controllare non è un aggressore, un intruso, un governante, ma semplicemente un difensore, un protettore; e la natura di tale resistenza non cambia che sia opposta da un uomo a un altro uomo, come quando si respinge di persona l'assalto di un criminale, da un uomo a tutti gli altri uomini, come quando si rifiuta di obbedire a una legge oppressiva, o da tutti gli altri uomini a un uomo, come quando un popolo sottomesso si solleva contro un despota, o come quando i membri di una comunità si uniscono volontariamente per reprimere un criminale. Questa distinzione tra intrusione e resistenza, tra governo e difesa, è vitale. Senza, non ci può essere alcuna valida filosofia della politica.

È in base a questa distinzione e alle altre considerazioni appena delineate che gli anarchici formulano le definizioni necessarie di cui abbiamo parlato. E allora la seguente è la definizione anarchica di governo: l'assoggettamento a una volontà esterna dell'individuo non intrusivo. E questa è la definizione anarchica dello Stato: la personificazione del principio dell'intrusione in un individuo o in una banda di individui che pretendono di agire come rappresentanti o padroni dell'intero popolo compreso in una data area. Quanto al significato dell'altro termine nella materia in discussione, la parola «individuo», penso non ci siano difficoltà. Mettendo da parte le sottigliezze in cui indul-



gono alcuni metafisici, si può usare questa parola senza pericolo di essere fraintesi. Che le definizioni a cui siamo così giunti diventino generalmente accettate o no è una questione di minore importanza. Io sostengo che sono state raggiunte scientificamente e che servono allo scopo di una chiara trasmissione del pensiero. Poiché gli anarchici, adottandole, hanno avuto la cura di esplicitare il loro pensiero, hanno quindi diritto a che le loro idee siano giudicate alla luce di tali definizioni.

Ora arriviamo alla questione vera e propria: che rapporto dovrebbe esserci tra lo Stato e l'individuo? Il metodo generale per determinarlo è applicare una qualche teoria etica che comporti un fondamento di obbligo morale. In questo metodo gli anarchici non hanno alcuna fiducia. L'idea di obbligo morale, di diritti e doveri intrinseci, la rifiutano totalmente. Essi considerano tutti gli obblighi non come morali ma come sociali, e anche in questo caso non realmente come obblighi se non nel caso siano stati consciamente e volontariamente assunti. Se un uomo fa un accordo con altri uomini, questi possono unirsi per fargli rispettare l'accordo; ma, in assenza di tale accordo, nessuno, a quanto ne sappiamo gli anarchici, ha mai fatto alcun accordo con Dio o con qualsiasi altro potere di qualunque ordine. Gli anarchici sono non solo utilitaristi, ma egoisti nel senso più ampio e più pieno. Per quanto riguarda un diritto intrinseco, la forza è la sua sola misura. Ogni uomo, si chiami Bill Sykes o Alessandro Romanov, e ogni insieme di uomini, che siano le associazioni della malavita cinese o il Congresso degli Stati Uniti, hanno il diritto, se hanno il potere, di uccidere o



Il primo. Josiah Warren (1798-1874), il primo a definirsi anarchico e il primo a pubblicare una rivista esplicitamente anarchica (*The Peaceful Revolutionist*), fondò alcune comunità utopistiche, sperimentò l'autoproduzione di moneta e propose l'idea della «sovranità dell'individuo»

coartare altri uomini e di rendere il mondo intero strumento dei loro fini. Il diritto della società a schiavizzare l'individuo e il diritto dell'individuo a schiavizzare la società sono diseguali solo perché i loro poteri sono diseguali. Essendo questa posizione sovvertitrice di tutti i sistemi di religione e moralità, naturalmente non posso aspettarvi di conquistare l'assenso immediato dell'uditorio a cui mi sto rivolgendo oggi; né il tempo a mia disposizione mi consente di sostenerla con un esame elaborato, o persino sommario, dei fondamenti dell'etica. Coloro che desiderano una maggiore familiarità con questo aspetto particolare della materia dovrebbero leggere una profonda opera tedesca, *L'unico e la sua proprietà*, scritta anni fa da un autore relativamente sconosciuto, Caspar Schmidt, il cui pseudonimo era Max Stirner. Letto solo da pochi studiosi, il libro è sepolto nell'oscurità, ma è destinato a una resurrezione che forse segnerà un'epoca. Se questa, quindi, fosse questione di diritto, secondo gli anarchici sarebbe puramente questione di forza. Ma, fortunatamente, non è questione di diritto: è questione di opportunità, di conoscenza, di scienza, la scienza del vivere insieme, la

scienza della società. La storia dell'umanità è stata in gran parte una scoperta lunga e graduale del fatto che l'individuo guadagna con la società esattamente nella misura in cui la società è libera, e della legge secondo cui la condizione di una società duratura e armoniosa è la massima quantità di libertà individuale compatibile con l'eguaglianza di libertà. L'uomo medio di ogni nuova generazione ha detto a se stesso più chiaramente e consciamente di quanto abbia fatto il suo predecessore: «Il mio vicino non è il mio nemico, ma il mio amico, e io il suo, se solo riconosciamo mutuamente il fatto. Ci aiutiamo l'un l'altro per una vita migliore, più felice e più piena; e questo servizio potrebbe essere enormemente accresciuto se cessassimo di limitarci, ostacolarci e opprimerci l'un l'altro. Perché non possiamo metterci d'accordo per lasciare che ciascuno viva la propria vita, senza che nessuno di noi trasgredisca il limite che separa le nostre individualità?» È attraverso questo ragionamento che il genere umano si sta avvicinando al vero contratto sociale, che non è, come pensava Jean-Jacques Rousseau, l'origi-



Libero amore. Ezra Heywood (1829-1893), pubblicista ed editore anarchico, fu in prima fila nella lotta contro la schiavitù e fu più volte arrestato, dopo la Guerra civile, per i suoi scritti in favore del libero amore e dell'emancipazione femminile

ne della società, ma piuttosto il risultato di una lunga esperienza sociale, il frutto delle sue follie e disastri. È ovvio che questo contratto, questa legge sociale, sviluppato fino alla sua perfezione, esclude ogni aggressione, ogni violazione dell'eguaglianza di libertà, ogni intrusione di qualunque tipo. Considerando questo contratto in relazione alla definizione anarchica dello Stato come personificazione del principio di intrusione, ci accorgiamo che lo Stato è antagonista alla società; e, essendo la società essenziale per la vita e lo sviluppo dell'individuo, salta agli occhi la conclusione che il rapporto dello Stato con l'individuo e dell'individuo con lo Stato deve essere di ostilità, destinata a durare fino a che lo

Stato perirà.

«Ma», verrà chiesto agli anarchici a questo punto del ragionamento, «che cosa faremo di quegli individui che senza dubbio continueranno a violare la legge sociale con l'intrusione ai danni dei loro vicini?». Gli anarchici rispondono che l'abolizione dello Stato lascerà in vita un'associazione difensiva, non più su base obbligatoria ma volontaria, che terrà a freno gli intrusi con ogni mezzo che può dimostrarsi necessario. «Ma questo è quello che abbiamo ora», è la replica. «Volete davvero, quindi, solo un cambiamento di nome?». Non così veloci, per favore. Si può fingere per un momento con assennatezza che lo Stato, anche così come esiste qui in America, sia una pura istituzione difensiva? Sicuramente no, tranne da parte di coloro che vedono dello Stato solo la sua manifestazione più tangibile: il poliziotto all'an-

golo della strada. E non ci sarebbe da osservarlo molto da vicino per vedere l'errore di questa pretesa. Ebbene, il primo vero atto dello Stato, l'accertamento e la riscossione coattivi delle tasse, è in se stesso un'aggressione, una violazione dell'eguale libertà, e, in quanto tale, vizia ogni atto successivo, anche quegli atti che sarebbero puramente difensivi se pagati con un fondo finanziato da contributi volontari. Com'è possibile giustificare, sotto la legge dell'eguale libertà, la confisca dei guadagni di un uomo per pagare una protezione che non ha cercato e non desidera? E, se questa è un'offesa, che nome daremo a una confisca in cui alla vittima sono date pietre invece di pane e oppressione invece di protezione? Costringere un uomo a pagare per la violazione della propria libertà è davvero aggiungere al danno la beffa. Ma ciò è esattamente quello che sta facendo lo Stato. Leggete gli atti del Congresso. Seguite i resoconti delle assemblee legislative statali. Esaminate le nostre raccolte delle leggi. Mettete alla prova ogni atto separatamente attraverso la legge dell'eguale libertà e troverete che i buoni nove decimi della legislazione esistente servono non a far rispettare quella fondamentale legge sociale, ma a prescrivere le abitudini personali dell'individuo o, il che è anche peggio, a creare



e mantenere monopoli commerciali, industriali, finanziari e proprietari, che privano i lavoratori di tanta parte della remunerazione che riceverebbero in un mercato perfettamente libero.

«Essere governato», dice Pierre-Joseph Proudhon, «significa essere guardato a vista, ispezionato, spiato, diretto, legiferato, regolamentato, recintato, indottrinato, catechizzato, controllato, stimato, valutato, censurato, comandato, da parte di esseri che non hanno né il titolo, né la scienza, né la virtù. Essere governato vuol dire essere, ad ogni azione, a ogni transazione, a ogni movimento, annotato, registrato, censito, tariffato, timbrato, squadrato, postillato, ammonito, quotato, collettato, patentato, licenziato, autorizzato, impedito, riformato, raddrizzato, corretto. Vuol dire essere tassato, addestrato, taglieggiato, sfruttato, monopolizzato, concusso, spremuto, mistificato, derubato, e, alla minima resistenza, alla prima parola di lamento, represso, emendato, vilipeso, vessato, braccato, tartassato, accoppato, disarmato, ammannettato, imprigionato, fucilato, mitragliato, giudicato, condannato, deportato, sacrificato, venduto, tradito, e per giunta schernito, dileggiato, ingiuriato, disonorato, tutto con il pretesto della pubblica utilità e in nome dell'interesse generale». E sono sicuro che non ho bisogno di additarvi le leggi esistenti che corrispondono e giustificano quasi ogni punto nel lungo atto d'accusa di Proudhon. Quale assenza di riflessione, allora, nell'affermare che l'ordine politico esistente ha un carattere puramente difensivo e che non si tratta dello Stato aggressivo che gli anarchici vogliono abolire! Questo porta a un'altra considerazione che ha una relazione molto forte con il problema dell'individuo invasivo,



Banchiere anarchico. William B. Greene (1819-1878) esercitò grande influenza sull'anarchismo americano con un progetto di sistema bancario mutualistico mediato da Pierre-Joseph Proudhon

che è un tale incubo per gli oppositori dell'anarchismo. Non è forse il trattamento che è stato appena descritto largamente responsabile della sua esistenza? Ho sentito o letto da qualche parte di un'iscrizione fatta per una certa istituzione caritatevole: «Questo ospedale una persona pia ha costruito, ma prima ha reso povera la gente con cui l'ha riempito».

E così, mi sembra, è con le nostre prigioni. Sono piene di criminali che il nostro Stato virtuoso ha reso ciò che sono con le sue leggi inique, i suoi monopoli opprimenti e le orribili condizioni sociali che ne risultano. Emaniamo molte leggi che fabbricano criminali e poi poche che li puniscono. È troppo aspettarsi che le nuove condizioni sociali prodotte necessariamente dall'abolizione di ogni interferenza con la produzione e la distribuzione di ricchezza cambieranno infine le abitudini e le propensioni degli uomini in modo tale che le nostre carceri e le nostre prigioni, i nostri poliziotti e i nostri soldati (in una parola la nostra intera macchina e sistema di difesa) saranno superflui? Questo è almeno il credo degli anarchici. Suona utopico, ma riposa in realtà su serie

basi economiche. Oggi, tuttavia, manca il tempo per spiegare la visione anarchica della dipendenza dell'usura, e quindi della povertà, dal privilegio monopolistico, specialmente il privilegio bancario, e per mostrare come una minoranza intelligente, educata nei principi dell'anarchismo e determinata a esercitare quel diritto di ignorare lo Stato su cui Spencer, nel suo *Social Statics*, insiste così abilmente e ammirevolmente, potrebbe, sfidando le proibizioni sull'attività bancaria nazionali e statali e stabilendo una Banca Mutua in competizione con i monopoli esistenti, muovere il primo e più importante passo per l'abolizione dell'usura e dello Stato. Per quanto semplice possa sembrare questo passo, da esso dipenderebbe tutto il resto.

Mezz'ora è un tempo troppo breve per discutere il rapporto tra Stato e individuo e devo chiedervi perdono per la brevità della mia trattazione di una successione di considerazioni, ciascuna delle quali ha bisogno di un saggio per il suo sviluppo. Se ho delineato l'argomento in maniera intellegibile, ho compiuto quello che mi aspettavo.

QUEL LIBERTARIO «EGOISTA»

di Pietro Adamo

Benjamin Tucker (1854-1939) è probabilmente il più rilevante pensatore libertario del continente americano. Nato e cresciuto in Massachusetts, divenne anarchico da giovanissimo, conoscendo alcuni dei suoi più importanti maestri e predecessori statunitensi: Josiah Warren, William Greene, Joshua K. Ingalls e soprattutto Lysander Spooner. Mostrando sin da subito straordinarie doti di organizzatore culturale, nonché grandi capacità di scrittura, fondò prima la *Radical Review* e poi, nel 1881, *Liberty*, che doveva durare sino al 1908. La rivista divenne forse il più noto e diffuso periodico di lingua inglese tra gli anarchici di tutto il mondo. Tucker promosse anche un'intensa attività editoriale, ripubblicando i classici della tradizione libertaria indigena ma anche traducendo, spesso personalmente, i più importanti autori dell'anarchismo di area europea: Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Michail Bakunin, Lev Tolstoj, ad alcuni dei quali (in particolare al primo) riconosceva lo status di «maestro». Le sue pubblicazioni e le sue idee ebbero una circolazione significativa nei circoli anarchici; già nel 1882 Andrea Costa riceveva *Liberty*; nel 1900 il giurista Paul Eltzbacher classificava in sette le principali correnti dell'anarchismo, riservandone una appunto a Tucker, tra William Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Pëtr Kropotkin e Tolstoj; trentacinque anni dopo Camillo Berneri riprendeva con convinzione questa stessa classificazione.

L'anarchismo di Tucker era



profondamente diverso dalle tendenze che si andavano affermando in Europa nel medesimo periodo. Dalla tradizione americana egli traeva un'intensa forma di individualismo, che dal punto di vista etico andava ben oltre quella degli europei, considerando l'autonomia del singolo come base angolare della società anarchica da costruire. Tale insistenza sull'individuo lo portò a condannare quelle correnti dell'anarchismo che troppo insistevano nella valorizzazione del momento comunitario e societario. Sull'argomento entrò in polemica diretta con Johann Most, Francesco Saverio Merlino e Kropotkin, da lui definiti non «anarchici» ma tutt'al più «comunisti rivoluzionari» (e i primi due veri e propri blockheads) e di converso a valutare in senso estremamente

positivo un'organizzazione sociale fondata sulla contrattazione, l'associazione e lo scambio volontari: potremmo dire, staccandoci un po' dall'uso più diffuso del termine, sul mercato. L'analisi del sistema sociale capitalistico risultava così differente da quella dei vari blockheads comunesteggianti: a parere di Tucker e degli intellettuali della sua cerchia, l'autorità dello stato (che costituiva di per sé il più rilevante ostacolo sulla strada di una liberazione dell'individuo) si fondeva e si intrecciava con il monopolio, cioè con il vero segno distintivo del capitalismo. In particolare, Tucker e i suoi si concentrarono sul monopolio della moneta, della terra (e in questo senso, ovvero sul fatto che la proprietà si fondeva sull'entitlement fornito dallo stato e non sull'occupazione e l'uso, Tucker sposava il motto proudhoniano «la proprietà è un furto»), delle tasse dirette e indirette e del copyright. Ne emergeva una visione della «società libera» profondamente originale e a tratti decisamente più incisiva e capace di anticipare i tempi di quella proposta dai «colleghi» europei: una società fondata sul libero scambio, sul laissez-faire, priva di stato e monopoli, basata sulla libera associazione e la libera sperimentazione. A parere del direttore di *Liberty* ogni soluzione coartata avrebbe costituito una violazione della equal liberty: ovvero, nei termini tuckeriani, della «maggiore quantità possibile di libertà compatibile con l'egualianza e il mutuo rispetto, da



parte degli individui che vivono in società, per le loro rispettive sfere d'azione». Sfere d'azione che collimano più o meno con l'interpretazione della libertà in termini di non interferenza che andavano sviluppando, in quel medesimo periodo, filosofi di parte liberale come John Stuart Mill ed Herbert Spencer (dal quale è di fatto tratta la locuzione equal liberty) e che Tucker riassume nel concetto di invasion, intendendolo (in assonanza con l'accezione legale del termine in inglese) come interferenza indebita di un individuo, o di un gruppo di individui, nei confronti di un altro individuo o gruppo di individui (in genere tradotto, nel saggio qui pubblicato, con «intrusione»).

L'anarchismo di *Liberty* era di conseguenza gradualista, sostanzialmente a-classista, incentrato su un'idea di crescita dell'autonomia in chiave di «separazione» dal corpo dello stato. La prospettiva filosofica di Tucker, ovvero la sua giustificazione dei fondamenti dell'anarchia, subì alcuni decisivi mutamenti, in particolare il passaggio da una posizione giusnaturalistica a una «egoistica» maggiormente influenzata da Stirner (una traduzione in inglese dell'*Unico e la sua proprietà* viene pubblicata nel 1907 dalla sua casa editrice, gemella di *Liberty*). *Relation of the State to the Individual*, qui proposto in traduzione, è il testo di una conferenza tenuta nel 1890, quando Tucker si è già spostato su posizioni «egoiste» (anche se non con la determinazione polemica che mostrerà in anni successivi). Il direttore di *Liberty* le ha dato grande importanza, mettendola in apertura della sezione sui rapporti tra stato, società e individuo che si trova nei suoi due libri maggiori (*Instead of a Book* e *Individual Liberty*) e giudicandola adatta, si legge nella nota

introduttiva in *Individual Liberty*, a fungere da materiale introduttivo per lo studente che voglia capire l'anarchismo. Tucker conclude il suo discorso prendendosi «la libertà di leggere un'altra pagina da Proudhon, verso il quale sono in debito per la maggior parte di quelle che so, o penso di sapere, sull'argomento» (la pagina, che qui non abbiamo riprodotto, è tratta dall'epilogo dell'*Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*: la si veda in italiano nella parte antologica di Pierre Ansart, *P.-J. Proudhon*. La Pietra, Milano 1978, da p. 209 a p. 212). La *Relation* chiarisce come la sua interpretazione di fondo restasse ancorata agli argomenti chiave della critica dei monopoli e della difesa dell'associazionismo e dello scambio volontari (temi tipicamente proudhoniani). Da questo punto di vista suona scentrata la rivendicazione dell'eredità di Tucker da parte di non pochi anarco-capitalisti, i quali spesso sembrano confondere la difesa a oltranza dei principi del libero mercato proposta dagli alfieri di *Liberty* con un apprezzamento positivo per il mondo capitalistico tout court, come se gli argomenti maturati sulla rivista, e tipici di una certa lettura nordamericana dei principi dell'anarchismo, si applichino all'universo globalizzato delle grandi corporazioni, alle pratiche di exploitation della manodopera a basso costo del terzo mondo (e non solo di quello), all'esautoramento della politica a opera della finanza e del verbo economicistico, e via dicendo. In una postfazione scritta nel 1911 (e ristampata nel 1926 in *Individual Liberty*) per l'edizione inglese di uno dei suoi più celebri saggi, *State Socialism and Anarchism: How Far They Agree, and wherein They Differ*, Tucker afferma che all'epoca della stesura del testo «la negazione della competizione non aveva ancora effettuato

quell'enorme concentrazione della ricchezza che ora minaccia l'ordine sociale». In quel fatidico 1886 il «rimedio anarchico», ovvero «l'inversione della politica del monopolio», avrebbe ancora potuto sortire i suoi effetti, ma oggi (nel 1911 come nel 1926), un trust come la Standard Oil, che controlla non più «cinquanta milioni di dollari», ma «diecimila milioni», non ha più bisogno neppure del «monopolio sul denaro» per resistere «all'istituzione della libera competizione»: «Se anche tutte le restrizioni bancarie fossero rimosse, il capitale concentrato affronterebbe con successo la nuova situazione sacrificando annualmente una certa somma per rimuovere dalla scena qualsiasi concorrente». A questo capitalismo si possono opporre ormai solo «forze politiche o rivoluzionarie», anzi «misure di confisca forzata, mediante lo Stato o contro di esso». E sino a quando non si otterrà un great leveling, un nuovo equilibrio, con questi mezzi (e credo che l'idea di servirsi addirittura dello Stato per ottenerlo fosse per Tucker un sacrificio intellettuale), il metodo dell'anarchismo sarà solo «una cosa da insegnare alle giovani generazioni». In altri termini, la conclusione ci spiega che il paradigma tuckeriano, e quello dell'intero anarchismo americano dell'Ottocento, ha come orizzonte la società americana dell'egualitarismo, dell'individuo che conta, della frontiera, della comunità solidale, e che, lungi dal porsi come giustificazione del mondo globalizzato così come noi oggi lo conosciamo (secondo la lettura di interpreti superficiali e ideologizzati), presuppone invece un'opposizione quasi feroce tra il libero mercato e il capitalismo monopolistico.

INCONTRI

Un bandito fra gli anarchici

Il laboratorio anarchico PerlaNera organizza un convegno di studi su **Sante Pollastro**, leggendario bandito di Novi Ligure al Museo etnografico del C'era Una Volta, piazza della Gambarina, Alessandria **Sabato 22 maggio 2010 ore 15,00**

Salvatore Corvaio, **Presentazione**

Giorgio Sacchetti, **Il movimento anarchico italiano all'epoca di Pollastro**

Gian Domenico Zucca, **La vita e la figura di Sante**

Franco Castelli, **Banditismo, ribellismo e anarchia nella cultura popolare alessandrina**
Tobia Imperato, **Giuseppe De Luisi, Caterina Piolatto e altri anarchici**

Alberto Ciampi, **Pollastro si racconta, tracce per una biografia**

Riccardo Navone, **La rivolta di Santo Stefano**
Domenica 23 maggio ore 10,00

Giorgio Sacchetti, **Storia e memoria: attualità dell'antifascismo**
Dibattito



Quel giorno che Dario...

Il 15 marzo è morto Dario Bernardi. Uno dei fondatori di questa rivista. Se n'è andato dopo una lunga e dolorosa malattia: tumore. Dario aveva sessant'anni e l'impegno in Libertaria era solo un aspetto della sua vita di anarchico. Militante del gruppo Bandiera Nera di Milano dalla metà degli anni Settanta, Dario aveva una dote non comune: l'impegno politico era un'estensione della sua sensibilità umana, della sua convivialità. E di attività Dario ne ha fatta tanta: nel Comitato Spagna libertaria, nelle Edizioni Antistato e poi in Elèuthera, nel Centro studi libertari/Archivio Giuseppe Pinelli, in A rivista anarchica, nel trimestrale Volontà, nella preparazione e gestione (con altri compagni del collettivo Punto A) della parte artistica di un evento diventato «mitico»: l'Incontro anarchico internazionale a Venezia nel settembre 1984.

Per Dario l'agire da anarchici nella società attuale significava costruire comunità di libertari. Luoghi sociali (non tanto geografici) dove porre le basi di una società molto, molto diversa da quella del dominio. Non, quindi, la ricerca dell'evento che modifica la realtà fatta di oppressione, sfruttamento..., ma l'intrecciarsi di relazioni umane, di scambi culturali ed economici alla ricerca di una socialità umana e «politica».

Convinzioni forti da mettere nel piatto del confronto, della discussione anche accesa. Dario era così. E al figlio Andrea (nella foto con lui) giorno dopo giorno cercava di trasmettere questo suo amore per la libertà, per la giustizia sociale.

Questo suo amore per l'anarchia.

«Addio Dario Bernardi», gli hanno detto in tanti il 17 marzo nel cimitero di Lambrate a Milano prima della cremazione.

Acri (Cosenza)

- Germinai

Albano (Roma)

- Delle Baruffe

Ancona

- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)

- Ateneu Enciclopèdic Popular
Paseo de San Juan, 26
- Lokal
calle La Cera, 1 bis
- Espai Obert
calle Blasco de Garay, 2

Bari

- Feltrinelli

Bassano del Grappa

- (Vicenza)
- La Bassanese

Bergamo

- Underground,
Spazio anarchico
via Furietti 12/b

Bologna

- Feltrinelli

Bolzano

- Cooperativa Libreria

Brescia

- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta

- Cantieri Culturali
Ciccianera

Carpi (Modena)

- La Fenice

Carrara

- Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8

Cesena

- Edicola La Barriera
via Mura Ponente 1

Fano

- Alternativa libertaria

Fasano

- Libri e cose

Firenze

- Bancarella
piazza San Firenze
- Centro Dea,
Borgo Pinti, 42/R
- Edicola
piazza San Marco
- Feltrinelli Cerretani
- Libreria delle donne
- Libreria Majakovskij
presso Centro popolare
autogestito
- Movimento Anarchico
Fiorentino,
vicolo del Panico, 2

Forlì

- Einaudi
- Ellezeta

Genova

- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme (Est)

- Educational Bookshop

La Spezia

- Contrappunto

Lione (Francia)

- La Gryffe
- La plume noir

Livorno

- Federazione
anarchica livornese
via degli Asili, 33

Lodi

- Casa del popolo

Lucca

- Centro di documentazione

Lugano (Svizzera)

- Csa Il Molin

Macomer (Nuoro)

- Libreria Emmepi

Mestre

- Feltrinelli

Milano

- Ateneo libertario
viale Monza, 255
- Cuern-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Libreria shake-interno 4
viale Bligny, 42
- Reload Mindcafé
via Angelo della Pergola 5
- Torchiera infoshock
piazza del Cimitero
maggiore, 18
- Utopia

Modena

- Feltrinelli

Montpellier (Francia)

- Centro culturale
Ascaso-Durruti
6, rue Henry René

Napoli

- Cooperativa 'O Pappete
vico Monteleone, 8/9
- Feltrinelli
- Libreria A. Guida

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- Modusvivendi

Parigi (Francia)

- Publico

Pescara

- Feltrinelli
- Libreria Primo Moroni int.4

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino

- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa

- Feltrinelli

Potenza

- Edicola viale Firenze, 18

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Info-shop Mag 6

Rimini

- Libreria interno 4

Roma

- Alegre interno 4
- Anomalia
- Biblioteca l'Ida
- Ciclo officina centrale
via Baccina, 36
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Il Tiaso Enolibreria
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino
Villaggio globale
- Laboratorio Sociale La Talpa
- Lettere Caffè
- Libreria Contaminazioni
largo Riccardo Monaco, 6
- Libreria La Fronda
- Lo Yeti
- Odradek
- Rinascita
- Teatro Ygramul

Saint Imier (Svizzera)

- Espace Noir

San Francisco (Usa)

- City Lights

San Giorgio

a Cremano (Napoli)

- Bottega del Mondo Gaia,
via Pittore, 54

Sassari

- Odradek

Savona

- Libreria Moderna

Sydney (Australia)

- Black Rose
Bookshop

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

- Centro del libro

Trieste

- In Der Tat

Verona

- Rinascita

Vicenza

- Librarsi

Volterra (Pisa)

- Libreria L'òrien

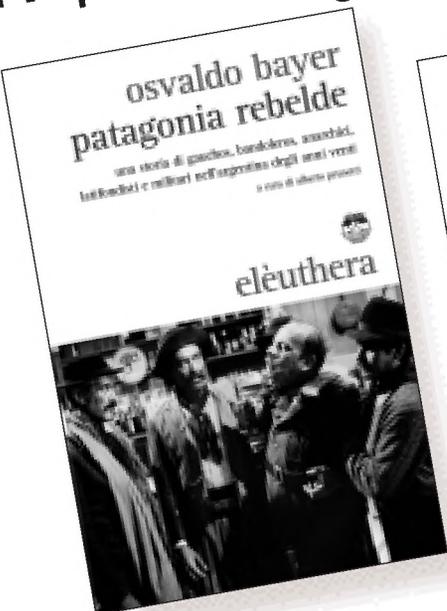


Libertaria in vetrina del City Lights Bookstores di San Francisco. La mitica libreria fondata da Lawrence Ferlinghetti

elèuthera

libri per una cultura libertaria

160 pagine
euro 14,00

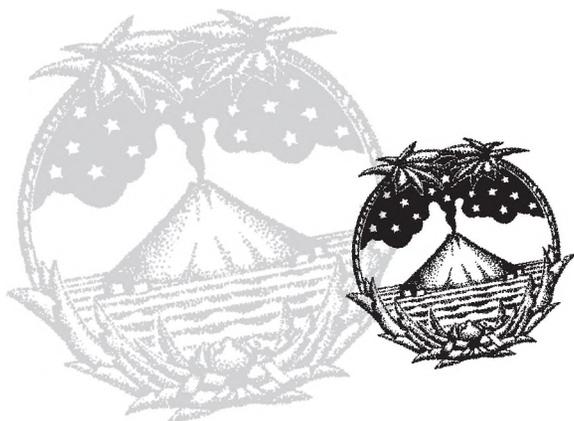


560 pagine
euro 24,00

128 pagine
euro 12,00



192 pagine
euro 14,00



Il catalogo completo può essere
richiesto a elèuthera
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, Milano 67 20138 Milano
e-mail: eleuthera@eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it



**«Quello che desidero realizzare è cambiare una società di massa in una massa di società»
Colin Ward**

ISSN 1128-9686



9 771128 968008

00001

Spica