

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

1982/n.3  
lire 3000



**ECONOMIA E SOCIETA'**



**PENSARE E  
VIVERE  
L'ANARCHIA**

Convegno di studi su  
**Errico Malatesta**

24-26 settembre 1982  
Palazzo delle Stelline  
c.so Magenta 61  
MILANO

**venerdì 24 pomeriggio/ore 15,30 - 19,30**

- **Vincenzo Mantovani**, Per una biografia di Malatesta
- **Enzo Santarelli**, Malatesta e il socialismo anarchico
- **Luigi Di Lembo**, I limiti dei progetti di alleanza di Malatesta, dalla Settimana Rossa al delitto Matteotti.
- **PierCarlo Masini**, Malatesta e gli anarchici italiani di fronte alla Prima Guerra Mondiale (luglio 1914 - maggio 1915)
- **Adriana Dadà**, Le motivazioni del fenomeno fascista, il compito del movimento socialista e operaio e il ruolo degli anarchici
- **Gianpiero Landi**, Malatesta e Merlini dalla Prima Internazionale all'opposizione al fascismo

**DIBATTITO**

**sabato 25 mattina/ore 9,30 - 13**

- **Arthur Lehning**, Malatesta e l'eredità di Bakunin
- **Gino Cerrito**, Malatesta: dall'insurrezionalismo al gradualismo rivoluzionario
- **Elis Fraccaro**, Rivoluzione e gradualismo in Malatesta
- **Paolo Finzi**, L'antiviolenza di Malatesta
- **Clara Germani**, Malatesta di fronte alla rivoluzione russa
- **Paola Feri**, La questione del periodo transitorio e il problema del « tutto o nulla »

**DIBATTITO**

Editrice A coop. a r.l.  
Sezione Volontà  
Autorizzazione Tribunale di Milano  
n. 264 del 2/7/1982  
Una copia: L. 3.000  
Abbonamento annuo: L. 10.000  
Abbonamento sostenitore: L. 20.000  
(Estero/aerea: L. 15.000)  
Redattore responsabile: Luciano Lanza  
Redazione e Amministrazione  
«Volontà», viale Monza, 255  
20126 Milano - tel. 02/2574073  
Corrispondenza:  
«Volontà», C.P. 10667 - 20110 Milano  
Versamenti: c.c.p. 17783200,  
Intestato a Edizioni Volontà,  
C.P. 10667 - 20110 Milano  
Stampa: Officina Grafica Sabaini,  
Via Casoretto, 35 - Milano  
Distribuita nelle edicole delle  
stazioni ferroviarie e nelle  
edicole di Milano e Roma  
dalla SO.D.I.P. «A. Patuzzi»  
Via Zuretti, 25 - 20125 Milano

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

in collaborazione  
con il  
centro studi  
libertari  
g. pinelli

anno XXXVI n. 3  
luglio/settembre 1982  
ISSN 0392-5013

3	Roberto Ambrosoli	La guerra e la sua immagine
10	Murray Bookchin	Sociobiologia o ecologia sociale? - 2
30	Massimo La Torre	Proudhon e il pluralismo
60	Roberto Marchionatti	Considerazioni intorno alla storia e alla critica dell'economia
78	Luciano Lanza	L'economia dal dominio alla libertà
97		Incontri
100		Lecture/Lo stato
105		Dibattito/Anarchismo e liberalismo

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amadeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.  
Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.  
In copertina: disegni di George Grosz



● ● ● ●

*Sono passate meno di due settimane da quando è stato scritto l'editoriale ed una terza guerra (Iran-Irak/seconda ripresa) è venuta ad aggiungersi alle Falkland/Malvinas ed al Libano, motivo di partenza per le considerazioni di Ambrosoli sull'immaginario nazionalistico.*

*La sezione monografica di questo numero, « economia e società », è costituita dalle due relazioni introduttive all'omonimo seminario organizzato nel novembre dello scorso anno dal Centro Studi Libertari, o meglio, come potrà constatare chi ha partecipato a quell'incontro, dal risultato d'un duro lavoro effettuato dai due autori sulla traccia della loro relazione orale.*

*La seconda parte del saggio di Bookchin conclude - tra asperità concettuali e terminologiche che meritano d'essere affrontate - il lungo e notevole intervento del grande ecologo e anarchico americano, ma non chiudono il tema della natura umana, che sarà ripreso sul prossimo numero da uno scritto di Ambrosoli e da due interviste a due noti intellettuali francesi, entrambi libertari: Edgar Morin e Henri Laborit. Le due interviste inaugureranno una nuova rubrica, « conversazioni », mentre su questo numero s'apre un'altra rubrica ancora, « incontri », in cui troveranno posto resoconti di convegni, seminari, ecc.*

*Completano questo numero la replica di Alemany alla bordata di critiche al suo Il tempo dei campi di concentramento, tre « letture » sullo stato e un lungo saggio su Proudhon del nostro collaboratore Massimo La Torre, sempre attento a leggere nei « classici » le tematiche d'attualità.*

*Per chiudere queste righe, segnaliamo che da questo numero Lanza assume la direzione responsabile di Volontà. Anche il collettivo redazionale presenta qualche novità: ne esce Francesco Codello, mentre vi s'aggiungono Colombo ed Enckell, da anni collaboratori della rivista e del Centro Studi Libertari, formalizzando così questa loro collaborazione e la programmatica apertura culturale internazionale di Volontà.*



# La guerra e la sua immagine

Roberto Ambrosoli

E' inutile raccontarsi storie. Al di là dei corpi straziati, del sangue, della distruzione, al di là del mostruoso tributo di orrore che ogni guerra impone, ciò che più dolorosamente ci ha colpito, nel conflitto per le Falkland/Malvinas, è stato lo spettacolo degli argentini in piazza alla notizia della sconfitta. Le macchine in fiamme. La folla che sfidava la brutalità della polizia e l'arresto col suo prevedibile seguito di violenze, per urlare la frustrazione del nazionalismo offeso, l'ira del revanscismo umiliato. La gente che aveva sopportato il pugno di ferro della dittatura, i *desaparecidos*, la tortura, la crisi economica e l'inflazione selvaggia, che aveva rinunciato alla libertà di associazione, di parola, di pensiero, che aveva accettato di essere lo spettatore passivo dei giochi di potere compiuti sulla sua testa, quella gente, ora, non riusciva ad ammettere la perdita di un minuscolo arcipelago in mezzo ai pinguini, e si ribellava.

Qualunque fuggevole sussulto di soddisfazione per la crisi della giunta militare, lascia rapidamente il posto a riflessioni più amare. Certo, l'occupazione delle Falkland, tentata si può dire « classicamente » per distrarre l'opinione pubblica dai problemi interni, col suo contorno di orgoglio nazionale strumentalmente indotto, si è rivelata un *boomerang*; e nello scoppio di rabbia popolare sono certamente confluiti non solo la frustrazione della disfatta, ma anche i mille motivi d'odio, inconsci e no, per il regime, la repressione, l'angoscia del vivere, la paura del futuro. D'altronde, già un'altra rivolta di piazza, con contenuti meno « impuri », aveva scosso il potere della giun-

ta pochi mesi prima. Ma resta il fatto che, questa volta, a fare da detonatore, è stata la promessa non mantenuta di una conquista bellica, o di una riconquista, se preferite, comunque non il sogno, per quanto vago e confuso, di una qualche libertà. E intorno a quella promessa, prima che giungesse l'ora tragica della verità, era cresciuto un consenso, o per lo meno una disponibilità a dimenticare per l'occasione il vero volto della « patria », adesso che, sempre « classicamente », chiamava i figli a difendere i suoi interessi. Un consenso ben lungi dall'essere generalizzato, questo è facile ammetterlo: ma non così modesto se, venendo a mancare, è costato il posto ad un presidente.

Né si può comodamente imputare ogni responsabilità all'oppressione ottusa e *démodé* (ma è poi così *démodé*?) dei generali argentini. Dall'altro lato dell'oceano, in Inghilterra, la conclusione della campagna è stata celebrata con una festa che è il rovescio della medaglia del disinganno che ha colpito il popolo di Buenos Aires, l'immagine speculare del medesimo nazionalismo fuorviante. L'Inghilterra non è l'Argentina. Nonostante qualche ambizione autoritaria della classe dirigente, un'opposizione nient'affatto morbida, dentro e fuori del Parlamento, ha più d'una volta messo in difficoltà Maggie Thatcher, la cui popolarità « di piazza » non è mai stata esaltante. Eppure abbiamo visto decine di titoli, sui giornali britannici, anche non conservatori, inneggiare acriticamente alla vittoria, e gente che faceva baldoria nelle strade, riconoscendosi *de facto* nelle scelte del governo e delle istituzioni, ammettendo implicitamente che, anche qui, la vecchia favola della « patria che chiama » continua a trovare un auditorio favorevole.

Qualcuno obietterà che stiamo scambiando per fenomeno socialmente rilevante ciò che è solo il prodotto del servilismo dei *mass media*, della loro acquiescenza a riflettere i fabbisogni ideologici dei potenti e le loro necessità di legittimazione. Ed è pur vero che, accanto ai sudditi che accolgono senza domande le parole d'ordine che vengono dall'alto, ci sono anche coloro che esprimono posizioni almeno formalmente più rasserenanti delle dita aperte a V per inneggiare ai massacri: mentre nello sperduto arcipelago antartico giovani reciprocamente sconosciuti si uccidevano, altri giovani e meno giovani hanno manifestato a migliaia in tutto il mondo, in nome della pace. Ma è un antidoto sufficiente questo pacifi-

smo di oggi, così generico e frequentemente inquinato dagli interessi dei diversi blocchi, contro il pericolo di infezioni nazionaliste? Non sta proprio nella sua povertà di motivazioni profonde, la possibilità che esso ben poco possa all'occorrenza, di fronte all'appello altisonante dei confini da difendere, della gloria da conquistare, della tradizione da salvare? Ciò che ci preoccupa (e ha stimolato queste note) non è la diffusione del fenomeno, quanto la constatazione che esso si produce, può prodursi, ancor oggi e nel nostro mondo industriale, che pure sembra così refrattario ad infiammarsi per i « grandi ideali », nobili e meno nobili che siano. Dove sono i giovanotti che stracciavano pubblicamente le cartoline di chiamata, durante la guerra del Viet Nam? Dov'è finito il « grande dubbio » circa le missioni patriottiche, che sembrava aver spazzato il nazionalismo via dalle motivazioni che il sistema poteva usare per ottenere consenso?

Quasi contemporaneamente al conflitto anglo-argentino, un'altra guerra (tuttora in atto, mentre scriviamo) è venuta a portarci il suo contributo di omicidi. Israele ha attaccato i santuari palestinesi in Libano, ma, in questo caso, l'operazione ha preso l'avvio in un clima meno entusiastico di quanto era accaduto in precedenza in simili occasioni. Pare che, all'ombra stessa della stella di Davide, l'opposizione popolare alla cinica « pace in Galilea » si sia manifestata, qua e là, in modo vigoroso, guastando l'unanimità guerrafondaia che sarebbe piaciuto a Begin e Sharon. E vari tipi di dissensi, critiche, incertezze, sono stati espressi in tutto il mondo anche dai fratelli della diaspora, da ebrei lontani che ad Israele si sentono legati spiritualmente. Proprio nell'atteggiamento di questi, però, sta un ulteriore motivo di riflessione. Non solo per la scarsa incisività della condanna dell'aggressione, tutta condita (quando c'è stata) di se e ma e distinguo, ma anche perché ha riportato alla luce un'altra faccia di quel nazionalismo di cui stiamo parlando. Primo Levi, tanto per fare un esempio, si è dichiarato « lacerato » di fronte a questa guerra, espressamente riconoscendo la solidità del sentimento che, in quanto ebreo, lo vincola ad Israele. E tanti altri, pur d'opinione diversa circa il conflitto, hanno fatto riferimento ad un legame simile. Come se l'appartenenza ad un'etnia, l'accettazione di un patrimonio di valori e tradizioni, imponesse anche, inevitabilmente, alcuni comportamenti obbligati, automatici, una sorta di riflesso condizionato non sottomesso all'eser-



cizio della volontà e del pensiero. Il che equivale a disconoscere la natura tutta culturale di ogni sentimento nazionale, e a presentare il proprio bisogno di identità etnica come legato a caratteristiche in qualche modo « naturali », risultato obbiettivo di una eredità a cui non si può sfuggire. L'identità etnica si avvicina così ad una mistificante identità « razziale », marchio indelebile e *a priori*, che qualcuno di noi credeva potesse essere apposto solo dai carnefici alle proprie vittime, e che ora troviamo invece accettato ed esibito dalle vittime stesse, o ex-vittime, più esattamente. Il *sentirsi* ebreo è vissuto come un *essere* ebreo, ed è questo il punto di partenza che costringe l'immaginario nel percorso obbligato che dall'etnia porta alla nazione, e dalla nazione porta allo stato.

Si può imputare a chi è stato perseguitato *in quanto* razza, per secoli, il bisogno di ritrovare *nella* razza le ragioni della sua esistenza? Si può, certo, almeno ai nostri occhi, forse settari, di anarchici. Ché appare incredibile la cecità di questi che hanno sperimentato nella propria carne gli effetti atroci dell'orgoglio razziale altrui, ed ora ripercorrono la medesima strada, e si meravigliano nello scoprire dove li conduce. La cecità di chi non vede che « nazione » significa, in concreto, « classe dirigente », che l'adesione ad un ideale nazionale altro non è che l'adesione ad una politica, alle scelte compiute da chi detiene il potere. E la lacerazione di Primo Levi è quella di chi si accorge improvvisamente che l'etnia, da sola, non è un'etica sufficiente, non serve a separare il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il vero dal falso. E' certamente una scoperta da quattro soldi, tardiva e scontata. Ma lo è anche la nostra stupefazione di fronte al riprodursi di un fenomeno antico, al ripetersi puntuale dei sintomi e del decorso di un morbo ormai conosciuto e prevedibile. E proprio questa « meraviglia » dimostra che qualcosa sfugge, anche a noi che continuiamo a scandalizzarci per il risorgere del nazionalismo, non solo agli ingenui che non ne avevano visto la coda velenosa. Perché mai, infatti, c'è chi si ostina a disconoscere la validità delle prove storiche, e persevera a ricercare (malafede a parte) una patria che lo accolga senza poi dilaniarlo? Perché, dopo tanti disinganni, c'è ancora chi vuole sperare che *quella* patria sia diversa dalle altre, e non si perverrà nel macello della guerra? Perché un fenomeno così studiato e così criticato, continua a manifestarsi, sfidando un secolo di propaganda internazionalista?

Non pretendiamo di dare una risposta esauriente in questa sede. La questione ha cento aspetti particolari di cui non è possibile, ora, dar conto, e mill'altri che certo ci sfuggono. Ma, come si diceva poc'anzi, non si può nemmeno chiudere semplicisticamente la partita riversando la responsabilità originaria di tutto sul potere, che manipola le nostre menti e condiziona le nostre azioni. Il potere è senz'altro responsabile dei cento aspetti di cui non si può dar conto e dei mille che ci sfuggono. E' responsabile cioè delle diverse espressioni storiche del nazionalismo, là dove la storia è storia del potere (ovunque). Ma non può aver costruito sul nulla. Può aver stravolto, corrotto, viziato. Può avere « inventato »? Jean Plumyène, in un saggio recente, data alla rivoluzione francese la nascita della religione della patria, facendola coincidere col bisogno di legittimazione del nuovo potere « elettivo » che andava soppiantando quello « divino » dei regimi dinastici. Da allora sono passati duecento anni. E' pensabile che questa religione abbia attecchito tanto da prosperare sino ad oggi, se non si fosse ancorata, oltre che alle necessità di consenso delle classi dirigenti, anche a qualche elemento recondito della nostra natura di uomini? Se non avesse interpretato, oltre ai bisogni del palazzo, anche qualcuno di quelli dei sudditi? L'attaccamento per Israele testimoniato dagli ebrei sparsi per il mondo sembra indicare un'esigenza di identità che non coincide col « casuale » risiedere in un certo luogo fisico, ed è quindi « antecedente » all'instaurarsi di una certa ideologia del potere. Così come è certamente antecedente ai loschi interessi dell'OLP l'alienazione delle popolazioni palestinesi, che vivono una diaspora ben più tragica, ormai, di quella ebraica.

Il lettore si tranquillizzi. Non intendiamo proporre una sotterranea rivalutazione del sentimento nazionale, né di alcunché simile ad esso. Però, ci preme sottolineare che il problema non si risolve dichiarando astrattamente la fine di tutti i nazionalismi, ritirandosi sdegnosi ogni qual volta i fatti si discostano dai nostri principi. C'è qualcosa, annidato nel nostro « spirito », che il potere usa a suo profitto, piegandolo a produrre effetti a sé coerenti, e pertanto nefasti. Qualcosa che non conosciamo, forse, ma di cui non possiamo fingere di ignorare l'esistenza, costruendo un progetto politico sull'amputazione di una parte di noi stessi. Qualcosa che non è certo la nazione, la patria, l'aggressività xenofoba, la superiorità etnica, ma

nemmeno un'identità limitata allo scorrere anonimo della vita quotidiana, l'accettazione rassegnata di un'uniformità senz'altro sbocco che un domani uguale all'altro. Qualcosa che non è certo il fanatismo isterico in cui gli individui dimenticano se stessi, ma nemmeno il miope egoismo, la squallida grettezza, il pragmatismo meschino di chi ha l'unico orizzonte del « suo particolare ». Significativamente, sono proprio le esistenze ridotte entro i confini di un immaginario così angusto a mostrare la maggiore disponibilità a rispondere alle sollecitazioni del nazionalismo. E questo dovrebbe farci riflettere, ché testimonia l'esistenza di un vuoto, di un'incompletezza, che non è possibile trasformare in regola.

Come direbbe qualcuno, la nostra vita si compie tuttora entro lo spazio ideologico del dominio. Lo stato, l'autorità, il potere, non sono semplici rivestimenti, cappe che ci sovrastano, ma sono penetrati nel nostro intimo, nel senso che la nostra umanità non ha modo di esprimersi se non attraverso i canali offerti da un'organizzazione sociale basata sulla dominazione, in termini e modi armonici con essa. Come fa acutamente notare Antonio Gambino sull'Espresso del 4 luglio, è probabile che le umiliazioni subite da argentini e palestinesi in questi giorni, avranno l'effetto di accelerare il distacco dall'Occidente, stimolando una maggior solidarietà tra i regimi dell'America del Sud e una diffusione dell'integralismo musulmano. In altri termini, il bisogno, di per sé legittimo, di sfuggire alla soggezione statunitense, o di conservare una propria identità culturale, verrà « interpretato » dalle dittature militari o dall'islamismo alla Khomeini, con risultati prevedibilmente sconfortanti per la libertà e l'uguaglianza.

Di fronte a tale tristissima prospettiva, è evidente che non basta chiedere alle popolazioni interessate di annullarsi nell'anonimato di una generica fratellanza universale. Un progetto politico che aspiri a superare il nazionalismo così come storicamente lo conosciamo, deve anche proporre un'alternativa che sappia tener conto dei bisogni che oggi vengono assurdamente soddisfatti nella lotta per la supremazia tra gli stati. Registrare il cedimento continuo degli uomini a questa lotta, non significa ammettere il fallimento dell'ideale libertario, la non idoneità dei nostri interlocutori al perseguimento di una vita più degna. Significa invece, assai più onestamente, la non idoneità delle proposte fin qui formulate, la loro non com-



pleta rispondenza al fine di costruire un « uomo nuovo » che sappia rompere la gabbia dei comportamenti obbligati, imposti dal potere. Un uomo nuovo non è un uomo chirurgicamente privato, da altri o da se stesso, di ogni manifestazione della propria natura che appaia incompatibile con gli apriorismi di un mito lontano e quasi dimenticato. Al contrario, è chi ha il coraggio di guardarsi dentro, accettando tutte le sfide che gli vengono lanciate dalla sua necessità di completezza e complessità.

Per far ciò, è necessario uno sforzo non indifferente, per ricomporre le tessere del mosaico in una figura che non abbia più il dominio come elemento centrale, sia pur come nemico da abbattere. Si tratta di superare l'immaginario della rivolta, per costruire lucidamente l'immaginario della libertà.



# rivista anarchica

redazione e amministrazione: Editrice A, c.p. 17120, 20170 Milano. Telefono 02 - 2896627 (ore 16 - 19).

A è in vendita in molte edicole e librerie in tutt'Italia/se non la trovi, abbonati o chiedici il più vicino punto-vendita/se vuoi diffonderla, scrivici/una copia, 1.000 lire/abbonamento annuo, 10.000 lire/estero, 20.000/via aerea (solo paesi extraeuropei), 30.000/sostenitore, da lire 25.000 in su/versamenti sul c.c.p. 12552204 intestato a « Editrice A - Milano » /

# Sociobiologia o ecologia sociale? \*

Murray Bookchin \*\*

Non dobbiamo lasciare che il contenuto reazionario della sociobiologia finisca per nascondere quel problema che dice di voler risolvere. La biologia, specialmente in correlazione con la società e con l'etica, ha cominciato ad acquisire un'enorme importanza, seppure altamente controversa. Dopo una generazione in cui scienza biologica e scienza sociale erano state inesorabilmente dissociate l'una dall'altra, il problema dei criteri etici obiettivi e dell'*interfacies* tra società e natura ha reso fondamentale l'esigenza di ristabilire un *continuum* tra di esse. Un'esigenza impostaci dall'ecologia. Il nostro « posto nella natura », per usare l'espressione di Max Scheler, non è più un'espressione nostalgicamente romantica: è diventata una sfida filosofica a superare il dualismo meccanicistico che abbiamo ereditato da Descartes, lo scientismo sociale che abbiamo ereditato da Hobbes, il relativismo morale che abbiamo ereditato da Hume e, soprattutto, la concezione di una natura « cieca » e « muta » che abbiamo ereditato da Galileo.

L'esigenza di affrontare questa sfida e di vincerla non è limitata all'ambito della sociobiologia e delle sue semplici-

(\*) Seconda parte. La prima parte di questo saggio è stata pubblicata su *Volontà* 1/82.

(\*\*) Insegna Ecologia sociale al Ramapo College (New Jersey) ed è autore di vari libri, tra cui *I limiti della città* (Feltrinelli, 1975), *Post-scarcity anarchism* (La Salamandra, 1980) e *Towards an Ecological Society* (Black Rose Books, 1981).

stiche rozzezze. Come tutti i problemi fondamentali di ogni epoca storica, la questione delle relazioni tra società e natura è stata caricata di gravi tensioni ideologiche, che hanno unilateralmente deformato la prospettiva intellettuale di quasi tutti i contendenti. Il riduttivismo genetico, in effetti, è solo la più grossolana tra le erbe di un fascio che ne comprende altre di poco meno grezze della sociobiologia. E' un peccato vedere che un bravo teorico dell'evoluzione come Stephen Jay Gould, ad esempio, abbia reagito alla recente riproposta delle teorie creazionistiche negando ogni contenuto morale alla storia naturale. La tentazione di reagire ad un estremo, nella fattispecie un cristianesimo risorto, rievocando un altro estremo altrettanto discutibile, come un darwinismo meccanicistico, non rende un buon servizio alle teorie dell'evoluzione biologica. L'uno e l'altro estremismo sono radicati in pregiudizi culturali. Il fallimento di entrambi, sia del creazionismo divino sia dell'evoluzionismo meccanicistico, nel risolvere i problemi morali ed ecologici determinati dal nostro storico distacco dalla natura non viene superato neppure attribuendo alla teoria dei sistemi un ruolo sovrano, onnicompensivo nell'ecologia sociale — o, peggio ancora — circondandola con un alone mistico preso a prestito da religioni asiatiche arcaiche e spesso quietistiche. La « Scuola Berkeleyana di Mistica », se mi è consentito coniare un'etichetta per autori come Fritjof Capra, Erich Jantsch ed il fantasma aleggiante di Gregory Bateson, è intrisa di una versione in chiave sistemica (assai poco spirituale e riduttivistica) proprio di quel meccanicismo cui pretende di opporsi. Le abbondanti citazioni di scritti taoisti e buddisti non cambiano il fatto che la teoria dei sistemi è altrettanto meccanicistica dell'immagine newtoniana del mondo come orologio. La retroazione (feedback) circolare, sia negativa sia (nel caso di Eigen e Prigogine) positiva, è alla fin fine radicata nelle causalità massa-energia e nelle formulazioni matematiche che hanno alimentato il meccanicismo cartesiano-newtoniano. Il rifiuto del razionalismo « mezzo-fine » (o « lineare ») non deve oscurare il fatto che il razionalismo circolare dei Mistici di Berkeley ha semplicemente rimpiazzato l'orologio con il radar e la biblioteca con i nastri magnetici. L'« astronave-Terra » è sempre un'astro-



nave e non un pianeta vivente e fecondo che nutre la vita (1).

Infine, non è in « movimenti oscillatori di retro-azioni circolari » ed in maldigerite nozioni di forma, « mentazione » e « unitarietà » che si potrà aprire un più ampio spazio per un nuovo monismo ecologico. Il recupero della nozione di « direzionalità » che la teoria dei sistemi ha operato, mettendola in primo piano nell'evoluzione naturale e sociale, è un passo avanti di considerevole importanza. La natura, in questa prospettiva, non può più essere considerata « muta », né la vita e la mente possono essere considerate epifenomeni accidentali di forze cosmiche « cieche ». La natura è feconda, non passiva, ed è più di una somma di energia e massa (oppure di « materia » e « moto », secondo il grezzo materialismo del secolo scorso). Allo stesso modo in cui la « noosfera » di Teilhard de Chardin è un moderno neo-platonismo, una « unitarietà » taoista che ci dà un « dio » come « mente dell'universo » (Jantsch) non fa che regredire ad un arcaico dualismo religioso, a ciò che la filosofia ellenica chiamava *logos*.

Ludwig von Bertalanffy, che si può considerare come il più colto tra gli esponenti della teoria dei sistemi, distingue prudentemente nella direzionalità, o « teleologia dinamica », quattro forme significative. Ci può essere: 1) la semplice direzione di eventi verso il loro stato finale; 2) una direzionalità *intenzionale* che Bertalanffy associa alla nozione aristotelica di « causa finale »; 3) una « equifinalità », con il che egli intende uno stato finale determinato che può essere raggiunto per molte vie diverse; infine 4) una direzionalità « basata sulla struttura » che, se portata oltre i suoi limitati esempi di meccanismi retro-attivi, suggerisce un'implicazione con la *natura* della natura delle cose. Più di duemila anni fa, Pitagora aveva evidenziato, in modo assai più marcato

(1) In questa sede posso solo accennare di sfuggita alla teoria dei sistemi. I limiti di ciò che Capra chiama « La concezione sistemica della vita » richiederebbe un'ampia trattazione che si soffermasse sull'importanza che essa attribuisce, piuttosto rozzamente, alle oscillazioni ed all'integrazione omeostatica. La povertà di questa concezione traspare, nonostante la copertura di termini-ecologici come « olistico » e di teorie — neonate ma spesso male informate — sulla soggettività naturale (o, per usare il termine di Capra, sulla « mentazione »).

dei suoi eredi formalisti (mi riferisco, qui, a quegli esponenti della teoria dei sistemi che sostanzialmente non conoscono nulla della tradizione classica), che il dirigersi verso la forma e la complessità, lo svilupparsi e il crescere — e con la crescita acquisire una crescente soggettività — è tanto nella natura della sostanza quanto il moto è nella materia. Né l'oscillazione da sola, né il caso, né la massa da sola, né il moto, ma lo sviluppo e l'autorganizzazione della sostanza (lasciando da parte ogni implicazione teologica) costituiscono le proprietà più profonde dell'essere, che rendono possibile una *storia* naturale, un'evoluzione della realtà. Dal che si può arguire che se c'è un « dramma cosmico » esso non è « diretto » da una divinità ad esso esogena, da un divino « architetto » che lo modella; si tratterebbe semmai di un dramma *auto-diretto* e *auto-dispiegantesi*, la cui « finalità » è una proprietà inerente alla sostanza tanto quanto il moto. Non è semplicemente per virtù di effetti circolari di feed-back e di meccanismi omeostatici che la sostanza si dispiegherebbe in modo auto-diretto, ma piuttosto in virtù di quella deliziosa parola aristotelico-hegeliana che è la « potenzialità », l'*entelechia* dei fenomeni, la quale produrrebbe il mondo dei particolari in tutta la loro piena e ricca unità dei diversi. Ecco dunque che « integrazione » e « unitarietà » dovrebbero essere riformulate in modo tale da comunicare la nozione di un fecondo modello di fenomeni interdipendenti, di un ecosistema il cui sviluppo risiede nella sua unicità e non semplicemente in oscillazioni omeostatiche.

Solo così potremmo vivere in un mondo che non sia privo di significato. Di più: tale significato sarebbe liberatorio, nel senso che darebbe ai fini umani un'intenzionalità che inserisce nel cosmo la natura che riflette su se stessa, cioè l'intelligenza. Liberata dai confini di un approccio all'etica meramente privastistico ed epistemologico, potremmo dire con Hans Jonas che questa « ontologia come base dell'etica è stato il principio originario della filosofia ». « Il loro divorzio, che è il divorzio del regno "oggettivo" e del regno "soggettivo", è il dramma moderno. La loro riconciliazione, se mai può esservi, può avvenire solo al polo "oggettivo", vale a dire tramite una revisione dell'idea di natura. Ed è una natura in divenire, piuttosto che una

natura fissa, quella che può soddisfare questo compito. Dalla direzione immanente della sua evoluzione totale si può ricavare un destino dell'uomo tale per cui la persona, nella realizzazione di sé, realizzi al tempo stesso un compito della sostanza universale ».

Ciò che tuttavia è più affascinante è il fatto che è la natura stessa a scrivere la sua propria etica e filosofia — non i logici, i positivisti, i sociobiologi, i mistici e gli eredi dello scientismo galileiano. Diventa sempre più evidente che non siamo soli nell'universo, neppure nel vuoto dello spazio. Grazie a quella che è una rivoluzione abbastanza recente nell'astrofisica (paragonabile forse solo alle scoperte di Copernico e Keplero), il cosmo si sta aprendo in modi che esigono una svolta speculativa della mente ed un approccio più qualitativo ai fenomeni naturali. Diventa sempre più plausibile l'idea che l'intero universo sia la culla della vita — e non solo il nostro pianeta o pianeti ad esso simili. Il « big bang » (la grande esplosione), le cui deboli eco — che ci vengono da una distanza di più di 15 miliardi di anni fa — possono ora essere percepite dagli strumenti degli astrofisici, può essere la prova, più che di un incidente casuale, di una forma di « respiro » cosmico, le cui graduali espansioni e contrazioni si estendono per un tempo infinito. Se è così — e siamo autorizzati a pensarlo, su un piano di alta astrazione — ci potremmo trovare di fronte a *processi* cosmici, piuttosto che ad un singolo episodio, nella formazione dell'universo. Ovviamente, se questi processi esprimono una forma senza fine di « storia » universale, noi, che siamo irrevocabilmente chiusi nell'era cosmica che ci è propria, non saremo mai in grado di penetrare a fondo la loro realtà ed il loro significato. Non è tuttavia del tutto irragionevole chiedersi se si tratti di un vasto e continuo sviluppo dell'universo e non semplicemente di una sorta di « respirazione » cosmica ritmica.

Tutto ciò è nel campo delle congetture, tuttavia la formazione di tutti gli elementi dell'idrogeno e dell'elio, la loro combinazione in piccole molecole e poi in macro-molecole auto-formantesi e infine l'organizzazione di queste molecole nei componenti della vita e della mente segue una sequenza che sfida l'immagine russelliana di un'umanità come scintilla



accidentale in un vuoto privo di senso. Certe fasi di questa sequenza mettono fortemente in dubbio quelle concezioni in cui la parola « caso » diviene il prudente surrogato di una sostanziale inevitabilità. Un cosmo disseminato di una « polvere » composta di idrogeno, carbonio, azoto e ossigeno sembrerebbe condotta inevitabilmente alla formazione di molecole organiche. I radio-astronomi hanno trovato nello spazio interstellare cianogeno, ossido di carbonio, acido cianidrico, formaldeide, acido formico, alcol metilico, acetaldeide e metilformato. In breve, l'immagine classica dello spazio come vuoto sta lasciando il posto ad un'immagine di spazio come luogo di incessante attività chemiogenetica per una stupefacente sequenza di composti organici via via più complessi.

Di qui verso l'auto-organizzazione di molecole che costituiscano forme rudimentali di vita, il passo è breve. L'analisi delle condriti (rocce meteoritiche con piccole inclusioni carboniose) ha evidenziato l'esistenza di composti idrocarbonati aromatici a catena lunga, come acidi grassi, aminoacidi e porfirine (cioè i composti di cui è fatta la clorofilla). In una serie di prove di laboratorio, iniziate con il famoso esperimento « spark-gap » di Miller-Urey, sono stati prodotti degli aminoacidi semplici facendo passare delle scariche elettriche attraverso un recipiente che conteneva gas presumibilmente simili, come combinazione, all'atmosfera terrestre primitiva. Modificando i gas in base a teorie successive sull'atmosfera originaria, altri ricercatori sono riusciti a produrre aminoacidi complessi, ribosio, glucosio e fosfonucleosidi ( i precursori del DNA).

In via ipotetica (ma con un impressionante numero di prove) è ora possibile immaginare come microorganismi anaerobici possano avere sviluppato membrane semplici e, come, in un crescendo di complessità, siano emerse distinte forme di vita capaci di processi metabolici altamente sviluppati. Poche ipotesi solide rivelano in modo più impressionante la graduata continuità tra inorganico e organico delle congetture sulla formazione delle strutture genetiche. Tali congetture ci portano alla caratteristica centrale della vita stessa: la capacità che ha un complesso mosaico di macromolecole organiche di riprodursi e per di più di farlo con mutamenti abbastanza significativi da rendere possibile

l'evoluzione. Già nel 1944, Erwin Schrodinger aveva fornito una definizione della riproduzione ed evoluzione organica. In *Che cos'è la vita*, questo illustre fisico osservava che « la parte più essenziale della cellula vivente — il cromosoma — potrebbe essere opportunamente definito un "cristallo aperiodico" ». Esso infatti non si limita a riprodursi e a crescere per addizione, come un cristallo « periodico », ma si modifica in modo significativo dando vita a nuove forme — mutazioni — che iniziano e proseguono sviluppi ereditari, evolutivi.

Graham Cairns-Smith ha avanzato un'altra ipotesi (una delle molte che vengono ora proposte) che può aiutare a chiarire la natura dei primi processi riproduttivi.

Il DNA è troppo instabile chimicamente, sottolinea Cairns-Smith, per essere sopravvissuto alle radiazioni ed alle alte temperature cui era esposta alle origini la superficie terrestre. Con un'analogia, Cairns-Smith paragona il DNA ad un « nastro magnetico: è molto efficiente se provvisto di un ambiente protettivo opportuno, di materie prime adatte e di un complesso apparato di registrazione ». Questa attrezzatura, sostiene, si può trovare nello stesso mondo inorganico:

Assieme a numerose altre considerazioni, questo conduce a pensare ad un processo di cristallizzazione come meccanismo di riproduzione, con un qualche tipo di difetto nei cristalli come elemento di formazione dei nuovi modelli. Certe argille micacee mi sembrano offrire in merito promettenti possibilità.

L'ipotesi di Cairns-Smith suggerisce, come minimo, che la vita, per vie sue proprie e seguendo una sua propria evoluzione genetica, non è miracolosamente staccata dai fenomeni del mondo inorganico. Non voglio dire con questo che la biologia può essere ridotta a fisica più di quanto la società possa essere ridotta a biologia. Quello che Cairns-Smith suggerisce è che, se certi cristalli d'argilla possono essere i precursori di successive e più avanzate forme di materiale ereditario organico, la natura può essere unificata da determinate tendenze comuni. Tali tendenze condividerebbero un'origine simile nella realtà dell'universo, per quanto esse funzionino diversamente e a diversi livelli di auto-organizzazione.

Qui, l'aspetto essenziale, secondo me, è che la sostanza e le sue proprietà sono inseparabili dalla vita. La concezione bergsoniana della biosfera come di un fattore di riduzione dell'entropia, in un universo che si presume vada verso un'entropia ed un disordine crescenti, sembrerebbe attribuire alla vita una ragione cosmica d'esistenza. Che le forme di vita abbiano questa funzione non suggerisce affatto necessariamente che l'universo sia stato progettato « esternamente » da un demiurgo soprannaturale. Suggestisce piuttosto che la « materia », o sostanza, ha delle proprietà autoorganizzanti, non meno valide della massa e del moto attribuitele dalla fisica newtoniana.

Né, a paragone degli attribuiti convenzionali della « materia », vi è poi una tale carenza di dati da rendere poco plausibili queste nuove proprietà. Come minimo la scienza *deve essere* ciò che la natura è in realtà; ed in natura la vita (per usare la terminologia bergsoniana) è una forza che agisce in senso contrario alla seconda legge della termodinamica, è cioè un fattore « entropico-riduttore ». L'autoorganizzazione della sostanza in forme sempre più complesse — e la stessa importanza della forma in correlazione alla funzione e della funzione in correlazione all'autoorganizzazione — implica un'incessante attività per raggiungere la stabilità. Si può dunque supporre che la stabilità, così come la complessità, sia uno « scopo » della sostanza; che la complessità, e non solo l'inerzia, favorisca la stabilità; che, infine, la complessità sia la caratteristica fondamentale dell'evoluzione organica e di un'interpretazione ecologica delle interrelazioni biotiche. Tutti questi concetti sono modi di comprendere la natura e non divagazioni mistiche. Essi sono sorretti da prove più di quanto non lo siano i pregiudizi teorici che ancor oggi si oppongono alla concezione di un universo che abbia un significato, un significato morale, oserei dire.

Quello che è chiaro è che non possiamo più contentarci di una materia « morta » e passiva che fortuitamente si aggrega in sostanza vivente. L'universo testimonia di una sostanza che si agita sempre e *si sviluppa* — non semplicemente « si muove », una sostanza il cui attributo dinamico e creativo è la sua incessante capacità d'autoorganizzarsi in forme sempre più complesse. La fecondità naturale deriva

innanzitutto dalla crescita, non da dislocazioni spaziali. E non possiamo togliere alla forma la sua centralità in questo processo di crescita e di sviluppo, né possiamo staccare la funzione dalla forma, cui è correlata. Quell'universo ordinato che fa della scienza un progetto possibile e che dà un senso all'uso di un conciso linguaggio logico-matematico (2) presuppone questa correlazione di forma e funzione. Da questa prospettiva, la matematica serve non solo come « lingua » della scienza ma anche come *logos* della scienza. Questo *logos* scientifico è innanzitutto un progetto praticabile perché coglie un *logos* che è inerente alla natura, « oggetto » dell'indagine scientifica.

Una volta superata la soglia di un atteggiamento meramente strumentale nei confronti del « linguaggio » delle scienze, possiamo conferire altri attributi a quella sostanza organica che chiamiamo vita. Concepita come una sostanza che incessantemente si auto-conserva (metabolismo) e si sviluppa, la vita presenta anche un'altra caratteristica: la simbiosi. Dati recenti confermano l'ipotesi che il naturalismo mutualistico di Pëtr Kropotkin non è solo applicabile a relazioni all'interno delle specie e tra le specie, ma anche all'interno delle forme cellulari complesse e tra di esse. Come William Trager osservava, più di un decennio fa:

Il conflitto esistente in natura tra organismi diversi è stato ampiamente divulgato e reso popolare da espressioni come « lotta per l'esistenza » e « sopravvivenza del più idoneo ». Però pochi si rendono conto che la cooperazione mutua tra organismi diversi — simbiosi — è altrettanto importante e che il « più idoneo » può essere quello che più aiuta un altro a sopravvivere.

Consapevolmente o no, questa definizione del « più idoneo » non è un mero giudizio scientifico dato da un eminente biologo; è anche un giudizio etico simile a quello che Kropotkin derivava dal suo lavoro di naturalista e dai suoi

(2) La matematica cui mi riferisco è tanto — se non più — una matematica della forma quanto della quantità. In questo seguo la tradizione greca più che quella tardo-rinascimentale. Trovo infatti che ci sia più verità nel rilievo dato da Pitagora alla forma che in quello dato da Galileo alla quantità. Abbiamo troppo facilmente dimenticato che la matematica, non meno dell'etica e della filosofia è diventata vittima dello strumentalismo e del mito del metodo.



ideali d'anarchico. Trager sottolinea che l'integrazione « quasi perfetta » di « microorganismi simbiotici nell'economia dell'ospite... ha portato all'ipotesi che certi organelli intracellulari potrebbero essere stati originariamente microorganismi indipendenti ». E infatti i cloroplasti, che svolgono la funzione fotosintetica nelle piante con cellule nucleate (o eucariotiche), sono strutture definite che si replicano per divisione, hanno un loro DNA caratteristico — molto simile a quello dei batteri cocciformi —, sintetizzano le loro proprie proteine e sono avvolti da una doppia membrana. Altrettanto si può dire dei mitocondri, « centrali energetiche » delle cellule eucariotiche.

Le prime ricerche in questo campo risalgono agli anni '60 e sono state sviluppate con grande vivacità da Lynn Margulis, in numerosi articoli e libri sull'evoluzione cellulare. Com'è noto, la cellula eucariotica (eucariote) è l'unità morfologica elementare di tutte le forme complesse di vita vegetale e animale. Anche i funghi ed i protisti presentano questa struttura cellulare provvista di nucleo. Le cellule eucariotiche sono aerobiche ed includono varie sub-unità chiaramente definite, dette organelli. Al contrario, le cellule procariotiche (procarioti) non hanno nucleo, sono anaerobiche, sono meno specializzate degli eucarioti e, secondo Margulis, sono i predecessori evolutivi degli eucarioti. Di fatto i procarioti sono l'unica forma di vita che avrebbe potuto sopravvivere e prosperare nell'atmosfera terrestre primordiale, dove c'erano solo tracce di ossigeno libero.

Margulis ha ipotizzato e ampiamente dimostrato che le cellule eucariotiche consistono in un adattamento simbiotico funzionale di procarioti divenuti totalmente interdipendenti gli uni con gli altri. I flagelli eucariotici deriverebbero da spirochete anaerobiche; i mitocondri da batteri procariotici capaci sia di respirazione sia di fermentazione; i cloroplasti da quelle alghe blu-verdi recentemente riclassificate come cianobatteri. Questa teoria, ora ampiamente accettata tra i biologi, ritiene che gli antenati fagocitici di ciò che sarebbero diventati eucarioti abbiano assorbito (senza digerirle) certe spirochete, dei protomitocondri (che, suggerisce Margulis, potrebbero avere invaso i loro ospiti) e, nel caso delle cellule fotosintetiche, dei cianobatteri e clorossibatteri coccoidi. I diversi *phyla* di forme aerobiche di vita avreb-

bero così avuto origine in un processo simbiotico che integrò una varietà di microorganismi in quello che può ben essere definito come un organismo-colonia: la cellula eucariotica. Il *mutualismo*, non la predazione appare dunque essere il principio guida per l'evoluzione delle forme di vita aerobica altamente complesse che conosciamo oggi.

La prospettiva che la vita e tutti i suoi attributi siano *latenti* nella sostanza in quanto tale, che l'evoluzione biologica sia profondamente radicata nella simbiosi e nel mutualismo indica quanto sia importante riconcettualizzare la nostra nozione di « materia » come sostanza *attiva*. Come osservava Manfred Eigen, l'autoorganizzazione molecolare suggerisce che l'evoluzione « si presenta come evento inevitabile data la presenza di una certa materia con specifiche proprietà auto-catalitiche e di un flusso limitato d'energia libera [cioè di energia solare] necessario per compensare la produzione fissa di entropia ». In effetti, quest'attività auto-organizzante va oltre l'emergenza e l'evoluzione della vita e riguarda quei fattori apparentemente inorganici che hanno prodotto e mantengono un « ambiente bioticamente favorevole allo sviluppo di forme di vita man mano più complesse ». Come fa rilevare Margulis, sintetizzando l'ipotesi « Gea », elaborata da lei e da James E. Lovelock, non è più sostenibile l'assunto tradizionale che la vita sia stata costretta ad adattarsi ad un ambiente indipendente, geologicamente e meteorologicamente determinato. Questo dualismo tra mondo vivente e non-vivente (che si basa su mutazioni casuali e puntiformi delle forme di vita che determinano quali specie s'evolveranno o periranno) viene sostituito dalla nozione più stimolante che la vita « produce gran parte del suo ambiente », come dice Margulis. « Certe proprietà dell'atmosfera, del terreno e dell'idrosfera sono controllate da e per la biosfera ».

Paragonando pianeti privi di vita come Marte e Venere con la Terra, Margulis osserva che l'alta concentrazione di ossigeno nella nostra atmosfera è anomala in confronto al mondo d'anidride carbonica degli altri pianeti. Inoltre, « la concentrazione di ossigeno nell'atmosfera terrestre resta costante nonostante la presenza di azoto, metano, idrogeno e altri reagenti potenziali ». In realtà la vita esercita un ruolo attivo nel mantenere relativamente costanti nell'atmo-

sfera le molecole di ossigeno libero. Lo stesso può dirsi dell'alcalinità e del livello moderato di temperatura della superficie terrestre. L'unicità e le anomalie dell'atmosfera terrestre

sono tutt'altro che casuali. Le temperature delle regioni tropicali e temperate divergono dai valori che si avrebbero per interpolazione tra i valori corrispondenti di Marte e Venere e queste deviazioni avvengono nel senso preferito dalla maggior parte degli organismi. L'ossigeno viene mantenuto attorno al 20 per cento, la temperatura media degli strati inferiori dell'atmosfera è di circa 22 gradi centigradi ed il pH è appena sopra l'8. Queste anomalie a scala planetaria si sono conservate per tempi lunghissimi; la bizzarra composizione chimica dell'atmosfera terrestre s'è mantenuta per milioni di anni, nonostante che i tempi di permanenza dei gas reagenti si misurino solo in mesi ed anni.

Margulis conclude che

è altamente improbabile che il solo caso possa spiegare il fatto che la temperatura, il pH e la concentrazione di elementi nutritivi siano stati per periodi immensi di tempo proprio quelli ottimali per la vita. Appare particolarmente improbabile se si pensa che i principali perturbatori dei gas atmosferici sono gli stessi organismi, soprattutto i microbi. Piuttosto, sembra più probabile che venga impiegata dell'energia, da parte dei viventi, per un'attività di conservazione di queste condizioni.

Infine, anche la Sintesi Moderna, per usare il termine impiegato da Julian Huxley per definire il modello neodarwiniano di evoluzione organica introdotto negli anni '40, è stata messa in discussione per la sua prospettiva troppo angusta e forse meccanicistica. L'immagine di un lento ritmo evolutivo, emergente dall'interazione di piccole variazioni selezionate per la loro idoneità all'ambiente, non sembra più sorretta, come sembrava, dai reperti fossili disponibili. L'evoluzione appare più sporadica, segnata da rapidi mutamenti occasionali, spesso intervallati da lunghi periodi di stasi. Generi altamente specializzati tendono a modificarsi o scomparire a causa della strettissima « nicchia » ecologica che occupano, mentre al contrario generi meno specializzati cambiano più lentamente e meno frequentemente s'estinguono, grazie agli ambienti più diversificati in cui possono vivere. Quest'ipotesi, la cosiddetta

« Ipotesi Effetto » avanzata da Elisabeth Vrba, suggerisce che l'evoluzione sia più una tendenza immanente che non il prodotto di forze selettive esterne. Le mutazioni appaiono più un mosaico volontario che non piccoli cambiamenti a casaccio nella struttura e nelle funzioni delle forme di vita. Come qualcuno ha osservato, « mentre la selezione della specie attribuisce la forza evolutiva alle condizioni ambientali, l'Ipotesi Effetto si rivolge a parametri interni che determinano i livelli di specializzazione e di estinzione ».

L'idea di piccole, graduali mutazioni casuali (una teoria che ben si accorda con la concezione vittoriana di mutamenti evolutivi strettamente fortuiti) può essere messa in dubbio anche solo su basi genetiche. Non soltanto un gene ma anche un cromosoma, entrambi in mutevoli combinazioni, possono essere modificati chimicamente e meccanicamente. I mutamenti genetici possono andare da « semplici » mutazioni puntiformi a più consistenti risistemazioni cromosomiche. Appare inoltre evidente, soprattutto a seguito di risultati sperimentali, che sono possibili permutazioni di mutamenti morfologici geneticamente determinati. Piccoli mutamenti genetici possono dar luogo a modificazioni morfologiche sia rilevanti sia irrilevanti, e lo stesso vale per grossi mutamenti genetici.

L'osservazione di Trager che la specie « più idonea » può anche essere « quella che più aiuta un'altra a sopravvivere » è una formula eccellente per ridipingere il quadro dell'evoluzione naturale che viene tradizionalmente rappresentato come insensato dramma di competitività e sanguinosa lotta per la sopravvivenza. C'è una ricca letteratura, che risale fino al diciannovesimo secolo, che sottolinea il ruolo giocato dalla cooperazione intraspecifica ed interspecifica nell'assicurare la sopravvivenza delle forme di vita sul pianeta. Il famoso *Mutuo Appoggio* di Kropotkin sintetizzò le conoscenze disponibili alla fine del secolo scorso ed aggiunse la parola « mutualismo » al vocabolario biologico. I capitoli d'apertura di quel libro riassumono lavori contemporanei a Kropotkin, sue ricerche personali in Asia orientale ed una montagna di dati sugli insetti, i granchi, gli uccelli, le associazioni per la caccia « dei mammiferi carnivori », le « società » dei roditori, e cose simili. Il materiale è in gran parte intraspecifico, in quanto i biologi « mutua-



listi » di un secolo fa non avevano ancora evidenziato i sistemi d'appoggio interspecifico che noi sappiamo ora essere assai più diffusi di quanto Kropotkin potesse immaginare. Buchner ha scritto nel 1953 un'intero volume solo sull'endosimbiosi degli animali con microorganismi vegetali; Henry alla metà degli anni '60 ha aggiornato lo studio di questo argomento in *Simbyosis*, un'opera in due volumi. Le prove che quest'ultimo presenta sull'esistenza di quella particolare forma di mutualismo che è la simbiosi interspecifica sono, a dir poco, massicce. Ancor più del *Mutuo Appoggio* di Kropotkin, il lavoro di Henry documenta le relazioni mutualistiche a partire dal rapporto interspecifico tra *rhizobium* e legumi, passando per le associazioni vegetali, il comportamento simbiotico tra animali, per arrivare fino al grande meccanismo omeostatico su scala planetaria dei rapporti biogeochimici.

L'« idoneità » raramente ha un significato biologico come pura sopravvivenza e adattamento della specie. Se rimane a questo livello superficiale, diventa quasi un'impresa di adattamento individuale che non riesce a spiegarci il bisogno di sistemi vitali di appoggio che hanno tutte le specie, sia autotrofe sia eterotrofe. La teoria evolutiva tradizionale tende ad astrarre una specie dal suo ecosistema, ad isolarla e a considerare la sua sopravvivenza in una maniera molto astratta. Ad esempio, l'interazione di mutuo appoggio tra organismi fotosintetici ed erbivori, lungi dall'essere la forma più semplice di « predazione » o di eterotrofia, è in realtà indispensabile anche per la fertilità del suolo, grazie ai rifiuti animali, alla diffusione dei semi, al riciclaggio dei cadaveri in un ecosistema che s'arricchisce costantemente. Anche i grossi carnivori, predatori di erbivori, hanno una funzione vitale, di controllo demografico selettivo, eliminando gli animali deboli o vecchi per i quali la vita sarebbe destinata di fatto a divenire una forma di sofferenza.

Paradossalmente, si sottovaluta il significato della vera sofferenza e della crudeltà riducendole a dolore e predazione, così come si sottovaluta il significato della gerarchia e della dominazione de-istituzionalizzando questi termini sociali e riducendoli a rapporti transitori tra individui più o meno aggressivi in seno ad una specifica aggregazione animale. La paura, il dolore e la morte (generalmente rapida)

che un branco di lupi dà ad un caribù vecchio e malato testimoniano non della crudeltà della natura, ma di un modo di morire del tutto funzionale al rinnovamento organico ed alla stabilità ecologica. La sofferenza e la crudeltà appartengono propriamente al regno dell'angoscia personale, del dolore inutilmente inflitto, della degradazione morale di chi tormenta la vittima. Queste nozioni non sono applicabili all'eliminazione di un organismo che non può più funzionare ad un livello che rende la vita tollerabile. E' una vera e propria distorsione associare ogni dolore con la sofferenza, ogni predazione con la crudeltà. Soffrire l'angoscia della fame, i traumi psicologici, l'insicurezza, l'abbandono, la solitudine, la morte in guerra, le malattie incurabili... tutto ciò non può essere paragonato con il breve dolore e con la morte ignara di un atto di predazione. Gli spasmi della natura sono raramente così crudeli come le sofferenze sistematiche e superorganizzate inflitte dalla società umana a esseri viventi — animali o uomini — in perfetta salute; sofferenze che solo la mente umana poteva escogitare.

Né il dolore, la crudeltà, l'aggressione, né la competizione spiegano in maniera soddisfacente l'emergenza e l'evoluzione della vita. Per una spiegazione migliore dobbiamo prendere in considerazione il mutualismo ed un concetto di « idoneità » che rafforzi i sistemi di mutuo appoggio di cui fa parte il « più idoneo ». Se siamo disposti a riconoscere la natura auto-organizzante della vita, il ruolo decisivo del mutualismo e la sua dinamica evolutiva ci impongono di ridefinire l'« idoneità » in termini di ecosistema. E se siamo disposti a vedere la vita come un fenomeno che può modellare e conservare quello stesso « ambiente » che viene considerato come fonte « selettiva » della sua evoluzione, una domanda cruciale s'impone: ha senso continuare a parlare di « selezione naturale » come forza motrice dell'evoluzione biologica? Non bisognerebbe, piuttosto, parlare di « interazione naturale » per rendere pienamente conto del ruolo della vita stessa nel creare e guidare quelle « forze » che spiegano la sua evoluzione? La biologia contemporanea ci dà un quadro di interdipendenze che si dimostrano enormemente più importanti, nel modellare le forme della vita, di quanto un Darwin o uno Huxley o gli autori della Sintesi Moderna avrebbero mai potuto prevedere. La vita

è necessaria non solo per la sua auto-conservazione ma anche per la sua propria auto-formazione. « Gea » e la soggettività sono più che effetti della vita: esse sono i suoi attributi integrali.

La grandezza di un'autentica sensibilità ecologica, in opposizione all'« ambientalismo » superficiale oggi prevalente, è che essa ci dà la capacità di generalizzare nel modo più radicale le interrelazioni mutualistiche ed il loro basarsi sulla varietà, quale fondamento della stabilità. La sensibilità ecologica ci dà una prospettiva coerente che spiega la realtà nel senso più pieno del termine ed è quasi esplicitamente *etica*.

Dalla lontana età ellenica sino al primo Rinascimento la natura è stata vista principalmente come fonte d'orientamento etico, grazie alla quale il pensiero umano trova il suo senso e la sua coerenza. La natura non-umana non era esterna alla natura umana ed alla società. Al contrario, la mente era solo una parte di un *logos* cosmico che forniva criteri oggettivi per i concetti personali e sociali di bene e male, giusto e ingiusto, bello e brutto, amore e odio... per un gran numero di valori, insomma, grazie ai quali era possibile orientarsi verso il conseguimento della virtù e di una felice esistenza. Le parole *dike* e *andike* — giustizia ed ingiustizia — permeavano le cosmologie dei filosofi della natura greci. Di esse rimane tuttora traccia in numerose variazioni terminologiche del moderno linguaggio delle scienze naturali, ad esempio in parole come « attrazione » e « repulsione ».

L'errore della cosmologia arcaica non risiede nel suo orientamento etico, ma nel suo approccio dualistico alla natura. A causa della maggiore importanza attribuita alla speculazione rispetto alla sperimentazione, l'antica cosmologia commise il principale errore quando cercò di coniugare una natura feconda auto-organizzantesi con una forza vitalizzante aliena al mondo naturale stesso. La *Dike* di Parmenide è, come l'*élan vital* di Bergson, un surrogato delle proprietà auto-organizzanti della natura, non forze motivanti *dentro* la natura, forze che spieghino l'ordine del mondo. C'è un dualismo latente anche nelle cosmologie monistiche che cercano di accomunare eticamente l'umanità

e la natura, un *deus ex machina* che corregge gli sbilanci, sia in un cosmo squilibrato sia in una società irrazionale. La Verità porta una corona invisibile, è una specie di dio o di spirito, perché non si ha fiducia nello sviluppo spontaneo della natura più di quanto ci si aspetta che funzioni lo stato lasciatoci in eredità dalla « civiltà ».

Questi arcaismi, con le loro sfumature teologiche e le loro teleologie rigidamente formulate, sono stati giustamente considerati come trappole socialmente reazionarie. In effetti essi contaminarono le opere di Aristotele e di Hegel così come ipnotizzarono la mente degli Scolastici medievali. Ma gli errori della filosofia naturale classica non risiedono nel ricavare un'etica della natura, bensì nello spirito di dominazione che l'avvelenava sin dall'inizio, con l'imposizione di un « arbitro » soprannaturale — spesso autoritario — che « soppesava » e correggeva gli sbilanci o « ingiustizie » che emergevano in natura. Per questo gli dei antichi erano sempre presenti, per quanto razionalistiche potessero apparire queste prime cosmologie. Essi dovevano essere esorcizzati, perché si potesse costruire un *continuum* tra natura e umanità più significativo e democratico. Tragicamente, il pensiero del tardo Rinascimento non era molto più democratico del pensiero precedente, e né Galileo nella scienza né Descartes in filosofia eseguirono in modo soddisfacente quella necessaria operazione chirurgica. Essi ed i loro eredi separarono il regno della natura e la mente, ricreando delle divinità loro proprie, sotto forma di pregiudizi scientifici ed epistemologici, non meno infettati dalla dominazione di quella tradizione classica che avevano demolito.

Oggi ci troviamo di fronte alla possibilità di lasciare che la natura — non *Dike*, la *Justitia*, Dio, lo Spirito od un *élan vital* — si apra a noi eticamente nei suoi propri termini. Il mutualismo è un bene in sé, in virtù della sua funzione di stimolo all'evoluzione della varietà naturale. Non abbiamo bisogno di nessuna *Dike* né di canoni di « oggettività scientifica » per affermare la desiderabilità naturale e sociale della comunità e del suo ruolo. Allo stesso modo, la *libertà* è un bene in sé: la sua rivendicazione poggia su quello che Hans Jonas ha perspicacemente chiamato l'« intima natura » delle forme di vita, la loro « identità organica », l'« avventura della forma ». Lo sforzo visibile

di auto-identificazione che ogni essere vivente esercita, nel corso della sua continuità metabolica, per conservarvi rivela — anche negli organismi più rudimentali — un senso d'identità e di attività selettiva che Jonas, molto appropriatamente, ha detto essere prova di una « libertà embrionale ».

Infine, dalla crescente complessità e varietà che innalza le particelle subatomiche, attraverso il corso dell'evoluzione, fino a quelle forme di vita consapevoli ed auto-riflessive che chiamiamo esseri umani, non possiamo non essere portati a riflettere sull'esistenza di un *telos*, inteso in senso lato, e su una soggettività latente nella sostanza che alla fine porta alla mente ed all'intelligenza. Nella reattività della sostanza, nella sensibilità dei microorganismi meno sviluppati, nella formazione dei nervi, dei gangli, del midollo spinale, nello sviluppo stratificato del cervello, si percepisce un'evoluzione della mente così irresistibilmente coerente che si è fortemente tentati di definirla, con Manfred Eigen, « inevitabile ». E' difficile credere che la pura casualità spieghi la capacità che hanno le forme di vita di rispondere neurologicamente agli stimoli, di sviluppare sistemi nervosi altamente organizzati, di prevedere, magari confusamente, i risultati del loro comportamento e infine di concettualizzare chiaramente e simbolicamente questa preveggenza. Una vera storia della mente dovrebbe cominciare con gli attributi della sostanza stessa, forse negli oscuri sforzi dei cristalli più semplici per perpetuarsi, nell'evoluzione del DNA da fonti chimiche ignote fino al punto in cui manifesta a modo suo quello stesso principio di replicazione già presente nel mondo inorganico, nella differenziazione di molecole organiche sia « viventi » sia « non-viventi » come risultato di quei caratteri intrinseci d'auto-organizzazione che abbiamo definito come loro « proprietà ».

Perciò lo studio della natura mostra un automodellarsi dell'evoluzione, un « seme », per così dire, che è implicitamente etico. Il mutualismo, la libertà e la soggettività non sono valori e attributi strettamente umani. Essi sono presenti, per quanto in forma embrionale, in più ampi processi cosmici e organici che non necessitano d'essere motivati da alcuna divinità aristotelica, che non hanno bisogno di essere vivificati da nessuno spirito hegeliano. Se solo l'ecologia sociale riesce a mettere coerentemente a fuoco



in modo unitario il mutualismo, la libertà e la soggettività come aspetti di una società cooperativa liberata dalla dominazione e guidata dalla riflessione e dalla ragione, essa riuscirà a rimuovere le tare che hanno inquinato sin dall'inizio l'etica naturalistica e darà una voce etica comune sia all'umanità sia alla natura. Non avremo più bisogno del dualismo cartesiano o del più recente dualismo neo-kantiano che lascia muta la natura ed isola la mente dal più vasto mondo che la circonda. Guastare la comunità, arrestare la spontaneità che, nel cuore stesso della realtà auto-organizzata, si muove verso una crescente complessità e razionalità, limitare la libertà... tutto ciò significa negare il « seme » della natura, negare la nostra eredità nei processi evolutivi, negare la nostra funzione nel mondo della vita. Se non riusciremo a conseguire una società ecologica e ad articolare un'etica ecologica, sarà in gioco, a parte tutte le sinistre conseguenze per l'ambiente, niente meno che la nostra legittimazione etica.

Il mutualismo, l'auto-organizzazione, la libertà e la soggettività — sottese dai principi ecologici di unità nella diversità, di spontaneità, di relazioni non-gerarchiche — sono perciò fini in sé. A parte le responsabilità ecologiche che questi fini attribuiscono alla nostra specie in quanto voce auto-riflessiva della natura, essi letteralmente ci definiscono. La natura non esiste per il nostro uso, essa semplicemente legittima ecologicamente noi e la nostra unicità. Come il concetto di « essere », questi principi dell'ecologia sociale non hanno bisogno di spiegazioni, solo di verifiche. Sono elementi di una *ontologia* etica, non regole d'un gioco che possono essere cambiate per adeguarsi alle esigenze personali.

Una società che nega il nucleo essenziale di questa ontologia solleva tutto il problema della sua stessa realtà come entità significativa e razionale. La « civiltà » ci ha lasciato in eredità una concezione dell'alterità come « polarizzazione » e « sfida » e dell'essenza organica come perpetua « guerra » per l'auto-identificazione. Questa concezione rischia di minare completamente la legittimazione ecologica dell'umanità e la realtà della società come dimensione potenzialmente razionale del mondo che ci circonda. Intrappolati nella falsa percezione di una natura in perpetua opposizione

alla nostra umanità, abbiamo ridefinito la stessa umanità in modo tale che la lotta sia il prezzo per la pacificazione, il controllo prezzo per la coscienza, la dominazione prezzo per la libertà, l'antagonismo prezzo per la riconciliazione.

Eppure, dai concetti di alterità e di essenza della vita, si può ricavare un sistema filosofico e sociale completamente diverso. Se concepiamo un mondo che la vita stessa ha plasmato nell'evoluzione — un mondo benigno, se abbiamo un'ampia visione ecologica della natura — possiamo formulare un'etica della complementarità che si nutre di diversità, al posto di un'etica che tutela l'essenza individuale da un'alterità minacciosa e invadente. In realtà, l'essenza della vita può essere vista come un'espressione d'equilibrio piuttosto che come semplice resistenza all'entropia ed alla fine d'ogni attività. La stessa entropia può essere vista come una delle caratteristiche in un più ampio metabolismo cosmico di cui la vita è dimensione anabolica. Infine, il sé può essere visto come risultato dell'integrazione, della comunità, del mutuo appoggio, senza che ne venga in alcun modo sminuita l'identità individuale e la spontaneità personale.

La « civiltà » come noi la conosciamo oggi è più muta di quella natura per la quale pretende di parlare e più cieca di quelle forze elementari che pretende di controllare. In realtà, questa « civiltà » vive nell'odio per il mondo che la circonda e nell'odio per se stessa. Le sue città sventrate, le terre rovinare, l'acqua e l'aria avvelenate, la sua meschina ingordigia sono un'accusa quotidiana alla sua odiosa immoralità. Un mondo così ridotto è forse irrecuperabile, per lo meno nel quadro delle sue attuali strutture istituzionali ed etiche. L'apocalisse nucleare che minaccia d'inghiottire il pianeta potrebbe lasciarlo irrimediabilmente ostile alla vita, morta testimonianza di un fallimento cosmico. Questo pianeta si merita un destino migliore di quello che sembra attenderlo nel futuro, se non altro perché la sua storia, compresa la storia umana, è stata così ricca di promesse, di speranze, di creatività.

*(Traduzione di Amedeo Bertolo)*

# Proudhon e il pluralismo

Massimo La Torre \*

In un breve saggio di qualche tempo fa Giuliano Amato, più noto invero per i suoi studi di diritto costituzionale e di « political science » che come storico del pensiero politico, traccia l'immagine di un Proudhon legalitario, riformista e per nulla ostile ad un regime capitalistico corretto da uno Stato interventista a partecipazione popolare. E', cosa più cosa meno, la stessa interpretazione che del pensatore di Besançon ci dà Luciano Pellicani, quando lo cita a margine della sua proposta di un sistema sociale fondato sull'unione di una costellazione di imprese autogestite (ma in regime di mercato, e in presenza di un settore economico di stato e di un'altra fetta di imprese a conduzione privata) e di uno Stato democratico-parlamentare molto simile (direi pure identico) a quello che presentemente ci dispensa i suoi favori. In queste poche pagine tenteremo di verificare la correttezza di questa interpretazione del pensiero di Proudhon, e dunque di vedere come questo Autore giudichi l'organizzazione economica capitalistica (e quindi l'analisi che ce ne dà) e quali modifiche (o rivoluzionamenti) propone al riguardo. Più avanti affronteremo la questione più generale del pluralismo all'interno del pensiero proudhoniano, e proporremo una lettura di questo come teoria del pluralismo. Infine collegheremo il pensiero di Proudhon alla successiva produzione teorica anarchica, e la considerazione del-

(\*) Ricercatore presso l'Istituto Universitario Europeo di Firenze, da anni collabora alla stampa anarchica.

l'anarchismo come pluralismo costituirà il filo conduttore delle ultime pagine di questo studio.

Amato ritiene che il socialismo proudhoniano « non è un sistema radicalmente nuovo, ma un insieme di correttivi rispetto alla realtà pre-esistente, che per di più non vengono adottati una volta per tutte, ma nel permanere di un contesto sociale ed economico di tipo conflittuale » (1). Si intende mettere in dubbio la radicale diversità del socialismo rispetto ad una qualunque economia di sfruttamento dell'uomo (rispetto quindi al capitalismo, come al collettivismo burocratico), e affermare che il socialismo è solo un *correttivo*, un meccanismo *interno* di modifica, dello stato di cose presente. La possibilità dell'equivoco e della mistificazione sorge a questo punto su due problemi: quello del conflitto, e l'altro del mercato (o della concorrenza), ma il secondo può risolversi nel primo. A mio avviso la questione del conflitto (e del pluralismo) non può prescindere dalla considerazione della struttura di classe. E' ciò che fa proprio Proudhon quando, partendo dal contenuto del diritto di proprietà, vede in questo la radice della stratificazione di classe, della spaccatura della società in due parti tra loro contrapposte per interessi.

Il proprietario, il capitalista, il borghese che si arricchisce estorcendo la forza collettiva del lavoro, e il singolo operaio, arbitrariamente e violentemente isolato, il quale venendo pagato pro-capite, in maniera individuale, si vede derubato come forza collettiva di una porzione del suo lavoro, queste due parti della società si fronteggiano in virtù della forza delle cose. La proprietà si oppone, in quanto facoltà individuale, *ius utendi et abutendi*, al lavoro che è la manifestazione più sviluppata della cooperazione e della solidarietà (della forza collettiva). Dunque: « La proprietà così come la definisce il diritto individualista spezza il rapporto sociale e separa l'uomo dall'uomo » (2). Questa separazione è il dramma della nostra epoca, questa separazione va di conseguenza *ricomposta*, se non si vuole che la grave condizione umana del lavoratore sprofondi ancora di più nell'abbrutti-

(1) G. Amato - *Rileggendo Proudhon*, in « Mondoperaio » settembre 1978 Anno 31 n. 9.

(2) P. Ansart - *La sociologia di Proudhon* - Il Saggiatore, Milano 1972, p. 54.

mento e il Capitale si sostituisca definitivamente alla Giustizia. Va ricomposta la frattura di classe, attaccandone la radice, la causa, e cioè lo sfruttamento proprietario della forza collettiva (mediante l'appropriazione individuale del plus-valore collettivo). Federalismo e anticapitalismo sono strettamente connessi poiché l'uno è la sanzione e la garanzia politica dell'altro. « Bisogna che il diritto politico sia sostenuto dal diritto economico. Se la produzione e la distribuzione della ricchezza sono affidate al caso, se l'ordine federativo serve soltanto a proteggere l'anarchia capitalistica e mercantile; se, per effetto di tale anarchia, la società si troverà divisa in due classi, l'una di proprietari-capitalisti-imprenditori, l'altra di proletari salariati, l'una tutta di ricchi, l'altra solo di poveri, allora l'edificio politico sarà sempre in pericolo » (3). Ma la scomparsa oggettiva della rottura di classe non comporta l'omogeneizzazione totalitaria della società.

La società è disomogenea, diversificata, *varia*, poiché disomogenei, diversi, vari pur nella loro fondamentale uguaglianza, portatori di volontà interessi, capacità differenti, sono gli individui. E sulla pluralità naturale, ovvia, degli individui, che è alla radice stessa dell'essere dell'umanità, si innesta la pluralità altrettanto naturale dei gruppi, delle città, delle regioni, dei quartieri, delle occupazioni. Questo pluralismo, questa estrema diversificazione, non è un fatto negativo; è però il fatto vitale, il serbatoio di energia di una società. Cosicché si schiacciano tragicamente contro il muro della realtà e fanno violenza alla vita coloro che come i « comunisti » alla stratificazione di classe oppongono l'eliminazione della diversità e l'omogeneità totale della società. Un tale progetto, oltre ad essere irrealizzabile per la dialettica che muove le società e le scompone e ricompone come in un caleidoscopio attraverso un continuo diversificarsi delle situazioni, degli interessi e delle scelte, è profondamente dispotico e conduce agli effetti più terrificanti per la condizione dell'uomo ridotto all'uguaglianza tirannica della caserma.

(3) P.-J. Proudhon - *Du principe fédératif*; trad. it. (parziale) in: *La Questione Sociale* (a cura di M. Bonfantini) - Veronelli, Milano 1957, p. 137.



La contraddizione, che, se si sviluppa come stratificazione di classe, è un fatto eticamente e socialmente negativo, terribile per le sorti dell'umanità, è in sé condizione di libertà, di progresso dell'organizzazione sociale, e di crescita delle potenzialità dell'individuo. Le antinomie non vanno distrutte, ma riportate da un piano gerarchico al livello della reciprocità, o per meglio dire ricondotte all'interno del sistema mutualista. « L'errore dell'utopia comunista è di voler annientare le antinomie con una nuova autorità e di distruggere la dinamica delle contraddizioni in una sintesi governativa; ora, il movimento sociale può essere assicurato soltanto se vengono mantenuti i liberi scambi fra i diversi centri di produzione e fra i diversi produttori autonomi. Il problema sociale non consiste nel distruggere l'autonomia dei produttori ma nell'istituire fra essi gli equilibri che realizzeranno nello stesso tempo la socializzazione del lavoro e la sua emancipazione. L'errore degli economisti liberali è quello di pretendere di fondare l'economia su un elemento semplice, la proprietà, e di negare così le dialettiche e le loro leggi: tenendo presente un solo termine che si dimostra necessariamente invadente e dispotico, l'economista si rifiuta di scoprire l'incessante movimento sociale che distrugge il principio dialettizzandolo. La teoria proprietaria e la teoria comunista commettono in realtà lo stesso errore, l'uno negando la dialettica, l'altra confondendo la sintesi con un unitarismo dottrinario e arrivano a un risultato identico: fondare l'economia e la società sulle costrizioni e la forza » (4).

Una volta scomparse le classi, attaccato ed eliminato il principio di proprietà che estorce il plus-valore collettivo, liberate le potenzialità della forza collettiva (il lavoro organizzato), la concorrenza da distruttiva diviene creativa e produttrice. La concorrenza, così, nella dinamica dei gruppi sociali non più disposti gerarchicamente, si identifica con la libertà. Ma la concorrenza, la libertà infine, è coronata, è agganciata al sentimento della solidarietà che lega nella società socialista i gruppi di produzione. Un sentimento di solidarietà, formatosi sull'accertamento del comune interesse: nella visione di Proudhon la solidarietà non precede

(4) P. Ansart - *La sociologia di Proudhon*, cit., pp. 73-74.

l'eguaglianza, bensì è il suo corollario, conseguenza e non fondamento. Teniamo ben presente questo riconoscimento dell'etica solidaria: « Parte integrante di un'esistenza collettiva, l'uomo sente la sua dignità nel contempo in sé stesso e negli altri, e porta così nel suo cuore il principio di una moralità superiore alla sua individualità » (5). Ciò ci consentirà di non prendere il mutualismo per una riedizione corretta del regime liberista e potremo intendere meglio la concezione proudhoniana della concorrenza. « Ma tutte le industrie sono sorelle: sono come altrettanti membri di un corpo solo e se decade l'una, tutte le altre ne soffrono. Di qui l'utilità del confederarsi, non per assorbirsi a vicenda e confondersi, ma per garantirsi mutualmente le condizioni di prosperità che sono le stesse per tutti, e di cui nessuno può arrogarsi il monopolio. Formando un tal patto, esse non attenteranno alla propria libertà: la rinsalderanno anzi e la faranno più sicura » (6).

Questa visione delle contraddizioni e della dinamica sociale trova il suo fondamento nell'interpretazione proudhoniana della dialettica, in cui manca il momento della sintesi (intesa questa nel senso hegeliano). « L'ANTINOMIA NON SI RISOLVE; in ciò è il vizio fondamentale di tutta la filosofia hegeliana. I due termini di cui essa si compone si BILANCIANO, sia fra di loro, sia con altri termini antinomici: ciò conduce al risultato cercato. Una bilancia non è affatto una sintesi come l'intendeva Hegel » (7). L'antinomia non si risolve, gli opposti permangono, interagiscono e si modificano. Ma, ed è bene sottolinearlo perché è su questo punto che giocano le interpretazioni di Proudhon in

(5) P.-J. Proudhon - *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*; trad. it. (parziale): *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa* - Utet, Torino 1968, p. 151. Pierre Ansart coglie il legame esistente tra il sentimento della solidarietà e le nozioni di scambio e di reciprocità, principi cardinali della teoria proudhoniana del socialismo. Solidarietà e scambio nel pensiero di Proudhon non si eludono, anzi quella è il presupposto ideologico di questo: « Ai suoi occhi l'eventuale ignoranza dei produttori della solidarietà dei loro interessi impedirebbe la formazione dei rapporti di scambio, mentre la coscienza di questi stessi interessi ne faciliterebbe lo sviluppo » (P. Ansart - *Marx e l'anarchismo* - Il Mulino, Bologna 1972, p. 177).

(6) P.-J. Proudhon - *Du principe fédératif*; trad. it. cit., p. 142.

(7) P.-J. Proudhon - *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*; trad. it. cit., p. 447.

chiave filo-capitalistica, l'antinomia irrisolvibile sussiste tra gruppi sociali tra di loro in rapporti di reciprocità, tra termini sociali espressi su un terreno di eguaglianza di possibilità. Le classi, le gerarchie, i conflitti dovuti alla mancanza di Giustizia, devono essere eliminati proprio per assicurare il corretto gioco delle antinomie: la competizione permane ma è « non antagonista » (8). « A questa dialettica delle contraddizioni i comunisti oppongono però il vagheggiamento di una perfetta omogeneità, come se una società unitaria e senza differenziazioni fosse possibile e auspicabile. Proudhon fa giustizia di questa illusione, dicendo che "l'antinomia non si risolve", formula decisiva che sta, in effetti, a fondamento della sua concezione della società socialista. Con questo egli vuol dire che una rivoluzione che segnasse la liquidazione del regime proprietario, assicurerebbe la scomparsa delle contraddizioni assolute proprie di una società divisa in classi antagonistiche, ma non farebbe certo scomparire la dialettica sociale. A suo parere, ogni società, per essere vitale, contiene e deve contenere contraddizioni non antagonistiche che oppongono gli individui e i gruppi impegnati nei rapporti di scambio » (9).

In conclusione, per Proudhon si hanno due forme di conflitto: una antagonistica, impegnata lungo un piano verticale, con esiti distruttivi rispetto ad una condizione dell'essere umano conforme a dignità e giustizia; ed una forma di conflitto (meglio competizione) impegnata lungo una linea orizzontale, conflitto questo il quale lungi dall'essere esiziale costituisce l'essenza stessa dell'essere sociale. La prima forma di conflitto (verticale) elude la seconda (orizzontale), assumendo in sé la pretesa di omogeneità del corpo sociale; e negandosi ideologicamente a salvaguardia degli interessi dominanti, si riafferma come « pace sociale » e si pone unico ed esustivo canale a sbarrare la molteplicità delle relazioni dei gruppi e degli individui: la dinamica sociale sarà lecita solo se condotta lungo la *verticale*, che stabilisce la classe privilegiata. L'organizzazione gerarchica per « stati », « classi » o « ceti », pure essendo la matrice e la manifestazione della disuguaglianza, nega la diversità

(8) P. Ansart - La sociologia di Proudhon, cit., p. 86.

(9) P. Ansart - *Introduzione a: Proudhon* - La Pietra, Milano 1978, p. 21.

all'interno di ogni « stato », « classe », « ceto », o grado gerarchico. Ovvero la disuguaglianza produce appiattimento, anonimato, « omogeneità », e si scontra con la diversità e la molteplicità. La diversità afferma l'eguaglianza ed è negata dall'ordine gerarchico (inegalitario). Così l'affermazione di un conflitto non antagonista (il mutualismo non è che questo) è la negazione di quell'altro conflitto (gerarchico), contenuto nella stratificazione per « ordini » o « classi ».

« La fine dell'antagonismo » (10) è uno dei principi su cui Proudhon fonda l'edificio sociale anarchico. In questo senso è netta la differenza, il *salto* tra la società borghese e quella socialista e tra i loro rispettivi modi di produzione. L'uno articolato sull'estrazione di plus-valore collettivo, sulla concorrenza selvaggia (« anarchica ») che prepara l'instaurazione di un regime di nuovi monopoli (il « feudalesimo industriale »), e sulla separazione tra il capitale e il lavoro da un lato e tra lavoro manuale (esecutivo) e lavoro intellettuale (direttivo) dall'altro. L'altro, il socialismo, è la ricomposizione della separazione (alienazione), il riequilibrio della concorrenza trasformata in mutualista ed egualitaria, la rottura delle gerarchie e la socializzazione del potere. Il federalismo e il mutualismo agiscono in maniera complementare e reciproca per il mantenimento della dialettica (*rapporto*) tra i gruppi sociali su un piede di eguaglianza.

La migliore garanzia contro lo sfruttamento (l'alienazione o la separazione) è la libertà, cioè la polverizzazione (ridistribuzione capillare e orizzontale) del potere. Ed è proprio questa libertà espansa, diffusa, riunita finalmente al potere, e riconsegnata all'individuo, ciò che caratterizza il socialismo dalla società del Capitale. Possiamo rispondere così, a quanti vedono in Proudhon un sostenitore di un sistema *poliarchico*, che l'anarchismo lungi dal costituire un termine oppositivo al poliarchismo ne è l'approdo conseguente. L'anarchia è la poliarchia agganciata alla dimensione dell'individuo, là dove la pluralità dei poteri corrisponde (o tende a corrispondere) alla pluralità degli individui (considerati all'interno del quadro sociale).

(10) P.-J. Proudhon - *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*; trad. it. (parziale) in: *Proudhon - La Pietra*, cit., p. 205.

## Pluralismo e Rivoluzione sociale

1. E' bene ricordare che il termine « pluralismo », che è parola di uso relativamente recente, non appare nell'opera di Proudhon, il quale impiega invece il termine « concorrenza », oppure « libertà ».

Accogliamo preliminarmente la definizione del pluralismo come di « quella concezione che propone come modello una società composta da più gruppi o centri di potere, anche in conflitto tra loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, contrastare, al limite di eliminare, il centro di potere dominante identificato storicamente con lo Stato » (11). Con riferimento alla struttura della società moderna possiamo distinguere essenzialmente tre forme di pluralismo: a) il pluralismo *politico*, ovvero la pluralità dei partiti e delle formazioni politiche; b) il pluralismo *economico*, ovvero la pluralità dei centri di gestione dell'economia; c) il pluralismo *sociale*, ovvero la pluralità dei gruppi che vanno a comporre, ad ogni livello (dall'istituzionale al « primario ») l'intero sistema sociale.

(11) N. Bobbio - *Pluralismo*, in: *Dizionario di Politica* (diretto da N. Bobbio e N. Matteucci) - Utet, Torino 1976, p. 717. Condivido questa generale definizione di Bobbio, anche se quel suo « al limite » andrebbe a mio avviso sostituito con « più consequenzialmente ». Ma non lo seguo più quando egli, nel costituzionalismo nel liberalismo e nel pensiero democratico, scorge una proposta politica distinta (anche se non contrapposta) dalle teorizzazioni pluralistiche. A mio avviso, inteso il pluralismo nel senso più ampio di cui sopra, la teoria della divisione dei poteri, la difesa della società civile e la partecipazione politica vi rientrano di pieno diritto. L'importante è poi specificare questo concetto di pluralismo così ampio e dunque inevitabilmente vago. Antonio Negri così invece definisce il pluralismo: « Per pluralismo s'intende l'attribuzione ai gruppi intermedi che costituiscono la società civile di *garanzie costituzionali*, atte sia a conservare la pluralità sia a favorirne l'autonoma espressione di valori » (*Pluralismo*, in: *Enciclopedia Feltrinelli - Fischer*, vol. 27 *Scienze Politiche I (Stato e politica)*, a cura di A. Negri, Milano 1970). Per Negri, dunque, il pluralismo si atteggia come una teoria dei corpi intermedi, che trova la sua ragione d'essere nel cambiamento strutturale dello Stato da « liberale » a « sociale » e nella sua necessità di *sviluppo pianificato*. In questo senso il pluralismo, piuttosto che costituire un'area di autonomia rispetto ai poteri dello Stato, ne costituisce l'articolazione produttrice di consenso: la *costituzione pluralistica* sarebbe la risposta giuridica al bisogno di collegamenti sociali dello sviluppo tardo-capitalistico.



Una « species » del pluralismo sociale, anzi la trasposizione di questo nello specifico terreno normativo, è il pluralismo *giuridico*, ovvero la pluralità dei centri di formalizzazione delle esigenze e dei valori sociali (la legalità sociale) (12), e dunque la pluralità delle forme del diritto positivo. In questo senso si fa netta l'opposizione tra il *diritto statale*, centralizzato e totalitarizzante (che pretende di esaurire ogni formalizzazione giuridica della società, e si assume come *unico* diritto), e il *diritto sociale*, il quale risulta dalla combinazione delle norme giuridiche espresse dai vari diversificati gruppi sociali, e che per ciò si configura, in quanto le sue fonti sono distribuite sull'intero tessuto sociale, come decentrato e federalista. Inoltre, proprio per la irriducibilità della società a disporsi ad una forma unica, per l'insopprimibile pluralismo delle sue manifestazioni che è al fondo della pratica sociale, e per l'unicità dell'atomo sociale (l'individuo), il diritto statale non può che allargare a dismisura la discrasia, tuttavia inevitabile, tra la pratica sociale e la sua formalizzazione; mentre il diritto sociale, perché pluralista in radice, si terrà il più possibile aderente ai movimenti reali ed ai valori collettivi della vita sociale.

Va ricordato ancora come il pluralismo sociale contenga e realizzi profondamente le altre due forme di pluralismo (il « politico » e l'« economico »), « in quanto il *sistema politico* è un sottosistema rispetto al sistema sociale generale » (13) e « un partito politico, prima di essere un'associazione politica, è una associazione » (14). Tuttavia il pluralismo politico ha assunto oggi un significato assai preciso, ed è quello di rendere la realtà di un regime parlamentare gestito da più partiti politici, e viene così opposto ai sistemi di democrazia cosiddetta « popolare » a partito unico (se non di diritto di fatto) ed alle dittature in genere. Il pluralismo economico ha anch'esso assunto un significato contingente, ed è quello di trasmettere l'esistenza di un regime capitalistico, risultante da una rete di imprese a conduzione

(12) Sul concetto di « legalità sociale » cfr.: Rodolfo De Stefano - *L'accettazione della legge* - Parallelo 38, Reggio Calabria 1977.

(13) N. Bobbio - *Scienza Politica*, in: *Enciclopedia Feltrinelli - Fischer* vol. 27, *Scienze Politiche I (Stato e politica)*, cit.

(14) Ivi.

privata, e si oppone a quei sistemi cosiddetti socialisti nei quali il controllo dell'economia è assunto pienamente (o principalmente) dal potere politico, dallo Stato. Di pluralismo sociale, invece, non si parla con riferimento ad una struttura politica od economica definita nell'ambito delle varianti presenti nello stato di cose esistente, probabilmente per il suo senso di associazionismo volontario e per la sua portata antiautoritaria. Ecco perché, per questo suo significato di multiformità, di diversità, ed infine di libertà delle forme associative e della dinamica sociale, ci pare corretto definire il pluralismo proudhoniano, più esattamente la sua teoria della concorrenza intesa in senso ampio e non strettamente economico, come pluralismo sociale.

Del resto il pluralismo, considerato rispetto alla struttura sociale, e ritenuto che la « pluralità » e la « libertà » si intersecano come due insiemi con una vasta zona comune, non può che autenticamente essere pluralismo sociale, poiché questo riassume sia la pluralità delle formazioni politiche (ma non necessariamente agganciate al regime parlamentare e rivestite della « forma Partito »), sia la pluralità dei centri di gestione dell'economia (pluralità che, estremizzata, resa coerente, non può più coincidere con la pluralità ristretta, vincolata dal rispetto del privilegio, del regime capitalistico). Il pluralismo politico e il pluralismo economico, nella loro accezione contingente, deludono la portata di *pluralità* (di libertà, appunto) dei rapporti sociali, ed inceppano perciò lo sviluppo del pluralismo sociale. Così il pluralismo sociale conseguenziale diviene pluralismo libertario, *anarchico*, quando la pluralità (e dunque la libertà) è massima ed eguale.

2. Il rapporto tra pluralismo e rivoluzione è il nodo del pensiero politico di Proudhon, sciogliendo il quale potremo coglierne la sostanza. C'è chi, sottolineando il pluralismo di Proudhon e dandone un'interpretazione interclassista e « conflittuale », finisce per negare l'interna prospettiva rivoluzionaria. Proudhon sarebbe così nient'altro che un riformatore riformista, aderente alla logica della competizione capitalistica ed alla teoria politica liberale fondata sul perenne conflitto tra Anarchia e Ordine, tra individualità e governo. Da ciò discende l'importanza della definizione di pluralismo adottata, poiché a secondo dei

contenuti che questa definizione prende ci troveremo o no dinanzi ad un progetto rivoluzionario. Se pluralismo significa rispetto/legittimazione/accettazione della frattura di classe, della lotta tra vari centri di potere, insomma della dinamica interna alla stratificazione sociale, è di tutta evidenza che un tale pluralismo non ha bisogno di porsi il problema del trauma rivoluzionario. Ma se, al contrario, il pluralismo è la liberazione della spontaneità sociale oggi compressa nella stratificazione di classe e nella « forma Stato », se il pluralismo presuppone l'*eguale condizione* dei soggetti, dei centri entro i quali viene a svolgersi, è chiaro che esso prescrive il superamento *sovversivo*, dirompente, rivoluzionario infine, della società governativa. Ebbene a me pare che negli scritti del tipografo di Besançon indichino come obiettivo questa seconda interpretazione del pluralismo; una interpretazione, tra l'altro, che sarà ripresa in seguito da tutto il pensiero libertario là dove questo, riportando la società alla sua fonte (l'individuo), vede nella crescita delle capacità individuali, nel loro massimo sviluppo/diversificazione, il connotato essenziale, l'effetto fondamentale della società liberata.

« Ma se la società è una per la realtà della forza collettiva, essa è viva solo per il lavoro degli individui e dei gruppi liberamente uniti nell'attività collettiva: bisogna dunque rispettare l'indipendenza degli individui e dei gruppi e assicurare le condizioni di una libera concorrenza, o, in altri termini, di una competizione non antagonista » (15). E' qui la chiave: la società socialista non può né deve essere una società compatta, omogenea, priva di dinamiche sociali e di competizioni; tanto più che, accertato che ogni gruppo sociale è mosso da proprie dinamiche, queste o saranno *egualitarie* e libere, o, là dove si vorrà predeterminarle o assurdamente tentare di eliminarle, queste diverranno *antagoniste*, e dunque autoritarie.

La competizione all'interno della società socialista, a pena di precipitare nuovamente in una situazione di lotta di classe e perciò di dominio dell'uomo sull'uomo, deve

(15) P. Ansart - *La sociologia di Proudhon* - Il Saggiatore, cit., pp. 85-86.

essere *non antagonista* (16). E questa caratteristica del conflitto sociale, il non antagonismo cioè il muoversi entro una dimensione di solidarietà, dipende dalla strutturazione della società. Poiché la società socialista ha abolito le classi (17) e « rende ogni gerarchia impossibile » (18), quella materializzazione dell'idea d'ingiustizia o ancora della "giustizia distributiva" che sorge quando il potere è inegualmente ripartito, la competizione antagonista, la lotta tra due termini assolutamente contrapposti, non trova il fondamento oggettivo sul quale dispiegarsi. Per Proudhon la solidarietà non può basarsi e identificarsi in un mero sentimento, in « un fraterno affetto », ma deve essere agganciata alla materialità degli interessi, e in questo senso si delinea come « una specie di coalizione, nella quale ciascuno è ritenuto dalla ragione dei propri interessi » (19).

La concorrenza, nel pensiero di Proudhon, è un sinonimo di pluralismo, non è una categoria esclusivamente economica, ma politica ed essenzialmente sociale. La concorrenza è il sinonimo della libertà, del crescere, dello svilupparsi, del muoversi degli individui. Guai, quindi, a pensare di sopprimerla, come fa tanta parte del socialismo utopistico, Blanc in testa: vorrebbe dire consegnarsi al dispotismo dello Stato, abdicare al progresso, restaurare l'autocrazia dei privilegi. « Non si tratta qui perciò di distruggere la concorrenza, cosa tanto impossibile quanto di distruggere la libertà, si tratta di trovarne l'equilibrio, direi volentieri la pulizia. Dacché ogni forza, ogni spontaneità, sia indivi-

(16) Sull'influenza del concetto di competizione non antagonista nella successiva esperienza del movimento socialista scrive Enzo Cappelli: « Perfino Mao-tse-tung, quando afferma che la contraddizione è la forma universale di tutti i fenomeni e che quindi una società socialista continua a produrre delle contraddizioni, seppure di tipo non antagonistico, si discosta da Marx e da Hegel e sottoscrive, in realtà, la teoria proudhoniana della soluzione degli antagonismi conflittuali e della permanenza delle contraddizioni non conflittuali » (E. Cappelli - *Classe e coscienza di classe in Proudhon* - Altamura, Ivrea 1974, p. 11).

(17) Cfr. P.-J. Proudhon - *Système des contradictions économiques*; trad. it. Edizioni di Anarchismo, Catania 1975, pp. 574-575.

(18) P.-J. Proudhon - *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*; trad. it. cit., p. 71.

(19) P.J. Proudhon - *Système des contradictions économiques*; trad. it. cit., p. 164.

duale, sia collettiva, deve ricevere la sua determinazione; è, sotto questo riguardo, la concorrenza, nelle condizioni stesse dell'intelligenza e della libertà. Come dunque si determinerà armonicamente la concorrenza nella società?» (20). Ma all'interno della società di classe la concorrenza, il pluralismo, da fattore di progresso e di liberazione, diviene strumento di conservazione e di oppressione (21). Questa concorrenza, che gli economisti liberali teorizzano autoregolata, ovvero « abbandonata a se stessa », « non è che un movimento vago, un'oscillazione senza scopo della potenza industriale, eternamente penzolante tra due estremi ugualmente funesti: da una parte le corporazioni e il patronato (. . . ), dall'altra il monopolio... » (22).

Bisogna, allora, da un lato intaccare la stratificazione di classe e dall'altro ricondurre la concorrenza entro un quadro sociale risanato della frattura operata dal privilegio. Di fatti, la concorrenza si traduce per il proletario nella legittimazione del furto consumato sulla sua fatica. Questa è la realtà del regime borghese, della libertà formale che ha significato l'affermazione di un nuovo dominio di classe. « Ma quale libertà, giusto cielo! La libertà per il proletario è la facoltà di lavorare, cioè di farsi spogliare ancora, o di non lavorare, cioè di morire di fame! La libertà non giova che alla forza: con la concorrenza il capitale schiaccia dappertutto il lavoro e converte l'industria in una vasta coalizione di monopoli. Per la seconda volta la plebe lavoratrice è alle ginocchia dell'aristocrazia; essa non ha né la possibilità e neppure il diritto di disertare il suo salario » (23).

Se non si interviene sull'organizzazione generale della società e sulla composizione del rapporto di classe, la concorrenza non è altro che il volano dello sfruttamento, la perpetuazione del furto operato dal regime proprietario. « Infatti (. . . ) salta agli occhi che la concorrenza, praticata per sé stessa e senz'altro scopo che quello di mantenere una

(20) Ivi p. 165.

(21) Cfr. P.-J. Proudhon - *Idée générale de la révolution au XIX siècle*; trad. it. (parziale) in: *Proudhon - La Pietra*, cit., pp. 112-113.

(22) P.-J. Proudhon - *Système des contradictions économiques*; trad. it. cit. p. 172.

(23) Ivi p. 571.



indipendenza vaga e discorde, non può approdare a nulla e che le sue oscillazioni sono eterne. Nella concorrenza sono in lotta i capitali: le macchine, i metodi tecnici, i talenti e l'esperienza, cioè sempre i capitali; la vittoria è assicurata ai grossi battaglioni. Se dunque la concorrenza non s'esercita se non a vantaggio degli interessi privati, e i suoi effetti sociali non siano né determinati dalla scienza, né riservati dallo Stato, vi sarà nella concorrenza, come nella democrazia, una continua tendenza dalla guerra civile alla oligarchia, dalla oligarchia al dispotismo, poi dissoluzione e ritorno alla guerra civile, senza fine né riposo. Ecco perché la concorrenza abbandonata a se stessa non può mai giungere a costituirsi; al pari del valore, essa ha bisogno d'un principio superiore che la socializzi e la definisca » (24).

La concorrenza deve esse ricondotta entro un sistema sociale non gerarchizzato e non stratificato, suscettibile perciò di pluralismo. Questo sistema, questo "principio superiore" è l'organizzazione mutualistica della società, l'applicazione del criterio della reciprocità all'intera rete dei rapporti sociali. In questo senso il mutualismo corrisponde al pluralismo, mentre questo, in una società oscillante tra il dispotismo comunista e l'anarchia capitalistica, risulta bloccato dalla prevalenza di una parte del corpo sociale sulle altre. Il pluralismo è possibile solo dove le diverse parti instaurano relazioni egualitarie. Le contraddizioni della società capitalistica trovano una soluzione nella loro equazione: « Ma quale sarà la formula di questa equazione? Ormai ci è permesso di intravederla: deve essere una legge di *scambio*, una teoria di *mutualità*, un sistema di garanzie che risolva le forme antiche delle nostre società civili e commerciali e soddisfi a tutte le condizioni d'efficacia, di progresso e di giustizia che ha segnalato la critica; una società non più solamente convenzionale ma reale; che cambi la divisione parcellare in strumento di scienza; che abolisca la servitù delle macchine e prevenga le crisi derivanti dalla loro apparizione; che faccia della concorrenza un beneficio e del monopolio una sicurezza per tutti; che, per la potenza del suo principio, invece di domandare credito al capitale e protezione allo Stato, sottometta al lavoro il

(24) Ivi p. 165-166.

capitale e lo Stato; che, con la sincerità dello scambio, crei una vera solidarietà fra i popoli » (25).

Così come l'organizzazione politica federalista risulta dall'intreccio delle autonomie comunali e regionali, l'organizzazione economica della società appare costruita secondo il gioco del libero accordo delle compagnie operaie e dei singoli produttori. « Se la concorrenza provoca disastri e si distrugge essa stessa, è vero anche che essa assicura la mobilità degli scambi e la rapidità delle invenzioni. Quindi il principio fondamentale dell'economia sociale dev'essere quello della sintesi dialettica intesa come equilibrio dinamico dei contrari e non come distruzione degli antagonismi... » (26).

3. Per riassumere possiamo dire che per Proudhon si hanno due tipi principali di concorrenza (o « pluralismo »): una concorrenza definita sul piano strettamente economico « risultato necessario dall'intervento delle macchine nella costituzione della fabbrica » (equivalente a ciò che sopra abbiamo chiamato *pluralismo economico*) ed una concorrenza definita sul piano sociale (equivalente a ciò che abbiamo chiamato *pluralismo sociale*). Ed è quest'ultimo il suo significato proprio, per cui esprime « il modo secondo il quale si manifesta ed esercita la spontaneità sociale » (27). Allora, mentre la concorrenza sul piano economico, che è il dato strutturale del regime capitalistico, va attaccata e distrutta nell'ambito della riorganizzazione socialista, la concorrenza sul piano sociale va mantenuta, anzi *realizzata* finalmente in tutta la sua portata, ricondotta entro il « principio superiore » della solidarietà di interessi e della giustizia commutativa.

Ma di pluralismo in Proudhon può parlarsi, oltretutto per il "fine" (il modello di società preconizzato), anche per il "mezzo" e per il soggetto agente della trasformazione sociale. Il suo metodo, infatti, è ancorato al conflitto società-stato, società civile-società politica, economia-politica, fabbrica-governo, ed è pluralista perché aderente alla molteplicità della dimensione sociale. Per ciò non può esservi

(25) Ivi p. 575.

(26) P. Ansart - *La sociologia di Proudhon*, cit., p. 73.

(27) P.-J. Proudhon - *Système des contradictions économiques*; trad. it. cit. pp. 171-172.

forma organizzativa della lotta sociale più lontana dalla visione proudhoniana di quella rappresentata da « il Partito della Classe Operaia » teorizzato dai marxisti. Mentre per Marx all'unicità del soggetto rivoluzionario (la classe operaia industriale) corrisponde l'unicità del Partito e l'unicità del Potere rivoluzionario, in Proudhon tale schema viene aspramente combattuto e ritenuto « controrivoluzionario ».

Alla pluralità dei soggetti rivoluzionari, divenuti tali non ontologicamente come avviene per il Proletariato della teoria marxiana, il quale ripete la qualificazione di "soggetto rivoluzionario" esclusivamente dalla sua posizione nel ciclo produttivo, ma rivoluzionari perché portatori di un'esigenza etica di giustizia sociale e di un progetto di riorganizzazione sociale contrapposta l'una alla morale borghese del profitto e l'altro all'ingabbiamento statalizzante: a tale pluralità di gruppi e di individui, uniti da una medesima lotta contro lo Stato (ma non da una stessa Ideologia), non può corrispondere un'unica forma organizzativa, né — ciò è negato in radice dalla lotta ingaggiata tra società e Stato — un *unico* Potere che si sostituisce e si sovrappone al Potere borghese. Se i soggetti sono diversi, tra loro non oggettivamente omogenei ma aggregati attorno ad un progetto e ad un sistema di valori (il quale presuppone naturalmente una zona di comuni interessi materiali), la loro organizzazione sarà *pluralista*, diffusa secondo l'articolazione dei gruppi e degli individui nel tessuto sociale, e parimenti pluralista, ugualmente diffusa e decentrata, l'organizzazione politica della società liberata. « Nella prospettiva di Proudhon la rivoluzione economica (...) si poneva dunque in modo radicalmente contrapposto alla rivoluzione politica. Per fare ciò essa non investiva solo una classe opposta ad un'altra (lotta di classe), ma più classi, ceti, gruppi sfruttati e oppressi: tutti aggregati attorno ad un progetto di trasformazione dal basso delle strutture sociali. (...) La lotta economica proudhoniana includeva dunque, con il metodo pluralista, la diversità delle forze sociali purché fossero tutte ricondotte dentro l'ambito specifico di un disegno strategico volto al superamento del terreno politico dello scontro » (28).

(28) N. Berti - *Marxismo e anarchismo nella prima internazionale: il significato di uno scontro*, in « An. Archos » anno I, n. 3 - autun-

## Pluralismo e rivoluzione libertaria

1. Non dovrebbe sfuggire ad alcuno che il sistema di autonomie e di concorrenze (o di libertà) preconizzato da Proudhon, che l'« anarchie positive » è assai vicina all'anarchia di Bakunin (29), innanzitutto nel suo impianto federalistico. Ugualmente la *Federazione agricola-industriale* è la madre di quella *federazione economica*, fondata sul lavoro e sull'uguaglianza di tutti, che era la parola d'ordine dei convegnisti di Saint-Imier, ed ancora, più avanti nel tempo, della *libera unione degli operai e dei contadini* perseguita con tenacia ed energia dalla Mackhnovicina (30). Tuttavia vi è una differenza non secondaria tra il pensiero di Proudhon e le tesi del movimento anarchico così come questo storicamente si configura a partire dalla Prima Internazionale, ed in particolare rispetto alla corrente comunista-anarchica di Cafiero, Kropotkin e Malatesta. Tale differenza risiede proprio nell'adozione da parte di questi ultimi del comunismo come criterio positivo e moralmente più eleva-

no 1979. In merito cfr. anche: N. Berti - F. Codello - *La « questione Proudhon » e il dibattito nella sinistra italiana*, in « Interrogations » n. 16, ottobre 1978.

(29) Una citazione fra le tante possibili: « Non possono esservi qui che due principi comuni e obbligatori per ogni paese, che vorrà organizzare seriamente la propria libertà. Il primo: è che ogni organizzazione deve procedere dal basso verso l'alto, dalla comune all'unità centrale del paese, allo Stato, per via della federazione. Il secondo: è che vi sia tra la Comune e lo Stato almeno un intermedio autonomo: il dipartimento, la regione o la provincia » (Bakounine - *La liberté, choix de textes*. (Présentation et notes de François Muñoz) - Pauvert éditeur, Paris 1972, p. 272). C'è da precisare che il termine Stato anche in Bakunin, come in Proudhon, assume, secondo il contesto, il significato o di organizzazione politica lato sensu (Stato come organizzazione politica generale di un territorio dato) o di organizzazione politica stricto sensu (Stato come organizzazione politica *gerarchica*). Nel brano citato Bakunin usa il termine Stato nel significato di organizzazione politica lato sensu. E' interessante, inoltre, notare come Bakunin insista nell'inserire, tra la cellula base della Federazione e l'unità centrale, un termine medio di raccordo. Anche qui vi è un immediato richiamo al federalismo proudhoniano, il quale è articolato a più livelli, e dunque, come a ragione sosteneva Gurvitch, è piuttosto un « confederalismo ».

(30) Cfr. il *Manifesto Makhnovista* in: *Gli anarchici russi, i soviet, l'autogestione* (a cura di Alexander Skirda) - C.P. editrice, Firenze 1978, p. 94.

to di distribuzione (31). Dovrebbe essere sufficientemente chiaro che il comunismo di cui trattasi non è né quello grigio e livellatore (là dove livellamento sta per appiattimento) di un Cabet o ancora dei gesuiti del Paraguay, né tantomeno quello marchiato a fuoco da un volontarismo dittatoriale di un Blanqui, di un Marx o di un Lenin. Il comunismo libertario (o anarco-comunismo (32)) si innesta sul socialismo concepito come la riappropriazione sociale, collettiva, dei mezzi di produzione, e si realizza nella distribuzione attuata secondo il principio « a ciascuno secondo i propri bisogni, da ciascuno secondo le proprie possibilità », criterio questo che va a porsi come alternativo a quello « collettivista » adottato da Bakunin, secondo il quale il prodotto dovrebbe distribuirsi in proporzione del lavoro svolto.

Gli internazionalisti, partendo dall'originaria impostazione bakuninista, si pongono ben presto il problema di come misurare il lavoro e delle sperequazioni che potrebbero derivarne. Il comunismo, fondato sul bisogno e non più sul

(31) Cfr. Carlo Cafiero - *Anarchia e Comunismo*, in *Dossier Cafiero* (a cura di Gian Carlo Maffei) - Biblioteca Max Nettlau editrice, Bergamo 1972, pp. 42-49. V. anche P. Kropotkine - *Comunisme et anarchie*, riportato tra i « textes à l'appui » in: M. Joyeux - *L'anarchie dans la société contemporaine* - Casterman, Paris 1977, pp. 172-177.

(32) Col termine « comunismo libertario » o « anarco-comunismo » alcuni settori del movimento libertario hanno inteso denominare una particolare corrente dell'anarchismo che risale al periodo tra le due guerre mondiali e che, rifacendosi al fallimento dei tentativi anarchici nell'ambito della Rivoluzione Russa, ha focalizzato la propria attenzione sul problema organizzativo e sulla questione dei legami con la classe operaia. Questa corrente ha preso il nome di *archinismo* dalla Piattaforma di Archinov (1926), nella quale erano contenuti i suoi principi base. Secondo tale Piattaforma l'anarchismo doveva darsi un'organizzazione più rigida, adottando i principi dell'*unità teorica e tattica* e della *responsabilità collettiva*. Ma la stragrande maggioranza del movimento anarchico la giudicò estranea ai contenuti libertari, e pericolosamente vicina ad un'impostazione autoritaria (para-leninista) del processo rivoluzionario. Su ciò v. Gino Cerri - *Il ruolo dell'organizzazione anarchica* - RL, Catania 1973, in particolare le pagg. 259-362. Sopra, però, utilizzo il termine « comunismo libertario » nella sua accezione più antica e genuina, come sinonimo cioè di anarchismo comunista, ovvero come un particolare modo di atteggiarsi dell'anarchismo rispetto al problema della distribuzione.



lavoro effettivamente compiuto, oltre a costituire un'etica superiore di solidarietà umana, risolverebbe il problema della determinazione del valore. E', nettamente, una soluzione limite, la cui adozione o meno non intacca in alcun modo la sostanza antistatale ed egualitaria dell'anarchismo; cosicché, ad esempio, la Federazione Spagnola dell'Internazionale antiautoritaria e rilevanti settori dell'anarchismo iberico rimarranno per decenni fedeli al collettivismo bakuniano, anche se il comunismo farà poi le sue prime prove nelle esperienze delle collettività libertarie della Spagna in armi del 1936 (33).

Perché questa digressione? Innanzitutto per sottolineare la continuità tra Proudhon e l'anarchismo sorto nella Prima Internazionale. E poi per porre una differenza fondamentale tra concorrenza e mercato, differenza che, non chiarita e non ben delineata nell'opera di Proudhon, si fa meno nebulosa nello sviluppo successivo del pensiero libertario.

Nell'uso proudhoniano del termine concorrenza son impliciti due significati: da un lato concorrenza come pluralismo sociale, come libertà, e poi concorrenza come criterio di distribuzione dei prodotti e come momento regolativo, anche se non esclusivo, della produzione, concorrenza come pluralismo economico. Nella tradizione anarchica post-proudhoniana il primo significato è accolto senza riserve, ne costituisce lo stesso fondamento teorico, ma nel contempo viene negato il secondo significato: il mercato sparisce per far luogo al comunismo come criterio distributivo, ed alla programmazione dal basso come momento progettuale della produzione. Il fondo etico, nell'uno e nell'altro caso, in Proudhon come in Kropotkin rimane eguale: la solidarietà tra gli uomini, quello che Kropotkin chiama "mutuo appoggio" e Proudhon "equità". Anche se in Proudhon questa stessa solidarietà è un'applicazione, meglio un effetto, della giustizia commutativa, della mutualità, poiché come abbiamo visto poco egli confida nell'efficacia del « sentimento »

(33) Sulla Rivoluzione Spagnola del 1936-39 e sull'esperienza delle collettività libertarie, v. tra gli altri, F. Mintz - *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire* - Belibaste, Paris 1970; G. Leval - *Collectividades libertarias en España* - Agullera, Maçrid 1977; F. García - *Colectivizaciones campesinas y obrerars en la revolución española* - Editorial Zero, Madrid 1977.

della fratellanza e molto di più in quella di un sistema giuridico di garanzie interindividuali.

Ma anche su questo punto, proprio quando Proudhon e il movimento anarchico sembrano prendere strade diverse, può ritrovarsi l'affinità di vedute, una comune base prospettica. Camillo Berneri in una famosa lettera a Piero Gobetti, pubblicata sulla « Rivoluzione liberale » sotto il titolo « Il liberismo nell'Internazionale », segnalava « questa verità storica: essere stati gli anarchici, in seno all'Internazionale, i liberali del socialismo », e sosteneva che il collettivismo era stato per Bakunin e per i militanti dell'Alleanza della Democrazia Socialista « più che un progetto di forma economica, una formula di negazione della proprietà capitalistica » (34). A suo avviso, il collettivismo bakunista aveva adempiuto ad una funzione essenzialmente critica nei confronti del modo di produzione capitalistico (analizzato attraverso il momento specifico della *sottrazione di proprietà* compiuta dalla classe borghese sul prodotto del lavoro della classe salariata) e non era giunto mai all'attacco radicale, alla contestazione assoluta del concetto stesso della proprietà (individuale o collettiva) e del meccanismo della libera concorrenza. Berneri ricorda anche come lo stesso Bakunin giudicasse positivamente il liberismo della società nord-americana e si pronunciasse a favore della più rigida equazione lavoro-proprietà: « La concezione del valore energetico della proprietà, frutto del proprio lavoro, è la nota fondamentale della ideologia economica del Bakunin e dei suoi più diretti seguaci ». Più avanti, in una lettera del 1929, così Berneri riassumeva la propria posizione di anarchico rivoluzionario rispetto al problema della riorganizzazione economica: « io sono liberalista (cioè sono per la libera concorrenza fra lavoro e commercio cooperativi e lavoro e commercio individuali) » (35).

Nell'ultimo periodo della vita di Malatesta, rientrato in Italia nell'immediato dopoguerra (1919) dopo il lungo esi-

(34) C. Berneri - *Il liberismo nell'Internazionale*, in « Rivoluzione liberale » del 24 aprile 1923, riportato in: *Pietrogrado 1917 - Barcellona 1937 - Scritti scelti di Camillo Berneri* (a cura di Pier Carlo Masini e Alberto Scotti) - Sugar, Milano 1964.

(35) Citato da P.C. Masini e A. Scotti nella loro *Introduzione a: Pietrogrado 1917 - Barcellona 1937*, cit., p. 12.

lio di Londra, là dove l'anarchico italiano va ad esaminare le possibili direttrici riorganizzative della fase rivoluzionaria, vengono a smussarsi certe asprezze teoriche dell'anarchismo comunista. Il relativismo ha la meglio sull'assolutismo ottimista di origine kropotkiniana, e Malatesta marca con decisione sia la necessità di un periodo di transizione (ma non di « transazione »), fermo restando che lo Stato va *immediatamente* distrutto, sia l'astrattezza della formula della presa dal mucchio viziata dal meccanicismo romantico della convinzione di un armonico spontaneo contemperarsi degli interessi nel periodo post-rivoluzionario. Così non è antianarchico e irrimediabilmente controrivoluzionario pensare di rispettare la libertà di commercio dei prodotti della terra da parte dei contadini come l'idea di mantenere provvisoriamente un regime di scambi basato sulla carta-moneta (36).

Malatesta, nel suo concretismo, lo afferma più volte: i criteri della distribuzione e le stesse forme della riorganizzazione della produzione saranno e dovranno essere molteplici. Soltanto l'esperienza potrà indicare tra l'individualismo (che conserva ancora la proprietà privata), il collettivismo (che, per usare la terminologia marxiana, mantiene elementi del diritto borghese) e il comunismo, quel modo più adatto allo sviluppo libero della società libertaria. Con ogni probabilità la situazione post-rivoluzionaria ci darà una sin-

(36) « La vita sociale non ammette interruzioni, e la gente vuol vivere il giorno della rivoluzione, il giorno dopo, e sempre. Guai a noi, guai all'avvenire delle nostre idee, se noi dovessimo assumere la responsabilità di una distruzione insensata che compromettesse la continuità della vita!

Discutendo di queste materie fu sollevata a Bienne la questione del danaro, questione grave quanto altre mai.

D'abitudine nel campo nostro si risolve semplicisticamente la questione dicendo che il danaro si deve abolire. E sta bene, se si tratta di una società anarchica, o di una ipotetica rivoluzione da fare da qui a cento anni, sempre nell'ipotesi che le masse possano diventare anarchiche e comuniste prima che una rivoluzione abbia cambiate radicalmente le condizioni in cui vivono.

Ma oggi la questione è ben altrimenti complicata.

Il danaro è mezzo potente di sfruttamento e di oppressione; ma è anche il solo mezzo (fuori dalla più tirannica dittatura, o dal più idillico accordo) escogitato finora dall'intelligenza umana per regolare automaticamente la produzione e la distribuzione.

Per ora, forse più che preoccuparsi dell'abolizione del danaro, bi-

tesi di questi tre sistemi (37). L'essenziale rimane l'abolizione dello Stato e del salariato, quindi della stratificazione di classe e ancora più a monte della divisione *verticale* del lavoro.

2. A questo punto è necessario rifarsi ad alcune recenti elaborazioni teoriche le quali rendono esplicito il fondo pluralista, dunque conflittualista, dell'anarchismo, e strappano dal corpo del pensiero libertario tutta una coltre di veli mitici che per troppo tempo ne hanno condizionato una esatta configurazione. La polvere degli anni si è accumulata su questa coltre rendendola ancora più pesante, e ottenendo il risultato di impedire a quel corpo di muoversi e di crescere. Mi riferisco essenzialmente al dibattito sorto intorno al Convegno internazionale di studi sull'autogestione (Venezia, 28-30 settembre 1979). Due interventi per l'argomento che trattiamo sono risultati particolarmente interessanti.

Da un lato quello di Amedeo Bertolo, il quale, dopo aver chiarito che diversità ed eguaglianza non sono concetti contrapposti ed aver sottolineato il valore libertario delle diversità, così prosegue: « La diversità implica non solo la complementarietà e dunque l'armonia, ma anche il conflitto. (...) L'ideale utopico di una società perfettamente conciliata attraverso la fratellanza (ma perché i fratelli *devono* essere sempre d'accordo?) mi pare troppo specularmente simile all'utopia gerarchica di una riconciliazione coattiva, altrettanto asfissiante anche senza leggi regolamenti poliziotti giudici direttori padri » (38). Bertolo puntualizza che è profondamente errato ritenere che « tutta la conflit-

te

sognerebbe cercare un modo perché il denaro rappresenti davvero lo sforzo utile fatto da chi lo possiede » (E. Malatesta - *La rivoluzione in pratica*, in « Umanità Nova » del 7 ottobre 1922; ora in: E. Malatesta - *Scritti scelti* (a cura di G. Cerrito) - Samonà e Savelli, Roma 1970, pp. 175-177.

(37) Cfr. E. Malatesta - *Qualche considerazione sul regime della proprietà dopo la rivoluzione*, in « Il Risveglio » del 30 novembre 1929; ora in: E. Malatesta - *Scritti scelti* (a cura di G. Cerrito), cit., pp. 198-204.

(38) A. Bertolo - *La gramigna sovversiva. Note di anarchismo in salsa autogestionaria e di autogestione in salsa anarchica*, in « Interrogations » n. 17-18, giugno 1979, p. 27.

tualità nasce dalla disuguaglianza », e che anzi una società liberata svilupperebbe tutta una serie di manifestazioni conflittuali che la società dello Stato oggi comprime. Però, onde non equivocare sui contenuti del termine « conflitto » e sull'assunzione di questo da parte di una proposta anarchica, è ulteriormente necessario ribadire che: « La conflittualità delle diversità non è la conflittualità della disuguaglianza ». Bisogna dunque discriminare tra una « conflittualità della diversità » e una « conflittualità della disuguaglianza »: e qui si riaffaccia il pensiero di Proudhon con quella sua distinzione, sopra esaminata, tra conflitto antagonistico (verticale) e conflitto non antagonistico (orizzontale).

D'altro lato Luciano Lanza, in un saggio assai stimolante (39), dopo avere anch'egli riaffermato l'ipotesi del conflitto come intrinseca alla dimensione sociale e la positività di tale fenomeno, ovvero la « funzione vivificante del conflitto che spezza il ricrearsi di un nuovo conformismo », anche all'interno del progetto socialista, rimette in discussione tre elementi fondamentali dell'economia di una società, troppo spesso identificati tout court quali meccanismi del capitalismo: 1) il valore di scambio; 2) la moneta; 3) il mercato. Le conclusioni di Lanza, sia pure non perentorie, si collocano nella direzione di un'accettazione/modificazione di questi tre elementi. *Accettazione* perché ritenuti a) meccanismi economici razionali, b) non incompatibili con le dinamiche della società libertaria, c) quindi svincolabili dal contesto capitalistico nel quale siamo stati abituati a collocarli. *Modificazione* perché lo spazio economico non va astratto dal contesto sociale complessivo e dunque l'economia va superata nella abolizione della separazione delle dinamiche economiche dalle dinamiche sociali. Ciò non potrebbe che modificare profondamente lo stesso funzionamento di quei meccanismi, staccandoli dalla logica della riproduzione dell'economico separato e della gerarchia sociale insite in tale separatezza: « Vale ripetere ancora una volta che è il contesto sociale l'unico ambito che può impedire l'affermazione di meccanismi economici in contrasto con gli obiettivi dell'autogestione generale » (40).

(39) L. Lanza - *Autogestione ed economia. Note per un dibattito*, in « Interrogations » n. 17-18, giugno 1979, pp. 107-134.

(40) Ivi pp. 133-134.



Lanza per giungere alle sue conclusioni fa costante riferimento alle idee di Proudhon (ed in particolare al *Système*). Dei vari riferimenti proudhoniani uno ci pare possa contenere gli altri e fornire nuovi elementi per l'identificazione del filo rosso che lega Proudhon al successivo pensiero anarchico e la visione conflittuale della società al progetto rivoluzionario antiautoritario: la questione del valore. Lanza riprende la tesi proudhoniana dell'« inevitabile distinzione tra il valore d'uso e il valore di scambio », la quale non deriva « da una falsa percezione dello spirito, né da una terminologia viziosa, né da qualsiasi aberazione pratica, ma è insita alla natura delle cose e s'impone alla ragione come forma generale del pensiero, cioè dire come categoria », cosicché nella pratica economica « il valore d'uso e il valore di scambio sono inseparabili » (« non c'è nulla di utile nel valore che non possa permutarsi, nulla di permutabile se l'utilità manca ») (41). Il valore di scambio è in Proudhon strettamente connesso al valore di uso, non nel senso però che il valore di scambio venga ad identificarsi col valore d'uso ma nel senso che il valore di scambio è strumentale rispetto al valore d'uso, cioè è lo « strumento che ci consente di stabilire quali e quanti sono i beni di cui necessitiamo per soddisfare i nostri bisogni » (42). Ma, se accettiamo il valore di scambio (accettandone la positività), è ovvio che accettiamo anche lo scambio, ovvero quel meccanismo che consente la determinazione del valore di scambio: il mercato, e quell'altro « strumento che permetta al valore di scambio di tradursi in una misura generalmente comprensibile, che permetta quindi di scambiare i valori di scambio: *la moneta* » (43).

3. L'« anarchie positive » sarà quella che risulterà dal gioco libero degli individui e dei gruppi, che si incontreranno e si accorderanno sulla base di patti liberamente stipulati e rispettati al di fuori di ogni struttura cogente (44). Qui

(41) P.-J. Proudhon - *Système des contradictions économiques*; trad. it. cit. pp. 64-66.

(42) L. Lanza - *Autogestione ed economia*, cit., p. 119.

(43) Ivi p. 120.

(44) « Organizzazione della vita sociale per opera di libere associazioni e federazioni di produttori e di consumatori, fatte e modifi-

è il legame strettissimo tra Proudhon e le tesi degli anarco-comunisti: nel comune fondo antiautoritario che esalta la libertà degli individui e dei raggruppamenti sociali. In Proudhon questa libertà ha una maggiore connotazione in termini giuridici (privatistici), cosicché la società anarchica risulta una società « economica » regolata prevalentemente attraverso le relazioni industriali. Mentre, per il successivo pensiero anarchico da Bakunin ai giorni nostri, sono il sentimento morale e la gestione politica complessiva (libertaria) gli elementi che costituiscono la garanzia contro il risorgere del potere e dello sfruttamento. Qui la società anarchica è una società « morale » e « politica » (politica nel senso di « pubblico »), dove cioè la regolazione della società passa attraverso la dimensione collettiva (globale). O anche: in Proudhon l'autogestione è *somma di gestioni particolari* collegate mediante meccanismi giuridici mutui dal diritto privato, per l'anarchismo successivo l'autogestione è *autogestione generale* e il suo vincolo (il meccanismo coordinatore) è etico-politico piuttosto che strettamente giuridico.

Per Proudhon come per gli anarco-comunisti resta essenziale, ai fini dell'affermazione della società liberata, l'eliminazione del mercato della forza-lavoro, causa ed effetto della dominazione di classe. Le forme di distribuzione saranno consegnate alla creatività ed alle capacità organizzative dei proletari, e solo l'esperienza ne fisserà i modelli attraverso la sperimentazione del pluralismo.

Insomma Proudhon col suo battere e ribattere sul contenuto della *reciprocità* (di cui « concorrenza », « mutualismo », « giustizia commutativa » e « Giustizia » sono ai vari livelli i contenenti) afferma essenzialmente la convinzione che alla base dell'irruzione del Potere nel tessuto

cate secondo le volontà dei componenti, guidati dalla scienza e dall'esperienza e liberi da ogni imposizione che non derivi dalle necessità naturali, a cui ognuno, vinto dal sentimento stesso della necessità ineluttabile, volontariamente si sottomette » (E. Malatesta - *Il Programma Anarchico* (1920), in: E. Malatesta - *Pagine di lotta quotidiana*, Scritti Vol. II, Edito a cura del Movimento Anarchico Italiano, Carrara 1975, p. 224).

sociale ci sia un'alterazione del meccanismo dello scambio e della reciprocità. Nella *Théorie de l'Impôt*, tracciando un profilo storico delle forme dell'istituzione tributaria, egli scorge nel graduale avvicinarsi dell'imposta ai principi della reciprocità il progresso della libertà degli uomini, per i quali segnerà una conquista rivoluzionaria l'affermazione della necessità di una controprestazione legata all'obbligo del tributo, ovvero che « l'imposta è un cambio ». « Ci vollero dei secoli perché nel diritto pubblico delle nazioni entrassero principi come questi: che ogni servizio merita mercede; che ogni oggetto di consumo non può essere dato a chicchessia, né da parte di chicchessia, se non contro un equivalente; e che, per operare un tal baratto, vuolsi il consenso del venditore, non meno che quello del compratore. Massime tali, nel secolo XII dell'era cristiana, erano sediziose, rivoluzionarie, formano appunto l'opposto di ciò che costituiva il diritto del signore, il quale non vi derogava, che per un atto spontaneo, ed in virtù d'uno speciale diploma » (45). Il Potere sorgerebbe nel momento in cui la commutatività dello scambio non viene rispettata a profitto di uno dei soggetti del rapporto. E lo scambio non deve intendersi in senso meramente economico, scambio di prodotti e di merci, ma più estensivamente come scambio di comportamenti, come centro di connessione di relazioni sociali interpersonali. Dunque, nell'ambito dei rapporti interpersonali, si ha formazione dell'Autorità quando tu ti prendi di me più di quanto mi dai.

In merito, nella sua analisi etnologica delle società amerindiane, Pierre Clastres è esplicito nel porre *il potere come rottura dello scambio*: « il potere detiene un rapporto privilegiato con gli elementi il cui movimento reciproco fonda la struttura stessa della società; ma questa relazione, negando loro un valore di scambio al livello del gruppo, instaura la sfera politica non soltanto come esterna alla struttura del gruppo, ma, ciò che più conta, come la nega-

(45) P.-J. Proudhon - *Teoria dell'imposta, questione messa a concorso dal Consiglio di Stato del Cantone di Vaud nel 1860* - Biblioteca dell'Economista, Seconda Serie Trattati Speciali, Vol. X « Delle Imposte » - Dalla Società l'Unione tipografica-editrice, Torino 1968, p. 462.

zione di questa: il potere è *contro* il gruppo, e il rifiuto della reciprocità, in quanto dimensione ontologica della società, è il rifiuto della società stessa » (46). Il « terrore del lavoro il significato di attività produttiva alienata, che debito » segnala l'insorgenza del Potere, la scissione dell'unità di diritti e doveri (all'interno di una rete di rapporti obbligatori sinallagmatici, a prestazioni corrispettive), per-

(46) P. Clastres - *La società contro lo Stato* - Feltrinelli, Milano 1977, p. 36. Se il potere è rottura dello scambio, l'anarchia è il regime dello scambio, l'equilibrio mutuo dei comportamenti sociali e dei gruppi: « Come variante del regime liberale, ho segnalato l'anarchia o governo di ciascuno per sé, in inglese *self-government*. Poiché l'espressione « governo anarchico » contiene una specie di contraddizione, la cosa sembra impossibile e l'idea assurda. Ma non c'è da rivedere qui che il termine, in quanto la nozione di anarchia in politica, è razionale e positiva come nessun'altra. Essa consiste nel fatto che, una volta ricondotte tutte le funzioni politiche alla regolamentazione dei soli rapporti di produzione, *l'ordine sociale risulterebbe unicamente dalle transazioni e dagli scambi* (P.-J. Proudhon - *Du principe fédératif*; trad. it.: *Del principio federativo* - Edizioni Avanti!, Roma 1979, pp. 15-16. La sottolineatura è mia). Anche in Bakunin è possibile rinvenire un'opinione simile che aggancia la nozione di anarchia a quella di reciprocità dei comportamenti sociali: « Poiché la libertà di ogni individuo umano è inalienabile, la società non tollera mai che un individuo qualsiasi alieni giuridicamente la propria libertà, o che la impegni per contratto rispetto ad un altro individuo se non sul piede della più intera libertà e reciprocità » (Bakounine - *La liberté, choix de textes*, cit., p. 269. La sottolineatura è mia). Ed ancora: « Io ricevo ed io do: tale è la vita umana. Ciascuno dirige ed è diretto a sua volta. Perciò non c'è un'autorità fissa e costante, ma un continuo scambio di autorità e subordinazione, mutuo temporaneo e soprattutto volontario » (citato in: C. Ward - *Anarchy as a theory of organisation*, « Anarchy » 62 (Vol. 6, No. 4), April 1966, p. 107). Si veda infine Francesco Saverio Merlino, il quale *da anarchico* così scrive: « Abolire i monopoli, fare del lavoro personale una condizione essenziale per il possesso dei mezzi di produzione (strumenti e materia prima), proscrivere con questa via il salariato, *mantenere la giustizia e la reciprocità negli scambi*, conservare la continuità nella produzione, preservare gli interessi delle generazioni future, impedire che le ineguaglianze individuali diventino ereditarie e permanenti, questi devono essere gli scopi principali dell'organizzazione sociale » (*L'individualismo nell'anarchismo* (1893), ora ristampato da L.P. editrice, Torino s.d. (ma 1979), pp. 59-60. La sottolineatura è mia).

Ritorniamo a Proudhon che scrive: « Il CREDITO, dissi loro, dal punto di vista delle relazioni private, è semplicemente *prestito*;

ché i diritti si concentrano in capo al Padrone ed i doveri rimangono tutti al Servo (ed abbiamo rapporti obbligatori unilaterali, con prestazioni a carico di una sola parte). In questa situazione di frattura verticale della struttura societaria il lavoro si fa necessariamente sfruttamento ed alienazione, in quanto lavoro *dovuto*. Potremmo anche dire, distinguendo tra attività produttiva e lavoro, ed attribuendo nell'ambito di un'organizzazione sociale gerarchica l'attività produttiva (e creativa) si fa necessariamente ed esclusivamente lavoro, dal momento che tale attività, e la circolazione dei beni e prodotti che ne sono il risultato, sfuggono al controllo pieno di chi la svolge (47).

Da ciò deriva l'antinomia irrisolvibile di cui parla Proudhon tra « costituzione sociale » (che ha come dimensione costitutiva lo scambio) e il Potere (che è in radice rottura dello scambio). Ecco, allora, che il regime sociale della libertà passa attraverso l'equivalenza delle relazioni di scambio (48) e l'ordinamento giuridico anarchico per la « homo

dal punto di vista delle relazioni sociali, è un *mutualismo*, uno *scambio*. Da questo scambio nasce la circolazione » (*Les confessions d'un révolutionnaire*; trad. it. (parziale) in: *La Questione Sociale*, raccolta di scritti a cura di Mario Bonfantini, cit., p. 384). Qui il nostro Autore ci rivela che la sua nozione di scambio non è una nozione economica o giuridica in senso stretto (il « punto di vista delle relazioni private »), ma *sociale*. Così il credito se dal punto di vista giuridico può definirsi *prestito*, questo dal punto di vista delle relazioni sociali deve definirsi come una forma di *scambio* e una manifestazione del *mutualismo*. « La stessa operazione, considerata dal punto di vista di un interesse privato e di un interesse sociale, prende volta a volta un carattere differente: in questo caso è il prestito, distinto nei suoi vari tipi; in quest'altro è la reciprocità, il credito » (ivi, p. 385). Dallo scambio fissato al livello delle relazioni sociali, ovvero dalla reciprocità dei comportamenti sociali, risulta « la *circolazione*, la grande funzione economica della società » (ivi). Dunque, il concetto di reciprocità è essenzialmente correlato a quello di società, e lo scambio come « circolazione » ne costituisce una delle manifestazioni (una specificazione). La definizione dell'*anarchie positive*, allora, non può non assumere e fare propria questa idea di reciprocità che è alle radici della concezione proudhoniana dell'essere sociale.

(47) Cfr. P. Clastres - *La società contro lo Stato*, cit., p. 145.

(48) Cfr. P.-J. Proudhon - *Qu'est-ce que la propriété?*; trad. it. cit., nota 80 p. 287.



ed hominem proportio » (49); l'« anarchie positive » si afferma grazie a « tutto un sistema di coordinazioni, di garanzie reciproche, di servizi mutui, che è il contrario del sistema d'autorità » (50).

---

(49) Cfr. P.-J. Proudhon - *Qu'est-ce que la propriété?*; trad. it. cit., pp. 248-249.

(50) P.-J. Proudhon - *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*; trad. it. cit.

---

## Indirizzo e c.c.p. Volontà

Continuano ad arrivare versamenti e lettere e pubblicazioni al vecchio indirizzo ed al vecchio conto corrente postale di Valdobbiadene. Ricordiamo, a chi ancora non se ne fosse accorto, che da oltre un anno redazione ed amministrazione sono trasferite a Milano. Poichè la vecchia C.P. ed il vecchio c.c.p. stanno per essere chiusi, avvisiamo per l'ultima volta che l'unico recapito valido è: viale Monza 255, 20126 Milano, e l'unico conto corrente valido è il n. 17783200, intestato a Edizioni Volontà, Milano.

---

# ECONOMIA E SOCIETA'



I due articoli seguenti sono le relazioni introduttive del seminario su « Economia e società », organizzato dal Centro Studi Liberali nel novembre 1981.

# Considerazioni intorno alla storia e alla critica dell'economia.

Roberto Marchionatti \*

Nel 1772, nella prefazione alle sue *Meditazioni sull'Economia Politica*, Pietro Verri, milanese, diceva, riferendosi ai mutamenti avvenuti a seguito della scoperta dell'America:

« Nuove relazioni sentono gli stati; si calcola la ricchezza dei regni per conoscere il grado di sicurezza e di prosperità; si riguarda il commercio come un oggetto pubblico e la finanza come una parte delle legislazioni; la ragione si occupa a illuminare questi oggetti, de' quali generalmente si conosce l'importanza e la influenza che hanno sulla felicità dell'uman genere, e si crea una classe di cognizioni che chiamasi *economia politica*. I fatti isolati, le notizie locali degli stati diversi compaiono al bel principio; seguono quindi le teorie universali, alle quali s'innalza la mente umana dopo una lunga serie di fatti ben conosciuti; nasce dappoi chi le teorie le concatena felicemente, e per gradi insensibili guida con sicurezza l'attenzione dalle idee comuni alle più remote e importanti: tale è la storia di ogni scienza, tale è la genesi di ogni verità.

L'economia politica mi pare vicina a diventare scienza;

(\*) Docente presso il Dipartimento di Economia politica dell'Università della Calabria e collaboratore della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano. Ha pubblicato tra l'altro: *Il dibattito economico di oggi* (1978); *Rilevanza e limiti del neoricardismo* (1981).

manca soltanto quel metodo e quella organizzazione di teoremi che gliene dia la forma. » (1)

Pietro Verri ci riassume chiaramente il modo classico in cui si concepisce il sorgere della scienza economica: come processo di accumulo di elementi concettuali che nel corso di oltre duecento anni, dai primi mercantili a Cantillon, ai Fisiocrati, si è prodotto, a formare quell'insieme di conoscenze che per noi costituisce l'economia. E si individua normalmente in Adam Smith quell'organizzatore, e innovatore, di cui Verri segnala la mancanza.

Nel corso di questo processo, quelle attività particolari — coltivare la terra, fabbricare manufatti, commerciare, imporre tasse, coniare monete, depositare e prestare denaro —, da lunghissimo tempo conosciute e presenti nella società, vengono collegate in un'unità autonoma, fino al formarsi, al tempo di Adam Smith, dell'idea di un « sistema economico » inteso come « enorme conglomerato di mercati indipendenti... [in cui]... il problema centrale... diviene la spiegazione del processo di scambio » (Roll).

### **L'affermazione di un sistema di mercato generalizzato. Note da *Les Jeux de l'échange* di Fernand Braudel.**

In un suo recente libro, *Les Jeux de l'échange*, Fernand Braudel elenca quelle realtà economiche e sociali che hanno aperto la strada al capitalismo:

« Prima condizione evidente: un'economia di mercato vigorosa e in via di progresso... Questa economia di mercato soggiacente è la condizione necessaria, ma non sufficiente, per la formazione di un processo capitalistico. La Cina... è la perfetta dimostrazione che una sovrastruttura capitalistica non sorge da sola da un'economia dal ritmo vivace, e di tutto ciò che implica. Altri fattori sono richiesti.

Bisogna anche, in effetti, che la società sia complice, che dia il segnale di via libera con un buon anticipo... Una società accoglie i precedenti del capitalismo quando, gerarchizzata in un modo o nell'altro, favorisce la longe-

(1) Pietro Verri, *Meditazioni sulla economia politica*, Livorno 1771; ora in *Del piacere e del dolore e altri scritti*, Milano 1964.

vità dei lignaggi e quella continua accumulazione senza la quale niente sarebbe possibile. Bisogna che le eredità si trasmettano, che i patrimoni crescano, che matrimoni vantaggiosi si stringano a loro piacere; che la società si divida in gruppi, taluni dominatori o potenzialmente tali, che sia a gradini, a scale, con un'ascesa sociale se non facile, almeno possibile. [ . . . ]

Niente però sarebbe possibile, in ultima analisi, senza l'azione peculiare e in certo qual modo liberatoria del mercato mondiale... » (2).

Se la prima di queste condizioni si è avuta più volte nella storia, e la terza si è concretizzata soltanto piuttosto tardi, è la seconda quella che a noi pare cruciale: essa è la condizione istituzionale, la volontà sociale di regolare in un altro modo le relazioni sociali tra gli uomini, volontà che nasce da un modificarsi dei rapporti di forza interni alle classi sociali, dal modificarsi della concezione della società e dell'uomo, dal formarsi di un'*ideologia economica*, che da un lato giustifichi, dall'altro promuova-proponga la generalizzazione di relazioni economiche. L'Europa è la scena del suo sorgere:

« L'Europa ha avuto un'alta società quanto meno doppia, che, nonostante le vicissitudini della storia, ha potuto sviluppare i suoi lignaggi senza difficoltà insormontabili, non avendo davanti a sé né la tirannide totalizzante, né la tirannide del sovrano arbitrario. L'Europa favorisce così l'accumulazione paziente delle ricchezze, in una società diversificata, lo sviluppo di forze e gerarchie molteplici, le cui rivalità possono agire in senso molto diverso. Per quel che riguarda il capitalismo europeo, l'ordine sociale fondato sulla potenza dell'economia ha probabilmente approfittato della sua posizione di secondo piano: per contrasto con l'ordine sociale fondato sul solo privilegio di nascita, si è fatto accettare come se fosse sotto il segno della misura, della saggezza, del lavoro, di una certa giustificazione.

La classe politicamente dominante attirò l'attenzione, come le punte attirano il fulmine. Così il privilegio del si-

(2) Fernand Braudel, *I giochi dello scambio*, Torino 1981 p. 603-4.



gnore ha fatto dimenticare più di una volta il privilegio del mercante. » (3)

Processo di lunga durata, con avanzate e ritorni che ci sembrano ben delineati dal sorgere delle banche moderne; a tre riprese vi è stata in Occidente, « visibile a occhio nudo » una notevole crescita della banca e del credito, proposta di organizzare la società intorno al denaro: la Firenze del duecento e del trecento; la Genova di metà cinquecento; l'Amsterdam di metà settecento, in cui la città olandese era in realtà il centro di un quadrilatero (Parigi, Ginevra, Amsterdam, Londra) che dominava l'Europa; poi l'« inevitabile evoluzione », con l'Inghilterra al centro.

### **La riflessione sull'economico in Europa dal '600 ad oggi. Un breve excursus**

La riflessione sull'economico attraversa varie fasi. Se la si volesse intendere come creazione di una « nuova arte di vivere », la si ritroverebbe fin dalla Firenze del 1200-1400, come ben rilevò Werner Sombart: con i *Libri della Famiglia* di Leon Battista Alberti, e con Paolo da Certaldo, con il loro elogio del denaro, del valore del tempo, della parsimonia:

« Se hai del denaro, non fermarti, non lo conservare morto in casa, perché val meglio lavorare invano che riposare invano, perché anche se non guadagni nulla lavorando, almeno non perdi l'abitudine degli affari. »

Così scriveva Paolo da Certaldo. Ma un'arte di vivere non è ancora una « nuova civiltà », per questo ci vogliono tempi più lunghi, e altre condizioni istituzionali (liberi mercati della terra e del lavoro); inoltre la riflessione deve individuare delle costanti, delle leggi.

*I mercantilisti.* Possiamo affermare che con quell'insieme eterogeneo di scrittori che vanno sotto il nome di mercantilisti inizia la creazione di una « scienza dell'economia politica ». Nell'Inghilterra del '600 sono i tipici rappresentanti dello « spirito capitalistico » — le grandi compagnie com-

(3) F. Braudel cit. p. 603.

merciali, quali la Compagnia delle Indie Orientali — ad alimentare la riflessione sulle attività economiche. Il testo più famoso è quello di Thomas Mun, *l'England's Treasure by Foreign Trade* del 1664, compiuta formulazione di quello che si sarebbe definito il « sistema commerciale ». Poi, attraverso William Petty, il fondatore dell'« Aritmetica Politica », Josiah Child, Dudley North, primo coerente rivendicatore della libertà di commercio, in quanto inserita in una logica di non interferenza nell'azione del mercato, per non citare che i più importanti, a poco a poco si afferma una nuova idea: quella secondo cui la società non deve controllare il mercato, ma adeguarsi alle sue « supposte leggi », che saranno in grado di correggere gli effetti negativi, laddove questi si presentino, e portare a un vantaggio complessivo.

*Smith e Ricardo, i classici.* Dai mercantilisti a Smith il passo è breve e lungo nello stesso tempo. Breve, perché Smith « trova » molto, anzi quasi tutto il materiale nei suoi predecessori, e lo organizza; ma nel suo modo di organizzarlo si mostra tutta la rottura con il passato di cui egli è portatore. Ciò si rileva con ogni evidenza nell'introduzione del concetto di lavoro in posizione strategica.

Smith infatti tende a spostare l'analisi dall'ambito della circolazione della ricchezza a quello della produzione della ricchezza, in cui quest'ultima appare sotto la forma del valore e del capitale, organismo che funziona e si sviluppa secondo leggi sue proprie. La centralità del concetto di lavoro e la costruzione di una teoria del valore-lavoro possono strettamente collegarsi all'elaborazione teorica della nuova grande proposta politica del suo tempo: il mercato autoregolato. Infatti, nel sistema degli scambi, la misura che stabilisce uguaglianza e differenze non dipende dai desideri e dai bisogni degli individui, se non in ultima istanza come si suol dire, ma è ora in un certo senso assoluta, perché s'impone agli individui dall'esterno: è il loro tempo e la loro fatica, è il lavoro. Questa misura permette di visualizzare teoricamente un ordine degli scambi che si regola autonomamente attraverso l'agire di questa misura-legge: il mercato autoregolato.

Adam Smith non riuscì a dare una formulazione della teoria del valore-lavoro esente da contraddizioni; sarà David

Ricardo, una cinquantina d'anni più tardi, a tentare l'impresa. In quei cinquant'anni che separano Smith da Ricardo la scena mutò sensibilmente: verso la fine del '700 si impose all'attenzione un fenomeno che era andato crescendo ininterrottamente per oltre un secolo, ma che all'epoca di Smith non costituiva ancora un problema, il pauperismo. Da un lato crebbe in modo rapidissimo il numero dei sussidi ai poveri, dall'altro lato, e in conseguenza di ciò, si incrinò l'ottimistica visione smithiana secondo cui col crescere delle ricchezze anche il popolo avrebbe dovuto prima o poi godere: ma i fatti non diedero ragione a Smith. Ed è la miseria lo sfondo su cui si afferma decisamente l'economia politica. La legge della popolazione di Malthus — secondo cui la capacità naturale dell'uomo supera la sua capacità di aumentare la disponibilità di beni poiché la progressione della popolazione sarebbe « naturalmente » geometrica e quella degli alimenti aritmetica, spiegando così la miseria come il risultato di una corsa tra popolazione e mezzi di sussistenza — e la legge dei rendimenti decrescenti della terra, resero la fecondità dell'uomo e la fertilità della terra elementi di centrale importanza nel nuovo campo di indagine della società.

David Ricardo, il grande teorico dell'epoca, sostenne che con lo sviluppo della società si sarebbe accresciuta la difficoltà di procurarsi gli alimenti, in un contesto di crescenti contrasti di classe. Di fronte a una natura che appariva progressivamente sterile, si impose una visione pessimistica, nel lungo periodo, dell'evoluzione sociale, che scopriva la presenza di un progressivo, fondamentale, stato di rarità. All'economia politica il compito di dar soluzioni. Da scienza delle ricchezze, qual era stata con Smith, essa diventava così soprattutto scienza della miseria con Ricardo. La fiducia nel mercato autoregolato è in Ricardo massima: l'elemento centrale nel suo sistema per l'esplicarsi della razionalità del mercato è il lavoro: di qui la centralità concettuale della teoria del valore-lavoro. Il lavoro appare come il modo di attribuire razionalità a un sistema di cose e relazioni che forse apparivano tutto men che razionali. Sinteticamente: dall'esigenza di creare un mondo in cui lo spettro della miseria fosse allontanato il più possibile, sorge la scienza dell'economia politica come strumento di elabora-

zione delle leggi di funzionamento di una società economica, che, scoperte, andavano fatte funzionare liberamente attraverso la costituzione di un mercato perfettamente libero, in cui le varie forze agenti ne determinano l'equilibrio, equilibrio che si può dedurre dalle leggi scoperte. Ma lo strumento teorico ricardiano, la sua teoria del valore, non si mostrò adeguata al compito impostole: anch'essa, come la formulazione smithiana, non era esente da contraddizioni, in quanto non riusciva a spiegare la determinazione dei prezzi attraverso le quantità di lavoro spese (4).

*I Marginalisti.* Nella seconda metà dell'800 l'applicabilità del ricardismo è ormai fortemente dubbia e compromessa, tanto da far sorgere dubbi sulla possibilità di far scienza economica. E il marginalismo si pone proprio l'obiettivo di dar struttura scientifica all'economia per derivarne indicazioni di comportamento economico: il problema è ancora riaffermare la razionalità intrinseca del mercato. Mutano i concetti centrali dell'analisi: non più lavoro producibilità e sovrappiù come nei classici, ma scarsità e utilità marginale, non più processo economico volto all'accumulazione, ma al consumo; il problema economico viene ora formulato come quello di determinare le condizioni necessarie affinché la ripartizione delle risorse disponibili fra i loro possibili usi alternativi renda massima la soddisfazione dei consumatori. Ma il problema-compito essenziale resta identico. Le difficoltà teoriche delle varie formulazioni che il sistema marginalistico o neoclassico ebbe sono state messe in luce a partire dagli anni venti e trenta. Se escludiamo qui la considerazione dell'opera di Keynes la cui critica al mercato autoregolato marginalistico non si pone a livello di teoria dei prezzi (o del valore), sono i cosiddetti neoricardiani i principali critici del marginalismo, nel tentativo di ricostruire una scienza dell'economia politica su basi classiche.

*Il neoricardismo di Piero Sraffa* (5). L'opera dei neoricardiani e di Piero Sraffa in particolare, ha dimostrato le insufficienze formali presenti nelle teorie della distribuzione

(4) Cfr. il mio « Concetto di lavoro e mercato autoregolato. Note sul ruolo di David Ricardo nella storia del pensiero economico » in « Note Economiche » n. 4 1981.

(5) Cfr. il mio *Rilevanza e limiti del Neoricardismo*, Milano 1981.

del prodotto basate sulla teoria della produttività marginale, e relative alla teoria del capitale.

Il problema affrontato dai neoricardiani è la relazione tra prezzi e distribuzione, che viene risolto utilizzando un modello di produzione di merci a mezzo di merci in cui le incognite sono prezzi e saggio del profitto, e dati del sistema sono il salario (o alternativamente il profitto) e le condizioni fisiche di produzione. L'approccio neoricardiano è soltanto formalmente legato al modello dei classici, in quanto in esso viene abbandonata la teoria del valore-lavoro; fatto questo inevitabile indubbiamente, rappresentando un modello di razionalità potremmo dire ingenuo, ma il cui abbandono si è rivelato fortemente problematico rispetto proprio al problema-compito essenziale della teoria economica: la fondazione della razionalità del mercato e della sua necessità.

Qui si può comprendere la profondità della crisi che la scienza economica attraversa: si è rinunciato, scoprendo tale rinuncia inevitabile sul piano logico, a costruire lo strumento atto a dimostrare la razionalità del mercato, cioè una teoria del valore. L'opera di Sraffa, con la sua critica demolitrice di tutte le teorie del valore finora formulate, è una critica della teoria economica *tout court*: dopo Sraffa la teoria economica si presenta composta di *frammenti* di particolari aspetti del mondo economico, privi di unità teorica fra loro, e scissi dal mondo reale.

Malgrado tali fallimentari risultati sul piano teorico — per non parlare di quelli sul piano politico — sopravvive la fiducia che, per citare Weber, « l'associazione mediante scambio di mercato... [sia] l'archetipo di ogni agire sociale razionale ».

### **Le critiche della scienza economica.**

La scienza economica, seppure in condizioni precarie, si ritiene ancora insostituibile. Quali critiche le si può rivolgere per detronizzarla del tutto dal suo traballante trono? Prendiamo qui brevemente in esame tre tipi di critiche, quelle che ci sembrano più rilevanti, che nel tempo sono state rivolte alla scienza economica: la critica dell'economia politica di Karl Marx, la critica dell'economia formale di Karl Polanyi, e il lavoro di alcuni antropologi contempora-

nei, Pierre Clastres in primo luogo, utile a una ridefinizione della critica dell'economia oggi.

*La « critica dell'economia politica » di Karl Marx.* Con i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 Karl Marx avvia il suo programma di critica dell'economia politica e della società capitalistica, che troverà nei *Grundrisse* e nel *Capitale* il suo pieno compimento.

L'analisi di Marx prende le mosse dalla teoria del valore di Ricardo, criticandolo però per non essersi spinto a sufficienza « nell'astrazione esatta », e non essere perciò riuscito a comprendere « la reale fenomenologia della produzione ». Sofferamoci schematicamente sul tentativo di Marx di riproposizione/approfondimento/superamento della teoria del valore ricardiana (6).

Le merci — scrive Marx — sono « tempo di lavoro relativo materializzato nei prodotti », quote di « lavoro astratto », e perciò valori. Di qui, dal valore, anzi « dal valore di scambio già sviluppato nel momento della circolazione », il denaro, si devono prendere le mosse per sviluppare il concetto di capitale. E il denaro inteso come « ciclo perennemente rinnovantesi di scambi », come valore di scambio che si autoconserva nella circolazione, rappresenta la prima determinazione del capitale. La seconda è costituita dal fatto che « il valore di scambio si pone come tale solo in quanto si valorizza, ossia moltiplica il suo valore ». Il valore di scambio originariamente era una quantità di lavoro oggettivata, che nella circolazione si è trasformata in denaro. Ora esso « deve porre di nuovo il punto di partenza della circolazione... cioè il lavoro »: mentre all'inizio il valore di scambio era un prodotto del lavoro, ora esso, come capitale, « pone il lavoro vivo come mezzo della sua riproduzione ». Infatti per restare tale, il capitale deve valorizzarsi, deve cioè scambiarsi con una merce che sia *utile* alla sua conservazione e moltiplicazione: e questa non può essere una merce comune, che sia semplicemente lavoro oggettivato, deve bensì essere lavoro non ancora oggettivato, ovvero « il lavoro come soggettività », il lavoro vivo. Perché esista il capitale deve perciò esistere di fronte a lui

(6) Le citazioni dell'opera di Marx sono tratte dai *Lineamenti di critica dell'economia politica*, Firenze 1978.



il lavoro vivo, come merce, come « libero » lavoratore: deve perciò essersi compiuto il processo di estraniamento del lavoro.

Due sono i momenti dello scambio tra capitale e lavoro: il primo avviene nell'ambito della circolazione ordinaria, sul mercato del lavoro, dove l'operaio scambia la sua forza-lavoro con « una somma di valori di scambio » da riconvertire in merci per soddisfare i suoi bisogni; il secondo momento, « impropriamente detto scambio » è qualitativamente diverso: il capitalista ottiene nello scambio il lavoro stesso come attività creatrice e la utilizza, consumandola nel processo di produzione. Il lavoro ora « agisce sulla sua oggettività meramente esistente e perciò morta, come attività fecondante ». E il consumo della forza-lavoro viene protratto fino a ottenere un plusvalore: la merce forza-lavoro viene sfruttata oltre la semplice ricostituzione del suo valore. Così il processo di produzione diventa processo capitalistico di produzione, attraverso cui il capitale viene continuamente riprodotto.

Lo scambio capitale-lavoro, così spiegato da Marx, rispetta la teoria del valore-lavoro: è scambio di equivalenti e nello stesso tempo creazione di plusvalore. In questo modo Marx ritiene di aver mostrato come la teoria del valore-lavoro, portata a un piano di coerenza formale, rappresenti il principio indagatore della società borghese.

Passo logicamente successivo nell'esposizione marxiana è il tentativo di mostrare la non contraddizione tra teoria del valore e legge generale della concorrenza, ovvero l'unicità del saggio del profitto. Il ragionamento di Marx è il seguente. Per effetto della concorrenza la massa del plusvalore prodotto va distribuita tra i capitali proporzionalmente alla loro grandezza, così da conseguire un uguale saggio di profitto e generare *prezzi di produzione* diversi dai valori, ma nient'altro che « una nuova forma del valore ». E' sempre la massa totale del plusvalore, determinata dalla massa erogata del pluslavoro, che determinerebbe la massa complessiva del profitto: i singoli capitali vanno considerati come frazione del capitale sociale, come elementi particolari di un tutto. La teoria del valore-lavoro continua così, secondo Marx, a essere valida e a costituire la necessaria spiegazione della genesi dei prezzi di produzione.

Come è noto, Marx non formalizzò, se non molto parzialmente, il processo di « trasformazione dei valori in prezzi di produzione ». Lo farà per la prima volta nel 1906-7 Ladislaus von Bortkiewicz, in due saggi in cui egli dà una soluzione formalmente corretta del problema, attraverso la determinazione simultanea di prezzi e saggio del profitto: ma così facendo quest'ultimo non può più essere determinato a *priori*, attraverso un rapporto tra quantità di lavoro. Deriva inoltre da tale soluzione che le uguaglianze postulate da Marx, prezzo totale e valore totale, profitto totale e plusvalore totale, non si ricavano più necessariamente, ma solo in casi particolari: il più semplice di questi casi è quello delle uguali composizioni organiche del capitale, caso analogo a quello ricardiano delle identiche strutture temporali. Ciò significa che i valori non hanno più funzione alcuna nella determinazione dei prezzi di produzione, ovvero sfugge il legame da Marx cercato tra sfera dell'« essenza e del fenomeno » e « fenomenologia reale della produzione ».

In conclusione: nel tentativo di mostrare che la contraddizione tra teoria del valore e legge generale della concorrenza è soltanto apparente — e recuperare così una razionalità, seppur stravolta, delle relazioni di mercato —, Marx cade in difficoltà analoghe a quelle ricardiane, e, come Ricardo, le sottovaluta. Il suo programma critico viene dunque ad arenarsi.

*La critica all'economia formale di Karl Polanyi.* Con l'opera di Karl Polanyi si ha un uso anti-teoria economica dell'antropologia, una via sulla quale già si erano mossi altri pensatori, Malinowski e Mauss soprattutto, ma da Polanyi perseguita in un modo che potremmo definire maggiormente sistematico, oltretutto ovviamente dotato di grande originalità.

Il tentativo di Polanyi è quello di formulare una nuova semantica economica in alternativa alla semantica degli economisti, dove per economisti si deve intendere in particolare i marginalisti.

Polanyi separa due significati del termine « economico », significati che, egli dice, « non hanno nulla in comune fra loro », benché spesso usati alternativamente. L'uno lo definisce *formale*: tale significato « deriva dal carattere logico del rapporto mezzi-fini, quale traspare dall'impiego di ter-

mini come "economico" e "economizzare". Esso si riferisce a un caso tipico di scelta, quella tra i diversi impieghi cui destinare dei mezzi, scelta resa necessaria dal fatto che tali mezzi esistono in maniera insufficiente ».

L'altro significato egli lo definisce *sostanziale*: esso « deriva dal fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili. Esso si riferisce a quell'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni ».

Sulla base di una vasta ricognizione empirico-etnografica, Polanyi mostra l'inutilità del primo approccio per studiare tutte le « economie » sociali: tale approccio risulta efficace — sostiene Polanyi —, soltanto per il sistema di mercato per la sua caratteristica di concentrare la propria attenzione sul prezzo come fatto economico per eccellenza (e si noti che tale prezzo è marginalisticamente indice di scarsità).

Secondo Polanyi solo il significato sostanziale del termine economico può servire ad « analizzare tutti i tipi di economia effettivamente esistenti nel passato o esistenti nel presente ». Il modo in cui l'interscambio uomo-natura avviene, dipende da condizioni istituzionali:

« Il fatto di essere istituzionalizzato conferisce al processo economico la sua unità e stabilità; ciò dà vita a una struttura che ha una specifica funzione in seno alla società; trasferisce il processo nel mezzo della società conferendo così un significato alla sua storia; orienta l'interesse verso i valori, le motivazioni e le scelte politiche. Unità e stabilità, struttura e funzione, storia e politica esprimono in termini operativi il contenuto della nostra affermazione che l'economia umana è un processo istituzionalizzato. *L'economia umana è quindi inserita e coinvolta in istituzioni di natura economica e non economica. La presenza di istituzioni non economiche è di importanza decisiva* (cda). La religione o il governo possono essere non meno importanti delle istituzioni monetarie o della stessa disponibilità di strumenti e di macchine, che allevino la fatica del lavoro, per la struttura e il funzionamento dell'economia.

Studiare il mutamento del posto occupato dall'economia nelle società non vuole quindi dire altro che studiare i

modi in cui, nelle diverse epoche e nelle diverse località, il processo economico è stato istituzionalizzato. Per fare ciò è necessario un armamento di strumenti specializzati. » (7)

Tali strumenti sono concetti definiti da Polanyi come *forme di integrazione*: esse sono la reciprocità, la redistribuzione e lo scambio; esse sono per Polanyi le strutture elementari della circolazione dei prodotti a cui corrispondono modelli dell'organizzazione sociale.

L'analisi che Polanyi conduce è di grande importanza per criticare l'uso che della scienza economica si è fatto per esaminare le varie società dell'uomo al fine di mostrare l'eccentricità o la semplicità di queste società rispetto a quella capitalistica. Ma quella di Polanyi non riesce ad essere una critica adeguata dell'oggetto che si vuol criticare. Sostenere l'importanza del momento istituzionale nel definire il ruolo dell'economia nella società, dimostrare che le società primitive e arcaiche non erano organizzate per soddisfare le loro necessità materiali attraverso « mercati interdipendenti » significa necessariamente che la strumentazione dell'economista (in senso lato, non solo l'economista neoclassico) non sia utile a esaminare le soluzioni pratiche che i selvaggi e gli arcaici raggiungono nella sfera dei bisogni materiali? In effetti il sostenere che la differenza tra società sta nel diverso comportamento istituzionale è adeguata soltanto, ci sembra, a dimostrare che queste società non formularono un concetto moderno di economia — senza dubbio perché non ne avevano bisogno, come per la società antica ha magistralmente dimostrato Moses Finley (8), non per incapacità intellettuale —, ma non l'inutilità di tale concetto per noi nell'analizzarle. Per raggiungere questo secondo obiettivo ci sembra necessario rispondere a un'ulteriore domanda di fronte alla quale invece Polanyi e la scuola sostanzialista sorvola: perché nelle società precedenti il capitalismo, la sfera economica è inglobata nella società?

(7) Karl Polanyi, *L'economia come processo istituzionale*, in *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino 1978, p. 305.

(8) Cfr. Moses Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari, 1974.

Si potrebbe peraltro sostenere contro Polanyi che le soluzioni tecnico-economiche di queste società alla luce della nostra strumentazione non sono soddisfacenti, e perciò tali società restano a un livello di precaria sussistenza: tesi questa cara agli economisti, e usata per sostenere la necessità e l'utilità dell'allargamento (e « liberazione ») dei rapporti economici. L'analisi polanyiana risulta quindi inadeguata al fine di criticare la scienza economica e la sua presunta universalità.

*Il contributo dell'antropologia libertaria.* Per criticare l'ap-proccio dell'economista e la sua supposta generalità dobbiamo rifarci ad alcuni recenti contributi di antropologi, che forse un po' forzatamente abbiamo inserito sotto l'etichetta di « antropologia libertaria ».

Facciamo riferimento ai lavori di Marshall Sahlins, Jacques Lizot, e, soprattutto, Pierre Clastres, il quale ha saputo inglobare in una interpretazione complessiva della società selvaggia i lavori degli altri due ricercatori.

Le ricerche di Sahlins e Lizot (9) hanno dimostrato che l'« economia selvaggia » è in grado di soddisfare pienamente tutti i bisogni della società, sottraendo all'individuo un tempo molto limitato per l'attività produttiva, e con un dispendio di energie relativamente basso. Le società selvagge, selettive nei bisogni — Sahlins parla di strategia zen —, dispongono di una macchina perfettamente adeguata ai propri limitati bisogni materiali per cui esse vengono un po' paradossalmente definite *società dell'abbondanza*.

Riferendosi a tali tesi Clastres afferma (10):

« Abbiamo visto come la vita materiale delle società primitive procede in una situazione di abbondanza, entro schemi del « modo di produzione domestico » che, tra le altre, possiede una proprietà essenziale, dove si evidenzia un ideale autarchico: ogni comunità tende a produrre tutto il necessario... L'ideale economico autarchico ne

(9) Cfr. Marshall D. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Milano 1980, e Jacques Lizot, *Société ou économie: quelques thèmes à propos d'une communauté d'Amérindiens*, in « Journal de la société des Américanistes de Paris », 1960.

(10) Le citazioni da Clastres sono tratte dalle sue *Ricerche di antropologia politica*, di prossima uscita presso l'editore La Salamandra.

sottende un altro, del quale è solo lo strumento: l'ideale di *indipendenza politica*. Nel processo produzione-consumo, scegliendo di non dipendere che da se stessa, la società selvaggia automaticamente esclude ogni rapporto di scambio economico tra comunità. Le relazioni intertribali non si fondano sul bisogno reciproco, perché qui ogni nucleo è economicamente autosufficiente. Detto altrimenti, l'ideale autarchico è un ideale anticommerciale [le società selvagge sono società contro l'economia, afferma in altro luogo Clastres]... Ignorate dal « modo di produzione domestico », le relazioni commerciali tendono sistematicamente ad essere escluse dal novero delle relazioni tra gruppi nella società selvaggia; società che respinge il commercio per il rischio ivi sempre presente: di alienare la propria autonomia, perdere la propria libertà.

Infatti le società selvagge sono innanzitutto società contro lo stato:

« La società selvaggia è a un tempo unità e totalità. Unità: perché si mantiene ovunque omogenea a se stessa, impedendo il prodursi di disegualianze, attraverso il rifiuto della stratificazione per censi e meriti, e così sottraendosi all'alienazione.

Totalità: perché è al suo interno un insieme autosufficiente e completo, attento a preservare e tramandare la propria autonomia. La società selvaggia è una totalità perché non consente che i simbolismi della sua unità si collochino in una alterità a lei esterna; non consente ad alcuna figura di staccarsi dal corpo sociale e rappresentarlo, assurgendo così a metafora dell'unità: scelta questa eminentemente politica. Se il capo selvaggio è senza potere, è perché la società non permette che il potere si separi dal suo seno, che si introduca la dimidiazione tra chi comanda e chi ubbidisce... »

Dunque, poiché società contro lo stato, società non dimidiate, società di eguali, le società selvagge sono per Clastres società contro l'economia, ovvero società in cui la sfera dei bisogni materiali è ridotta, e, inoltre, non è organizzata secondo principi « economici ».

In sintesi:

a) le società selvagge non sono società della miseria come



vorrebbe l'economista, bensì società dell'abbondanza in cui le tecniche adottate sono perfettamente adeguate ai fini, non « sottosviluppate » dunque come ancora l'economista vorrebbe;

- b) il loro ideale di produzione è autarchico e anticommerciale, e non conoscono dunque un istinto innato al commercio come Adam Smith si figurava la natura umana;
- c) ne deriva che tale società è incomprendibile per l'economista, e
- d) essa è autarchica e anticommerciale *perché* subordinata all'ideale egualitario e di indipendenza politica della società.

Le indagini qui brevemente richiamate, ci permettono di fare alcune osservazioni sulla via del superamento dell'impasse in cui la critica dell'economia era caduta, e per porre le basi di una critica antropologica della scienza economica.

### **Per una critica antropologica della scienza economica. Alcune note**

Cos'è l'« economia »? potremmo infine chiederci dopo aver lungamente cercato di definirla. L'exkursus attraverso la scienza economica ha rilevato i due modi in cui all'interno di essa si è inteso il termine: sfera dei rapporti materiali o tipo di comportamento, razionale per eccellenza; in entrambi i casi il mercato esercita un ruolo essenziale per l'estrinsecazione di tale razionalità.

La seconda definizione non si adatta alle economie selvagge (e arcaiche) ci spiega la scuola sostanzialista, il che non ci è parso però sufficiente a sbarazzarsi della scienza economica. D'altra parte definire l'economia come la sfera dei rapporti materiali (una linea su cui potremmo allineare sia Marx che Polanyi a ben vedere) è equivoco e limitativo.

Equivoco perché si usano pur sempre categorie che trovano una definizione piena solo presupponendo l'economia capitalistica — ovvero l'economia non è un termine a sé, ha bisogno di essere, potremmo dire, socialmente determinata, è uno spazio da definire socialmente. Limitativo perché la sfera dei bisogni materiali non esaurisce l'economico.

Perché vi sia economia bisogna che « nell'ordine del sapere », come direbbe Foucault, di una società si individui il problema economico; ovvero, è l'immaterialità, il potere simbolico che è rilevante. La sfera dei bisogni materiali non è di per sé confondibile con l'economia, ci sembra: è la strategia che una società adotta nei confronti del soddisfacimento dei bisogni che determina il ruolo e l'esistenza dell'economia, come dall'analisi clastresiana si può ben rilevare.

Dunque economia è « un modo di leggere i rapporti sociali », e perciò anche l'attività materiale. La condizione dell'economia è allora che l'uomo pensi economicamente: è una condizione tutta *culturale*. Spostandola dal campo della materialità e di certa « razionalità », e inserita nella dimensione simbolica, l'economia perde la sua veste di necessità.

Se poi vogliamo limitarci, un po' tradizionalmente, al modo di soddisfare i bisogni materiali, allora possiamo parlare di tre modi in cui esso si può compiere:

- 1) il livello della non-economia, o della « civiltà materiale » per usare il termine di Braudel, o, meglio, della antieconomia, dove i principi determinanti il comportamento non sono economici e non sono analizzabili con gli strumenti della scienza economica: la razionalità che in tale spazio si esplica — perché la razionalità non è soltanto quella definita dall'individualismo metodologico, da Weber a Popper — non è riducibile a « economia del tempo di lavoro » o a comportamenti massimizzanti, ma è una razionalità che potremmo definire ecologica, alla ricerca dell'« equilibrio » con la natura che non passa attraverso la riduzione di ogni cosa o fatto a quantità misurabile;
- 2) il secondo è quello dell'economia di mercato dove si scambiano merci e denaro; sfera questa ampiamente presente in momenti della società greca e romana, ma, seppur consistente, sempre ai margini della società, nel senso che quell'« arte di vivere » a cui essa si ispira non diverrà mai dominante in tali società, come anche in tutto il medioevo;
- 3) l'economia di mercato con libera circolazione di merci, capitali, terra e lavoro, che ingloba (tendenzialmente) le

precedenti, e la cui condizione è l'accettazione/imposizione da parte della società dello « spirito capitalistico »; ad essa corrisponde un livello di riflessione sulla dimensione economica « scientifica », nel senso di elaborazione di leggi e di proposta politica su di esso basata.

Abbiamo detto « accettazione/imposizione da parte della società », il che ci rimanda a un problema a cui vogliamo soltanto accennare in conclusione: quando nasce (logicamente, più che storicamente), e perché, l'« economico »? La riflessione clastresiana anche qui ci è di grande aiuto. Nota Clastres che la limitazione dell'attività produttiva e i suoi lenti ritmi tra i selvaggi sono permessi dal fatto che manca nel loro mondo una forza coercitiva interna che li costringa a lavorare oltre i loro bisogni. Ma

« quando, anziché produrre soltanto per se stesso, l'uomo primitivo produce anche per altri, senza scambio e reciprocità... solo allora si può parlare di lavoro...; quando alla regola scambista subentra il terrore del debito, la relazione politica del potere precede e fonda la relazione economica di sfruttamento. » (11).

La dimidiazione della società, il sorgere dello stato, è la condizione del sorgere del « lavoro alienato », quel « lavoro » che trova la sua completa esplicazione nel capitalismo delle macchine. L'esistenza dello stato sarebbe dunque il passaggio necessario, la *conditio* logica, del sorgere dell'economico.

(11) Pierre Clastres, *La società contro lo stato*, Milano 1977, p. 145.

# L'economia dal dominio alla libertà

Luciano Lanza

Che cos'è l'economia? Domanda a prima vista banale, perché in ognuno di noi esiste una risposta immediata, quasi automatica. Ma se consideriamo le differenti definizioni che ne hanno dato gli « specialisti », ci accorgiamo che questa domanda non è poi così banale come supponevamo.

Alfred Marshall, economista che ha « dominato » fino alla rivoluzione keynesiana, definisce l'economia:

« Uno studio del genere umano negli affari ordinari della vita; essa esamina quella parte dell'azione individuale e sociale che è più strettamente connessa col conseguimento e con l'uso dei requisiti materiali del benessere ».

*(Principi di economia).*

David Ricardo, uno dei padri fondatori di questa « scienza », sostiene invece:

« Il prodotto della terra, tutto ciò che si ricava dalla sua superficie mediante l'applicazione congiunta di lavoro, di macchine e di capitale, viene diviso fra le tre classi della comunità; vale a dire, il proprietario della terra, il possessore dei fondi o capitali necessari per la sua coltivazione e i lavoratori che la coltivano con l'opera loro. Ma sostanzialmente differenti sono nei differenti stadi della società, le porzioni dell'intero prodotto della terra che verranno assegnate a ciascuna di queste classi, con i nomi di rendita, di profitto e di salario, (. . .). La determinazione delle leggi che regolano questa distri-

buzione è il problema fondamentale nell'economia politica ».

*(Sui principi dell'economia politica e della tassazione)*

Le differenze si accentuano ancora di più con Stanley Jevons:

« Nella presente opera ho tentato di trattare l'economia come un calcolo del piacere e della pena ».

*(Teoria dell'economia politica).*

Arthur Pigou focalizza la sua attenzione sui mezzi per raggiungere il massimo benessere:

« L'economia è lo studio del benessere economico »

dove per benessere economico bisogna intendere:

« quella parte del benessere che direttamente o indirettamente può essere messa in relazione col *metro della moneta* ».

*(Economia del benessere).*

Max Weber la considera come analisi di un aspetto particolare dell'*agire razionale*:

« Di economia intendiamo parlare (...) quando a un bisogno o a un complesso di bisogni si contrappone, per il suo soddisfacimento, una scarsa — a giudizio dell'agente — disponibilità di mezzi e di azioni possibili, e dove questa situazione diventa causa di un atteggiamento che ne tiene specificamente contro »

*(Economia e società).*

Wilfredo Pareto iscrive l'economia in un ambito più propriamente razional-scientifico, per lui l'economia:

« è una scienza come la psicologia, la fisiologia, la chimica, ecc. Come tale, non ha da darci precetti; studia dapprima le proprietà naturali di certe cose e risolve poi dei problemi che consistono nel chiedersi: date certe premesse, quali ne saranno le conseguenze? ».

*(Corso di economia politica).*

Con Lionel Robbins tocchiamo il massimo punto dell'e-

conomicismo, praticamente tutto cade nell'ambito dell'economia:

« L'economia è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi »

l'economia dunque come principio informatore di tutta la realtà, perché secondo Robbins:

« V'è ancora il problema economico dello scegliere fra l'economico e il non-economico »

e per di più scienza universale:

« Ma una cosa è affermare che l'analisi economica ha interesse ed utilità massimi in un'economia di scambio, ed un'altra affermare che il suo oggetto è limitato a questi fenomeni »

*(Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica).*

Fritz Machlup riduce l'universalità economica di Robbins:

« Interessato soltanto a certi aspetti dell'attività umana, l'economista non studia "l'uomo integrale", ma piuttosto l'uomo come consumatore, lavoratore, imprenditore, fittavolo, proprietario, risparmiatore, investitore, compratore e venditore »

*(La concorrenza e il monopolio).*

Gunnar Myrdal si spinge ancora più avanti e riconosce l'impossibilità della scienza economica di analizzare le « motivazioni » dei soggetti:

« Il compito della scienza economica è quello di osservare e descrivere la realtà sociale empirica e di analizzare e spiegare le relazioni causali tra i fatti economici. Il nostro fine scientifico è quello di acquisire una conoscenza del mondo in cui viviamo che ci permetta di fare previsioni sul futuro, in modo da poter prendere le precauzioni necessarie per cercare di soddisfare in modo razionale i nostri desideri; la determinazione di quali deb-



bano essere questi desideri esula però dal dominio di questa scienza »  
(*L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*).

Jacques Attali e Marc Guillame, infine, circoscrivono ancor più l'ambito della scienza economica, mettendo in rilievo l'influenza della struttura sociale sull'economia:

« La scienza economica, bisogna definirla esplicitamente come lo studio dei meccanismi di produzione, di scambio e di consumo in una data struttura sociale e delle interdipendenze tra questi meccanismi e questa struttura »  
(*L'antieconomica - Un contromanuale*).

E per terminare questa noiosa elencazione di definizioni, una nota di umorismo involontario di un economista di Stalin, A. Leontiev:

« L'economia politica è un'arma affilata nella battaglia contro il capitalismo, nella battaglia per il comunismo. L'economia politica come tutte le scienze, e prima tra le scienze fondamentali che studiano la società umana e le leggi del suo sviluppo, è una scienza di classe »  
(*Corso elementare di economia politica*).

Tutte queste definizioni, pur diverse tra loro, presentano però un aspetto comune, una logica le accomuna. Da Ricardo a Leontiev, nonostante le differenti ideologie, c'è un tratto caratterizzante che pone le loro formulazioni all'interno dello stesso spazio pre-ideologico: tutte si articolano all'interno della stessa struttura simbolica che vede l'economia come fenomeno oggettivo dotato di razionalità. L'economia avrebbe delle leggi proprie e specifiche che devono essere comprese. Anche i marxisti — compresi quelli meno « stupidi » di Leontiev — non si collocano al di fuori di questa visione. Per i seguaci di Marx bisogna comprendere le leggi dell'economia per poterle indirizzare verso gli obiettivi del comunismo.

### **La critica « sostanzialista »**

Questa immagine dell'economia viene criticata da Karl Polanyi, operando una distinzione, una suddivisione del-

*l'economia in sostanziale e formale*: « Il significato *sostanziale* di economia deriva dal fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili. Esso si riferisce a quell'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni. Il significato *formale* di economia deriva dal carattere logico del rapporto mezzi-fini, quale traspare dall'impiego di termini come "economico" o "economizzare". Esso si riferisce a un caso tipico di scelta, quella tra i diversi impieghi cui determinare dei mezzi, scelta resa necessaria dal fatto che tali mezzi esistono in misura insufficiente. Se chiamiamo logica dell'azione razionale le regole che presiedono alla scelta dei mezzi, con termine improvvisato, possiamo designare questa variante della logica come economia formale » (1).

La distinzione di Polanyi è di notevole utilità perché ci permette di individuare due aspetti dell'economia che la « scienza ufficiale » invece unifica confondendo l'economia sostanziale in quella formale. Per di più la proposta teorica di Polanyi ci permette di analizzare in modo non distorto quelle società primitive o arcaiche in cui l'economia non occupa un posto distinto dalle istituzioni sociali. Possiamo quindi scoprire — contrariamente a quanto sostenuto da quasi tutta l'antropologia economica — che praticamente in tutte le società antiche l'economia è completamente immersa nelle relazioni sociali e che le motivazioni dei soggetti non sono economiche, ma derivano da un sistema di parentela, da credenze religiose o magiche. Per giungere alla conclusione che l'economia — quale elemento distinto e quindi analizzabile separatamente dal contesto sociale — è un fatto relativamente recente. E per quanto riguarda la nostra epoca sorge con l'avvento dell'economia di mercato e di un sistema ad economia di mercato, cioè in pratica con l'avvento del capitalismo. L'indubbia validità delle enunciazioni della scuola sostanzialista — della quale Polanyi è il fondatore — è però offuscata dalla scarsa attenzione verso il problema del potere. Quasi sempre l'analisi

(1) K. Polanyi, *L'economia come processo istituzionalizzato*, in *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino 1978, p. 305.

è tesa a rilevare l'inesistenza di motivazioni economiche, la non-presenza di mercati autoregolati, ecc., quasi risiedesse in queste « assenze » la desiderabilità di un assetto sociale, ma soprattutto come se fosse possibile analizzare l'economia o i rapporti sociali senza tener conto del quadro politico nel quale si sviluppano. Anzi sul potere Polanyi è molto esplicito: « Riguardo all'estinzione dello stato, è impossibile negare che quella industriale è una società complessa, e nessuna società complessa può esistere senza un potere centrale organizzato. (...) Una società umana in cui il potere e la costrizione siano assenti non è possibile, né lo è un mondo in cui la forza non abbia alcuna funzione. (...) Il potere ha la funzione di assicurare quella misura di conformità che occorre alla sopravvivenza del gruppo. (...) Un ideale che metta il potere e la costrizione al bando della società è intrinsecamente privo di validità. Nell'ignorare questo limite dei desideri umani sensati, la concezione della società basata sul mercato rivela la sua sostanziale immaturità » (2).

Tralasciando per il momento — vi ritornerò più avanti — il problema sollevato dalle affermazioni di Polanyi, qui mi interessa rilevare che molto probabilmente anche nell'economia di mercato l'analisi economica non è uno strumento sufficiente. L'analisi economica può tutt'al più spiegare un aspetto, un segmento dell'attività economica, perché le motivazioni, che ne costituiscono l'a priori, risiedono nella sfera sociale. L'economia, infatti, si presenta come variabile dipendente dal potere politico che la istituisce, ed è quindi nell'articolazione simbolica, nei valori di una determinata società, nelle regole sociali che va ricercata la « motivazione » che si traduce in azione economica (3). Anche nella società capitalista, giustamente interpretata come la società che vede il predominio dell'economico, le motivazioni non hanno carattere puramente economico. Se non includiamo la « categoria potere » nell'analisi economica non riusciamo a spiegare compiutamente neppure uno degli obbiettivi caratterizzanti l'economia capitalista: la « massimizzazione del profitto ». In questo

(2) K. Polanyi, *Economie primitive e arcaiche*, Einaudi, Torino 1980, pp. 71-72.

(3) Cfr. L. Lanza, *Al di là dell'economia*, in *Volontà* n. 3/1981.

tipo di società — proprio perchè egemonizzato dall'economico — il conseguimento del profitto è il mezzo principale per l'acquisizione di potere socialmente rilevante. Data infatti quella particolare struttura gerarchica articolata secondo « valori economici », il profitto diviene elemento costitutivo dell'esercizio del potere e momento di selezione e di mobilità sociale (4). E' dunque possibile ritenere l'analisi economica insufficiente e non esauriente perchè sempre necessitante di elementi non-economici di analisi. Così ridimensionata, essa può essere considerata come un elemento di una più vasta categoria che potremmo definire « l'analisi del potere ». In questa ottica è possibile riformulare la distinzione di Polanyi secondo un parametro diverso: l'economia come elemento della relazione di potere e l'economia come elemento delle relazioni sociali. Nel primo caso l'economia — come accennato prima — è una delle manifestazioni del potere ed essa si struttura in un determinato modo in conformità al potere che la istituisce. Nel secondo caso l'economia si costituisce come momento di relazione tra gli uomini per permettere un ampliamento delle disponibilità e delle attribuzioni dell'individuo o del gruppo (5).

### **Kropotkin, Proudhon e l'economia**

E' proprio su questo secondo aspetto che pongono l'accento alcuni pensatori anarchici, come ad esempio Kropotkin che così definisce l'economia:

« In generale noi pensiamo che la scienza dell'economia politica vada costruita in modo diverso, deve essere trattata come una scienza naturale e deve segnarsi una meta nuova; deve occupare in rapporto colle società umane un posto uguale a quello che occupa la fisiologia in rapporto con le piante e gli animali; deve diventare insomma una fisiologia della società. Il suo scopo deve essere lo studio della somma dei bisogni sempre crescenti delle società e dei mezzi impiegati (oggi e in altri tempi) per soddisfarli; deve analizzare questi mezzi per vedere fino a

(4) Cfr. L. Lanza, *Autogestione ed economia*, in *Interrogations* n. 17-18/1979.

(5) Cfr. L. Lanza, *Al di là dell'economia*, o. cit.

che punto erano una volta e sono oggi appropriati allo scopo; e in seguito — poiché lo scopo finale di ogni scienza è la predizione, l'applicazione alla vita pratica (...) — essa dovrà studiare i mezzi di soddisfare meglio la somma dei bisogni moderni ed ottenere con la minore spesa d'energia (con *economia*) i migliori risultati per l'umanità in generale »

(*La scienza moderna e l'anarchia*).

Questa definizione di Kropotkin sembra evidenziare una certa « vicinanza terminologica » con l'economia neoclassica, ma se l'analizziamo attentamente ci accorgiamo che la vicinanza è più apparente che reale. Certo Kropotkin assegna all'economia un posto centrale nella società, le attribuisce un carattere scientifico e oggettivo con leggi sue proprie, ma radicalmente diverso è lo spazio ideologico nel quale la colloca. Infatti i bisogni non vengono visti in funzione della produzione, ma è l'individuo — e le sue manifestazioni — che assume un posto centrale nella riflessione economica, anzi questo è l'elemento privilegiato che indirizza, determina la scelta dei mezzi economici. Scrive Kropotkin che bisognerà « mettere i bisogni dell'individuo al di sopra della valutazione dei servizi che egli ha reso o che egli renderà un giorno alla società »; cosicché potremo arrivare « a considerare la società come un tutto, di cui una parte è così intimamente legata alle altre che il servizio reso a tale individuo è un servizio reso a tutti » (6). A questo punto è evidente che Kropotkin pur utilizzando categorie economiche ne riformula il contenuto in un'accezione completamente estranea a quella degli « economisti »: l'economia si restringe a un problema tecnico per soddisfare i bisogni e la circolazione dei beni non soggiace a « regole economiche ».

Proudhon sembra invece più legato a concezioni economiche di tipo classico. Ma per comprendere appieno la dimensione teorica di Proudhon bisogna anzitutto evidenziare che egli ricava i fondamenti del suo anarchismo non da una progettualità « astratta », bensì da una penetrante analisi della realtà, per cogliere quelle potenzialità libertarie già insite nel sistema esistente. Non si tratta, infatti, di creare

(6) P. Kropotkin, *La conquista del pane*, Edizioni Anarchismo, Catania 1978, p. 28.

l'uomo nuovo, ma di liberare le « possibilità » che sono già iscritte nell'uomo esistente. Perché bisogna rendersi conto — secondo Proudhon — che il *principio di autorità* e il *principio di libertà* si presentano congiuntamente nell'uomo e nella società. L'uno dà senso e significato all'altro, ma mentre il primo è dato dalla natura, il secondo è superamento della natura perché prodotto culturale (7). Proudhon quindi critica lo stato non perché « creatore » di potere, ma in quanto « appropriatore » del potere diffuso nella società. In altri termini possiamo quindi dire che il processo di istituzionalizzazione del potere — che si perfeziona nello stato — si realizza nel privare la società del suo potere per cristallizzarlo nella forma statale. Anche nell'analisi della società e del modo di produzione capitalisti, Proudhon mantiene un analogo approccio interpretativo. Il capitalismo non è basato sulla coesione e sull'equilibrio, ma è un sistema dinamico che riproduce le sue contraddizioni e proprio attraverso questo si perpetua. Il modo di produzione capitalista costituisce un vero e proprio sistema strutturato sulle contraddizioni ed egli nega che esploderà perché ad un certo punto non potrà più contenerle.

Sulla base di queste premesse Proudhon ipotizza per la società anarchica il mantenimento della concorrenza economica, perché questa è una condizione necessaria per la vitalità del sistema produttivo, ma si tratterà di una concorrenza inscritta in una diversa logica sociale che vedrà i rapporti di scambio operare in una dimensione mutualista. Egli quindi ritiene che concorrenza e conflitto non debbano venire eliminati, ma riconiugati, perché la loro eliminazione non è null'altro che la risposta emotiva, il sogno prodotto dalle ingiustizie del regime fondato sulla proprietà

(7) P.J. Proudhon, *Il principio federativo*, in *La questione sociale*, Veronelli Editore, Milano 1957, pp. 58-59. E' interessante rilevare come anche Pierre Clastres, nello studio delle società primitive e con un bagaglio analitico più complesso, arrivi a conclusioni analoghe a quelle di Proudhon. Scrive Clastres: « Questa identità nel rifiuto ci porta a scoprire in queste società, una identificazione del potere alla natura: la cultura è negazione dell'uno e dell'altra, non nel senso che potere e natura siano due pericoli diversi, (...), bensì che la cultura avverte il potere come il risorgere della natura stessa ». *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 38.



e lo sfruttamento. Il mondo della fratellanza che cancella tutte le differenze è la falsa utopia che ci accompagna fin dall'antichità. Falsa utopia perché si contrappone solo apparentemente alla società della disuguaglianza, mentre in realtà non ne è che l'immagine rovesciata e speculare, « il completamento immaginario ». Proudhon critica a fondo « l'utopia comunista » che pretende risolvere le contraddizioni della società capitalista in una perfetta omogeneità e trasparenza, come se una società unitaria e senza differenziazioni fosse possibile e per di più auspicabile. E con la nota formula « l'antinomia non si risolve » (8) afferma l'ineliminabilità della dialettica o conflittualità sociale. Pertanto la rivoluzione libertaria, eliminando il regime proprietario, determinerà la scomparsa delle contraddizioni proprie di una società divisa in classi antagonistiche per permettere il ricrearsi di una conflittualità qualitativamente diversa. E neppure si tratta di sognare una società senza regole e senza autorità, ma bisogna scoprire le forme sociali che permettano all'autorità di porsi in rapporto dinamico con la libertà, così da sviluppare al massimo grado la libertà senza che questa diventi negazione della vita collettiva.

C'è dunque in Proudhon una visione originale della società socialista, una visione che gli procurò non poche e feroci critiche come spesso capita ai veri precursori, ma oggi, nella crisi generalizzata del marxismo, le sue intuizioni vengono riscoperte anche se su Proudhon continua a pesare l'ostracismo di Marx. Le leggi della società per Proudhon, infatti, non vanno interpretate, ma costruite. La società non è un dato, ma un problema e pertanto alla costruzione di senso attuata attraverso il fondamento del potere — tipica della società del dominio — bisogna sostituire una costruzione di senso sociale attraverso il fondamento della libertà. Per cui la libertà non sarà più un elemento residuale che ritroviamo negli spazi non occupati dal potere, ma sarà la libertà che informerà i punti nevralgici della società e ritroveremo autorità in quegli ambiti « necessari » al funzionamento della vita collettiva.

(8) P.J. Proudhon, *Della giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, U.T.E.T., Torino 1968, p. 447.

Bakunin su questo problema si colloca nella stessa prospettiva di Proudhon. Egli infatti afferma: « Ricevo e do, ecco la vita umana. Ognuno è autorità dirigente e ognuno a sua volta è diretto. Non dunque autorità fissa e costante, ma uno scambio continuo di autorità e di subordinazioni vicendevoli, temporanee e soprattutto volontarie » (9).

### **Berberi libertari?**

La proposta proudhoniana di un sistema sociale che presenti una contemporaneità di mutualismo/concorrenza e di autorità/libertà, trova, in una certa misura, un esempio di realizzazione pratica nelle strutture sociali delle popolazioni di razza berbera di Bled es Siba (letteralmente: terra dell'insolenza o dell'indipendenza) studiate da Francisco Benet (10). Lo stesso Benet per definire quelle società afferma: « L'unico esempio paragonabile alla società berbera cui riusciamo a pensare è costituito dagli schemi utopistici degli anarchici, da Proudhon a Bakunin e a Kropotkin ». Anche se Benet dimostra di avere solo scarse e superficiali conoscenze del pensiero anarchico, ciononostante l'organizzazione sociale di quelle tribù presenta effettivamente qualche analogia con le ipotesi di Proudhon. I Siba, infatti, non hanno un potere centrale unificato e l'unità di base — il villaggio — è retta dall'assemblea dei capi-famiglia. I villaggi sono collegati agli altri attraverso un sistema federativo formando un « cantone », anch'esso amministrato dai delegati dei vari villaggi. L'insieme dei cantoni costituisce l'intera tribù, il cui legame è solo un vago sentimento di fratellanza.

I conflitti non vengono regolati da un'autorità centrale, ma trovano la loro composizione nell'accordo tra le parti. Quando non è possibile raggiungerlo, vi è la tendenza a definire gli ambiti di estensione dei conflitti armati. Benet rileva inoltre che « in una società non governata da un sovrano e dove ogni individuo è uguale agli altri non esiste il problema di mantenere i poveri ».

I mercati sorgono ai margini del villaggio e in esso han-

(9) M. Bakunin, *Dio e lo stato*, R.L., Pistoia 1970, p. 46.

(10) F. Benet,  *Mercati esplosivi: gli altipiani berberi*, in *Traffici e mercati negli antichi imperi*, op. cit., pp. 229-263.

no luogo gli scambi di quei beni che non vengono prodotti all'interno del gruppo familiare o del villaggio. Il mercato è luogo non solo di transazioni commerciali, ma luogo d'incontro per lo scambio di informazioni, per prendere decisioni in comune, ecc., ed è regolato da un complesso di istituzioni legali, sociali, politiche e religiose che assolvono funzioni prevalentemente economiche. Oltre ai mercati di villaggio esistono altri centri commerciali: delle vere e proprie città-mercato. Nei mercati Siba la formazione dei prezzi è il risultato della contrattazione fra le parti.

L'aspetto interessante e di rilievo è questa coesistenza di più settori socio-economici: all'interno delle comunità vigono scambi fondati sulla reciprocità, a questi si affiancano gli scambi sul mercato con formazione dei prezzi. Questi ultimi scambi permettono — secondo Benet — all'individuo di non « scomparire » nel gruppo e di conservare le proprie tendenze individualistiche. Abbiamo un singolare « caso sociale » che combina reciprocità e concorrenza tra soggetti liberi che stipulano accordi liberamente. Benet vede in questa situazione una difesa della comunità di fronte al mercato: la delimitazione fisica e sociale del mercato serve a preservare la comunità dall'esplosività del mercato. E' però possibile un'altra lettura. La suddivisione fisica e sociale di due momenti distinti della socialità dell'uomo: l'aspetto comunitario e l'aspetto individualistico, la dimensione organica e la dimensione conflittuale.

### **Annullare o riformulare l'economia?**

Sulla base dei frammentari elementi fin qui evidenziati vediamo di affrontare il punto nodale della questione: nella prospettiva libertaria l'economia è una *funzione* della società oppure è un *elemento ideologico* di un particolare tipo di società del dominio? Vale a dire l'economia è un *elemento necessario* — quindi da mantenere sia pure in forma modificata — oppure è un *elemento fittizio* — quindi da annullare?

E' evidente che la società della libertà deve abbandonare la struttura materiale e simbolica della società del dominio, perché senza un immaginario sociale completamente trasformato si ricreeranno sempre meccanismi sociali di

dominazione. L'apporto innovativo della scuola sostanzialista ci dà validi strumenti per criticare l'economia, ma l'irrelevanza analitica rispetto al fenomeno sociale principale — il potere — la rende, in ultima analisi, inutilizzabile. Infatti che società primitive o arcaiche non conoscano, non necessitino di un luogo e di una riflessione distinti dell'economia non ci dice ancora nulla rispetto al problema fondamentale: come è strutturato il potere? Che il regno di Hammurabi non sia un sistema di mercato non impedisce che quella società sia inscritta nella logica del dominio. Che l'impero incas non abbia un mercato autoregolato ha come contrappeso il fatto che la produzione e la distribuzione si realizzi secondo una « pianificazione » stabilita e diretta da una burocrazia imperiale che estrae sopralavoro alle caste inferiori. Che in alcune società non esista neppure il concetto di vendere e di comprare, e che gran parte degli scambi si attui attraverso il dono, non ci dice nulla se non identifichiamo gli « attori » di questo rapporto sociale. Anche il signore feudale non vende la terra che ha ricevuto in  *dono*  dall'imperatore, ma ne fa  *dono*  a membri della casta sottostante. Concede un  *favore*  che verrà ricompensato con altri  *favori* . Nel sistema feudale non esistono le categorie dell'economia, la terra — in questo caso — non è un capitale e non esiste neppure la proprietà individuale. La « proprietà » è indivisa e il possesso viene concesso come  *favore*  secondo una scala gerarchica determinata dalla struttura politica.

Bruno Rizzi, pur criticabile per il suo esasperato economicismo, ha tuttavia il pregio di illustrarci molto bene come il problema della produzione e della distribuzione si risolve in un alternarsi di sistemi sociali « aperti », caratterizzati dai mercati, a sistemi sociali « chiusi », cioè a struttura feudale. La storia umana è prevalentemente un susseguirsi di sistemi feudali, cioè di sistemi sociali in cui il polo politico riassume in sé il polo economico, scrive Rizzi: « L'Egitto faraonico, gli imperi Assiro-Babilonesi, i reami omerici, Micene, Sparta, Roma regia, gli Incas, il Giappone dei Samurai, l'India bramiana, la Cina del figlio del cielo e il nostro vassallaggio sono società umane prive o quasi di mercato. Si produce per consumare direttamente o per rendere servizio ai dirigenti sociali, non per ven-

dere. (...). Bisogna pur convincersi che il mercato è un organo economico relativamente recente. Paleolitico e neolitico non lo conoscono. Anche durante il periodo cosiddetto protostorico è assente » (11). Dunque che in queste società manchi quell'istituzione — il mercato — che produce una riflessione autonoma sull'economia è irrilevante rispetto all'esistenza o meno di una struttura di dominazione.

E' con Pierre Clastres che possiamo formulare una contemporanea critica sia al potere sia all'economia. Grazie ad approfondite ricerche antropologiche Clastres ci indica la soluzione ottimale nelle società che si realizzano nella negazione continua del potere politico e dell'economia: « la società esercita un rigoroso e deliberato controllo sulle proprie capacità produttive. E' il sociale che regola l'economico, ed in ultima istanza il politico determina l'economico » (12). Secondo Clastres infatti: « Quando, nella società primitiva, il fatto economico è reperibile come campo autonomo e definitivo, quando l'attività produttiva diventa lavoro alienato, contabilizzato e imposto da coloro che godranno i frutti di quel lavoro, vuol dire che la società non è più primitiva, che è diventata una società divisa in dominatori e dominati, in signori e sudditi, che ha cessato di esorcizzare ciò che è destinato ad ucciderla: il potere e il rispetto del potere » (13). Secondo questa affascinante tesi l'esistenza dell'economia come luogo distinto dal sociale sarebbe il rivelatore dell'istituzionalizzazione del potere. Il rifiuto dell'economia sarebbe una delle manifestazioni tangibili della lotta incessante contro il formarsi dello stato. Però l'analisi di Clastres ci dice anche che il potere e l'economia sono due elementi già presenti nell'uomo sociale primitivo. Non si lotta contro qualcosa che non esiste. E la « sconfitta » dei Tupi-Guarani nella loro lotta contro il potere (14) — la trasformazione del ruolo del capo tribù e la nascita dei profeti — è forse l'indicatore che il problema del potere e dell'economia è stato esorcizzato, occultato, ma non risolto soddisfacentemente.

(11) B. Rizzi, *Il collettivismo burocratico*, Editrice Galeati, Imola 1967, p. 197.

(12) P. Clastres, *Società contro lo stato, società contro l'economia*, in *An. Archos*, n. I/1979, p. 24.

(13) P. Clastres, *La società contro lo stato*, op. cit., pp. 145-146.

(14) P. Clastres, *idem*, pp. 156-161.

Se questi due elementi — il potere e l'economia — sono già presenti nell'uomo primitivo, possiamo allora ipotizzare che il « processo di ominidizzazione » si affermi attraverso la definizione di una serie di « sfere culturali »: potere, libertà, economia, sessualità, senso di appartenenza alla tribù, ecc. Senza queste « sfere culturali » non avremmo « uomo sociale » e « società », anzi secondo Edgar Morin non avremmo neppure il passaggio dall'homo erectus all'homo sapiens. Infatti secondo Morin l'ominidizzazione è determinata proprio dal formarsi di una « cultura » che agisce sul processo evolutivo biologico, si tratta di « un processo di crescita della complessità a molte dimensioni, in funzione di un principio di autorganizzazione o autoproduzione » (15).

L'economia, dunque, come *elemento costitutivo* dell'uomo sociale e della sua cultura, perché la produzione e riproduzione dei mezzi materiali per la sopravvivenza è ovviamente legata alla continuità della specie umana. In questo senso la cultura dell'uomo si realizza proprio nella comprensione e nella trasmissione delle tecniche e delle modalità di riproduzione dei mezzi materiali come momento sociale, scrive infatti Morin: « L'economia emerge dunque insieme alle regole di autorganizzazione della società legate alla prassi ecologica (...). Si abbozza così (...) un primo sistema economico. Senza di esso la coesione e la complessità sociale si distruggerebbero. Queste regole non fanno che mantenere questa complessità acquisita, esse l'autoriproducono in modo permanente. A questo titolo l'economia (...) è molto di più di un'organizzazione della sopravvivenza, poiché una società può sopravvivere senza economia, (...), e si può constatare che il fondamento originario dell'economia non è la produzione delle risorse che è pre-economica, ma l'organizzazione del rapporto ecologico-sociale secondo un modo autoproduttivo di complessità sociale. E' veramente un modo di organizzazione/produzione di alta complessità sociale, che parte da un certo livello di complessità sociale. L'organizzazione economica emerge a questo titolo come *cultura* nel senso pieno del termine » (16).

(15) E. Morin, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano 1974, p. 60.

(16) E. Morin, *idem*, pp. 73-74.



Se la « natura umana » — fenomeno bio-culturale per eccellenza — è il prodotto e il produttore di un processo di complessità sociale, solo nell'ampliamento di complessità scorgiamo la possibilità di realizzazione e valorizzazione completa del soggetto e della società. Questo vuol dire che tutti gli elementi costitutivi del soggetto devono potersi manifestare nella loro variegata gamma di possibilità. E per di più ogni elemento « necessita » degli altri per acquisire senso. Rivedendo, alla luce di quanto scritto, la proposizione di Proudhon sul principio di autorità e di libertà, comprendiamo la straordinarietà della sua intuizione. Non sono gli elementi costitutivi della cultura dell'uomo che debbono essere annullati, ma è la « logica sociale » in cui sono inseriti che va modificata. Come scritto prima: ad una costruzione di senso fondata sul dominio deve sostituirsi una costruzione di senso sociale fondata sulla libertà. La società del dominio coniuga in una forma particolare questi elementi, cosicché noi conosciamo le manifestazioni del soggetto — ad esempio l'economia — solo in una particolare forma così come l'ha strutturata la costruzione di senso del dominio. L'economia è quindi una delle forme possibili di istituzionalizzazione di un elemento presente nella cultura dell'uomo. Una delle forme possibili, si badi bene, non l'unica forma.

A questo punto si potrebbe anche affermare che l'*homo oeconomicus* esiste (affermazione apparentemente scandalosa), non certo nel senso ipotizzato dagli economisti, ma più semplicemente riconoscendo che l'economico è uno degli elementi della struttura simbolica dell'individuo e attraverso *anche* questo elemento l'uomo si colloca nella società e acquisisce la conoscenza di alcuni suoi aspetti.

Qui la vecchia, ma sempre valida critica anarchica al potere ci sorregge e ci conforta: il dominio non ha creato e non crea nulla, ma si appropria della « vitalità » della società, trasformandola, « pervertendola », dandogli un codice suo proprio — ecco forse l'unica creazione del potere — cosicché sotto i nostri occhi cadono solo le manifestazioni sociali riformulate dal codice del dominio. Ma sotto queste manifestazioni soggiace una « funzione » della società che non può essere eliminata, ma della quale va colto il segno « sociale ». La riflessione sull'economia non può

limitarsi a cogliere l'aspetto determinato dal codice del dominio per negarla, ma deve intraprendere il difficile percorso che ci porti ad identificarne la dimensione sociale occultata dal potere. Assegnare un luogo distinto all'economico — e quindi una riflessione appropriata — significa collocarlo in uno specifico spazio simbolico e, conseguentemente, reale che permetta di analizzare, scomporre, scindere, sezionare il problema per poterlo ricomporre, riformulare in definitiva risolvere. Operazione forse arbitraria, ma così procede la conoscenza: si separa un elemento dall'aggregato a cui appartiene e lo si sottopone ad analisi specifica, per poterlo *coscientemente* reinserire nel tutto.

I « primitivi » studiati da Clastres avvertono il problema dell'economico, ne percepiscono la possibile forza antisociale, ma adottano una « strategia perdente »: occultano il problema senza risolverlo. Ma non si tratta solo di un problema analitico, anche di raffigurazione sociale autenticamente pluralista. L'economico dunque come elemento, come parte di una sempre maggiore complessità. La differenziazione e autonomizzazione delle « sfere » costitutive del soggetto si pone nel tracciato che garantisce il mantenimento e lo sviluppo delle diverse dimensioni della vita sociale, contro l'unidimensionalità totalizzante. Infatti immergere i rapporti sociali in un'unica dimensione ha come conseguenza l'annullamento di rapporti sociali differenziati; significa auspicare una sorta di fratellanza indifferenziata, cioè una falsa fratellanza. Il « sogno » giustamente criticato da Proudhon. Ed è qui che cogliamo la « valenza positiva » dell'economia: la sua esistenza si pone come ampliamento dell'articolazione sociale, spinge verso la molteplicità di rapporti, mantiene lo scarto tra soggetto e società. Se non occupa un posto « centrale » nella società, ma un luogo definito, circoscritto, rappresenta uno dei modi possibili di relazione sociale. Deposta dal falso piedistallo su cui l'ha collocata una delle società del dominio — il capitalismo — e restituita alla sua dimensione « umana », l'economia si presenta come elemento tecnico-sociale per la produzione e circolazione dei beni in quegli ambiti non regolati dal mutualismo. Questa dimensione preserva da rapporti totalizzati e ci permette di conservare il binomio mutuo ap-

poggio/confittualità: due dei poli attorno ai quali si struttura l'agire umano.

Il difficile percorso che ci attende è proprio l'individuazione e la comprensione di quegli elementi che costituiscono « l'irriducibilità del soggetto », cioè quegli elementi che non possono essere affrontati con strategie politiche, ma bio-culturali. Il totalitarismo sovietico ha conosciuto la sua grande sconfitta proprio nel non essere riuscito a creare l'uomo nuovo. Questa sconfitta è dovuta molto probabilmente all'immagine tutta politica che si era dato dell'uomo. Mentre non è azzardato affermare che nell'uomo sussistano alcune irriducibilità che non possono essere annullate. Da qui però anche l'estrema variabilità delle manifestazioni del soggetto: dal dominio alla libertà.

Il disegno di copertina dello scorso numero (Il pirata Mison), di Fabio Santin, è talmente piaciuto a redattori, tipografi ed astanti, che abbiamo pensato fosse furbo e simpatico ricavarne una stampa da vendere a beneficio delle esauste finanze di Volontà. La stampa, su carta di straccio, firmata dall'autore e tirata in 60 copie numerate, è in vendita a 15.000 lire, comprese le spese di spedizione. Chi desiderasse riceverla non deve far altro che mandarci l'importo sul c.c.p. specificando la causale.



# GLI INTELLETTUALI, LO STATO E L'ANARCHIA

L'*Anarchos Institute*, fondato a Montreal il 5-6 giugno di quest'anno, è un'associazione di studiosi, insegnanti e ricercatori che condividono la speranza di promuovere la conoscenza dell'anarchismo nel Quebec, nel Canada, negli Stati Uniti e nel Messico.

In questi paesi si è verificata in tempi recenti una fioritura qualitativa e quantitativa di ricerche e di studi di parte anarchica, sia editi che inediti. Nel campo della sociologia, dell'antropologia, della storia, dell'economia politica, del lavoro sociale, della linguistica, della matematica, come in tanti altri, individui impegnati hanno prodotto lavori che s'accostano a queste tematiche con una prospettiva anarchica. Ciò che era mancato sinora era il senso d'appartenenza ad una comunità di pensiero. Molti di questi individui non si conoscevano l'un l'altro e si è quindi imposta la necessità di creare una rete di legami tra di loro.

L'*Anarchos Institute* è stato fondato proprio per aggregare quanti operano nei diversi campi della ricerca al fine di valutare insieme i rispettivi lavori e di lavorare insieme in progetti comuni. Attraverso l'*Anarchos Institute*, i frutti di queste riflessioni collettive sulla teoria e sulla pratica anarchiche verranno

poi messi a disposizione di quella sempre più consistente corrente anarchica presente nel continente nord-americano. L'istituto, formato dall'insieme dei suoi soci, deciderà i lavori che devono essere intrapresi dall'organizzazione.

L'*Anarchos Institute*, pur avendo sede in Montreal, non intende limitare la sua attività a questa città, ma convegni e seminari verranno programmati in ogni parte del continente allo scopo di dare maggiore impulso all'obiettivo di stimolare ed arricchire le idee anarchiche.

Alla riunione costitutiva hanno partecipato una sessantina di soci che si sono utilmente scambiati informazioni sulle rispettive ricerche nei diversi campi d'intervento. Tra le molte ed interessanti relazioni presentate, figurano: « Anarchismo e surrealismo » di Pietro Ferrua, « Josiah Warren » di Charley Shively, « Sulle deviazioni dalla coerenza mezzi-fini » di Len Krimmerman e Allan Ritter, « La tradizione anarchica: una prospettiva femminista » di Elaine Leeder, « Il modello ideologico dell'anarchismo e del capitalismo » di Richard Edgar, « Pianificazione economica: una prospettiva socialista libertaria » di Peter Dorman, « Anarchismo ed educazione » di Len

Krimmerman e Howard Erlich, « Teoria e pratica delle organizzazioni locali » di Martha Ackelsberg e Myrna Breitbart, « L'anarchismo e la strategia di democratizzazione del posto di lavoro » di George Benello, « Il sapere e lo stato » di John Clark, « Polonia: come i media hanno presentato una rivoluzione sociale » di Howard Besser. Le presentazioni erano seguite dal commento di un correlatore e quindi da una discussione generale.

Negli stessi giorni della riunione costitutiva e dei seminari di discussione è stata anche organizzata, presso l'Università del Quebec, la prima conferenza pubblica dell'*Anarchos Institute*, articolata in due sessioni, il cui tema era « Gli intellettuali e lo stato ». Circa 600 persone hanno partecipato alle due sessioni, i cui oratori sono stati Noam Chomsky e Nicole Laurin-Frenette nella prima sessione e Alain Leguyader, Jacques Mascotto e Frank Harrison nella seconda. Alle relazioni ha fatto seguito un ampio e vivace dibattito.

Ai due momenti dell'incontro hanno partecipato persone provenienti da ogni parte del Nord America, dalla California al Massachusetts, dalla Louisiana alla British Columbia. La risposta a questa prima riunione dell'*Anarchos Institute* è stato un grande interesse, una grande eccitazione e molto entusiasmo per il suo lavoro futuro.

Nella parte della riunione dedicata ai problemi organizzativi sono stati concordati tutta una serie di rilevanti progetti per il futuro, come la definizione dei compiti del Bollettino Informativo, la costituzione di un centro di documentazione funzionale e l'organizzazione di un'altra conferenza continentale per il prossimo anno, probabilmente nella zona nord-orientale degli U.S.A. Possibile tema per la pros-

sima conferenza, data la crescita massiccia del movimento per il disarmo nucleare, potrebbe essere « Anarchismo e militarismo ».

Un proficuo contributo al dibattito è stata la relazione fatta da due membri del Centro Studi Libertari di Milano, presenti alla riunione, che hanno esposto l'attività culturale svolta dal loro centro, così come il lavoro portato avanti in Europa da centri simili.

Le relazioni presentate nel corso dell'incontro saranno rese disponibili e verranno probabilmente pubblicate e tradotte su varie riviste.

D. R.

(trad. di R. Di Leo)



## IL RISCHIO DI UN CONVEGNO SUL RISCHIO

L'1, il 2 e il 3 aprile di quest'anno a Forlì nella sala della camera di commercio si è svolto un convegno di studi su: « Il rischio ». Stando al programma, aveva tutto l'aspetto di essere interessante e stimolante, un programma abbastanza ampio comprendente le diverse problematiche collegate al tema enunciato. Dal rischio nella scienza, al rischio che genera angoscia, alla libertà come rischio e lo stesso come tematica filosofica più che mai attuale. Il tutto si concludeva con una conferenza pubblica sul tema: « Il futuro come rischio ».

Anche i « dotti » invitati a partecipare con relazioni sulle diverse tematiche annunciate davano una certa garanzia; nomi di una certa risonanza nazionale, certamente selezionati tra i migliori. Per citarne



solo alcuni ci sono stati Giulio Giorello, Francesco Barone, Carlo Sini, Prandstraller ed altri. Coordinatore di tutte le giornate in programma Francesco d'Arcais. Enrico Cantore (gesuita docente alla Fordham University di New York) ha aperto il convegno con una prolusione su « Rischio, scienza e dignità umana: riflessioni morali per l'era tecnologica ».

Poteva dunque apparire come un convegno che, finalmente, si ponesse il problema dei rischi in cui ci sta trascinando la cultura ufficiale, da quella scientifica a quella filosofica, sociologica, umanistica, ecc. Una revisione critica insomma del modo come scienziati, sociologi, uomini di lettere, filosofi stanno teorizzando e in parte sostenendo questa attuale società. Su tutta la società pende continuamente il rischio di un conflitto nucleare internazionale, dell'inquinamento progressivo delle acque e della terra, la progressiva distruzione delle risorse naturali, l'aumento di morti per fame, rischi continui di genocidi organizzati in modo scellerato dalle superpotenze, l'aumento su scala mondiale della disoccupazione e dello spreco di tutto, il rischio in definitiva della distruzione-disgregazione del genere umano e di molte altre specie terrestri. Col suo comportamento asettico e staccato l'intelligenza mondiale avvala di fatto questo orripilante stato di cose.

Niente di tutto questo. Dapprima con una reazione di leggera incaszatura, poi con un senso di ironia kafkiana, abbiamo accettato di farci immettere in una dimensione cui non eravamo abituati, curiosi di renderci conto di come i dotti siano così poco sapienti del mondo che circonda la loro isola-ghetto. Ci è sembrato strano come tanta scienza insieme adunatasi potesse autoapprezzarsi per la propria enorme pochezza e la praticasse con vera pe-

rizia. Siamo entrati in una dimensione che richiede molte energie intellettive ma che, almeno secondo il nostro concetto di cultura e conoscenza, è totalmente inutile, in questo caso particolarmente dannosa: la dimensione della totale accademia.

Alla fine del convegno, ebbri di tante colte frasi, ci siamo chiesti se il rischio sia una cosa reale oppure esprima un concetto totalmente astratto e avulso dalla realtà corporea delle cose con cui quotidianamente ci scontriamo. In definitiva un convegno sul rischio quasi per occupare la mente con tutto ciò che può far dimenticare il rischio stesso. Una considerazione che si può trarre è che la cultura è talmente piena di sé, talmente ebbra della propria autosufficiente saccenteria che non può, per sua stessa natura, rendersi conto dei rischi cui va incontro ignorando appositamente i reali rischi del reale che, come una spada di Damocle, pende sul nostro capo.

L'unica relazione che ha tentato in qualche modo, anche se invero molto stentoreo, di occuparsi del problema è stata, ironia della sorte, quella del gesuita. Ma, forse stanco perché venuto appositamente dall'America, da buon gesuita, si è limitato a dire che la scienza deve umanizzarsi e rientrare nella dimensione della dignità umana, se non vuole correre il rischio di diventare totale strumento cinico delle brutture che caratterizzano l'attuale gestione del mondo. Cosa vera ma ovvia, se si ferma al livello cui è stata proposta, cioè senza una chiara analisi dei legami tra scienza e potere, tra tecnologia e dominio. Ma forse è pretendere troppo da chi appartiene alla schiera di coloro che a suo tempo, in nome del potere temporale e di quello dottrinario della chiesa, fecero bruciare Giordano Bruno e costrinsero ad

abiurare Galileo (fra l'altro, sempre ironia della sorte, ampiamente citato dal nostro gesuita).

Altra relazione che in alcuni punti è apparsa interessante è stata quella di Prandstraller il quale, rifacendosi velatamente alle concezioni kropotkiniane dell'autogestione, senza peraltro citare il « nostro », ha detto che quando si tenta una sperimentazione a livello sociale bisogna affrontare fino in fondo i rischi che comporta.

Per il resto, dottissimi eloqui e approfondite disquisizioni sui pericoli insiti nella semantica del segno o, in economia, sui rischi insiti negli investimenti, da cui la necessità delle assicurazioni ( la relazione economica, fra l'altro non ha superato il livello di una lezione da media superiore). E poi lunghi saggi letterari sul rischio come significato simbolico generatore d'angoscia. Le mie reminiscenze scolastiche erano incerte, il più delle volte, se allacciarsi al periodo della sofistica greca o a quello della divina arcadia settecentesca.

Una cosa che mi ha sorpreso, anche se mi ha fatto un poco piacere è la paura chiaramente manifestata da questi signori per l'anarchismo, più volte citato e additato come spauracchio. L'unico che lo ha visto in una luce positiva è stato Giorello, non rifacendosi ovviamente all'anarchismo nostro, bensì allineandosi al cosiddetto anarchismo epistemologico di Feyerabend. Si è distinto il signor Barone facendo una assurda quanto capziosa distinzione tra anarchismo sofisticato e anarchismo storico. L'anarchismo storico, secondo il suo esimio parere, è quello a cui va tutto bene, per la qual ragione non va bene a lui. Misteri dell'accademia giunta all'apice della mistificazione. In genere siamo accusati esattamente del contrario, cioè che non ci va mai bene niente.

**Andrea Papi**

## Errico Malatesta Edizioni Antistato

Per il cinquantesimo anniversario della morte di Errico Malatesta, le Edizioni Antistato pubblicano un'antologia di scritti del più noto ed influente anarchico italiano, curata e presentata da Gino Cerrito, docente di Storia moderna nell'Università di Firenze. Il volume, dal titolo **Rivoluzione e lotta quotidiana**, costa 8.000 lire.

Sempre in riferimento d'occasione all'anniversario, ricordiamo anche un altro libro delle Edizioni Antistato, **La rivoluzione volontaria**, biografia per immagini di Errico Malatesta, un magnifico volume, di formato grande, che narra la vita del grande rivoluzionario sino al 1894, con le splendide tavole di Fabio Santin ed il testo accurato di Elis Fraccaro. Il libro, presentato da Oreste Del Buono, costa 10.000 lire in broscura e 12.000 lire rilegato.

Per richieste, rivolgersi a Edizioni Antistato, via Guido Reni 96/6, 10136 Torino, versando l'importo sul c.c.p. 19476100 intestato a Roberto Ambrosoli, oppure pagando contrassegno.

## LO STATO

- Blandine Barret - Kriegel: **L'Etat et les esclaves, réflexions pour l'histoire des Etats**, Calmann-Lévy, Parigi, 1979, 263 pp.
- Pierre Birnbaum: **La logique de l'Etat**, Fayard, Parigi, 1982, 236 pp.
- Pierre Rosanvallon: **La crise de l'Etat-providence**, Seuil, Parigi, 1981, 192 pp.

« Lo stato è oggetto di dure critiche, di questi tempi ». « Tempi duri per lo stato ». « Nella Francia d'oggi si continua a fantasticare dello stato in generale ». « Per più di trent'anni, nel complesso dei paesi occidentali, lo stato assistenziale è stato il principale supporto dei progressi sociali e l'operatore centrale degli spazi di solidarietà. Oggi questo stato assistenziale è quasi ovunque in difficoltà ». Delle tre opere una sola, l'ultima citata, entra nel vivo del soggetto sin dalle prime righe.

B. Barret-Kriegel, con un pesante apparato di filosofia accademica e con uno stile letterario narcisistico, cerca di difendere lo stato di diritto contro le dittature, che sarebbero la negazione d'esso anziché uno stadio del suo sviluppo.

P. Birnbaum cerca di spiegare la logica dello stato. Questo non

sarebbe una risultante (infirmendo con ciò una delle affermazioni di Marx, secondo cui « la struttura economica della società è il fondamento reale su cui s'innalza una sovrastruttura giuridica e politica » (1), bensì « una variabile indipendente che modifica, per il solo fatto d'esistere, innumerevoli fatti sociali, che si riorganizzano tenendo conto ormai della sua presenza ». Secondo l'autore ciò sarebbe compatibile con quest'altra affermazione di Marx: « la società esistente è la società capitalista, che esiste in tutti i paesi civili... In cambio, lo stato esistente muta con le frontiere d'ogni paese ». (2)

P. Rosanvallon pone una questione più precisa, meno accademica, che lo porta ad esaminare seriamente le teorie dello stato e della sua realtà: di fronte alla crisi dello stato assistenziale, che non può più aumentare indefinitamente i suoi costi, si può tornare al « meno stato » del liberalismo, o bisogna porre diversamente l'alternativa?

Tre libri che pongono la questione dello stato - tre libri che ci ignorano. E' possibile parlare dello stato senza citare l'unica scuola politica e filosofica che auspica la sua abolizione? Birnbaum, i cui lavori sui « vertici dello stato » e sui legami tra potere politico-amministrativo e mondo degli affari non erano poi molto lontani dalle tesi anarchiche sulla tecnoburocrazia, si limita a constatare i modi specifici della costruzione e degli effetti dello stato in diverse società o strati sociali. Rosanvallon, nel suo capitolo sul liberalismo, parla a lungo dell'opera di Nozick, *Anarchia, stato e utopia* (3), ma non cerca di saperne di più sull'anarchismo. Quanto a Barre-Kriegel, essa vuol dare nuovo lustro all'approccio giuridico e teologico alla questione dello stato, rispetto ai sistemi espli-

cativi economici e sociologici: le sue preoccupazioni sono lungi dalle nostre.

Di fatto, tutti e tre gli autori, giovani docenti universitari probabilmente brillanti e dalle rapide carriere, hanno un pesante contenzioso da regolare con il marxismo, sia che vi siano passati personalmente sia che siano passati tra le zampe di professori marxisti. Si tratta, per loro, d'una revisione della storia e del ruolo dello stato. *Dello stato e non del potere*: il che potrebbe spiegare il loro disinteresse per le idee anarchiche. Inoltre, tanto Barret-Kriegel quanto Birnbaum cercano un nuovo sistema interpretativo monistico: tramite il diritto o tramite la logica.

Lo stato, dice la prima, non è l'oppressione degli schiavi, è la garanzia del diritto degli individui: è a questo stato che si deve tornare.

Lo stato, dice il secondo, non è una sovrastruttura, è un fattore di produzione della società, ed è dunque oggetto della sociologia. Prova ne siano i legami tra tipi di stato e tipi di movimenti sociali: le ideologie non sono legate a momenti particolari dell'industrializzazione, non tutti gli apparati ideologici di stato esercitano la stessa azione a vantaggio della borghesia. In uno stato differenziato, dove vi sia fusione di stato e classe dirigente, industrializzazione dall'alto e mercato politico chiuso, come in Germania, si è visto svilupparsi una forte social-democrazia marxista. In Francia, stato differenziato senza fusione stato-classe dirigente, con industrializzazione dall'alto e mercato politico aperto, dove la dominazione è perciò vissuta in primo luogo come politica (oppressione piuttosto che sfruttamento), l'anarchismo e l'anarco-sindacalismo hanno trovato terreno fertile. Infine, in uno stato non differenziato, « minima-

le », dove l'industrializzazione è avvenuta dal basso e dove il mercato politico è aperto, nè il marxismo nè l'anarchismo hanno ragion d'essere e si diffonde il modello trade-unionista: è il modello inglese.

In breve, sarebbe il quadro sociopolitico a spiegare il fatto che « due paesi dove l'industrializzazione è stata molto veloce, la Gran Bretagna e la Germania, hanno dato la luce a ideologie profondamente diverse, in quanto i loro stati erano radicalmente differenti. Ideologie contraddittorie fioriscono anche in Francia e Germania, paesi le cui strutture statali possono invece considerarsi simili. Ma, mentre il marxismo si diffonde in Germania, dove lo stato è legato alla classe dominante, l'anarco-sindacalismo si sviluppa in Francia, dove la dominazione si manifesta soprattutto nella sua dimensione politica ». Le spiegazioni economiche non sono dunque sufficienti.

Birnbaum fa lo stesso gioco con gli intellettuali, il corporativismo, la politica estera, le minoranze nazionali in rapporto ai diversi tipi di stato. Il risultato è deludente. Benchè si tratti d'uno studio sul ruolo autonomo dello stato (che non è più semplicemente strumento di una classe o risultante dei rapporti di produzione), non viene evidenziata una logica propria dello stato: ne risulta piuttosto « ad ogni stato la sua logica ».

Quanto a Rosanvallon, noto per i suoi lavori sull'autogestione e per la sua collaborazione alla rivista « Esprit », egli esce alla meno peggio dall'impasse monista. Espone sensatamente la scelta di fronte a cui si trovano oggi le società occidentali-social-democrazia o liberalismo e propone i modi per uscirne. Vale la pena di percorrere il suo itinerario.

Lo stato assistenziale francese

(ma l'analisi può probabilmente applicarsi ad altri stati europei) è in crisi. A causa della crescita progressiva della spesa pubblica, la percentuale dei prelievi forzati (imposte + contributi sociali) sul prodotto nazionale continua ad aumentare (era del 41,6% nel 1980). « C'è un limite sociologico allo sviluppo dello stato assistenziale ed al grado di redistribuzione implicato dal suo finanziamento? ». Tanto i liberali quanto i marxisti pensano di sì e vedono questo limite come una rottura. Rosanvallon rimette in discussione questa concezione quantitativa: « Se ci si interroga sul futuro dello stato assistenziale, il vero oggetto della questione è la società stessa: qual'è la plasticità dei rapporti sociali? In che modo lo stato compone e scompone il sociale, come dà forma ai rapporti tra gli individui? »

Storicamente lo stato assistenziale discende dallo stato protettore classico (Hobbes, Locke): ne è una radicalizzazione ed una correzione. « Il passaggio dallo stato protettore allo stato assistenziale traduce, al livello delle rappresentazioni dello stato, il movimento in cui la società cessa di pensarsi come un corpo per concepirsi come un mercato ». Dalla sicurezza si passa all'assicurazione, certezza della provvidenza statale...

Questa trasformazione, che passa attraverso la crescita delle spese sociali e dunque dei prelievi forzati, ha evidentemente contribuito a ridurre le disuguaglianze: si arriverà così all'uguaglianza tramite lo stato? La « solidarietà meccanica » che ne viene istituita è illimitata? La società può essere realmente liberata contemporaneamente dal bisogno e dal rischio?

Se è così, allora il programma dello stato assistenziale è illimitato. E la sua crisi sarebbe provocata

non da problemi finanziari, ma da una crisi delle rappresentazioni del futuro: è verso il progresso che stiamo andando? Qual'è l'immagine che abbiamo del progresso? La riduzione delle disuguaglianze equivale alla produzione di uguaglianza? C'è veramente un progetto sociale che si traduce nello stato?

Regolando in modo meccanico i rapporti di solidarietà lo stato s'è sostituito alle relazioni personali: funziona come un'interface esterna ed autonoma e che provoca degli « effetti sociali perversi ». « Lo stato assistenziale totale (100% di prelievi forzati) non porterebbe, paradossalmente, ad una socializzazione trasparente ma, al contrario, ad una opacizzazione generalizzata e assoluta dei rapporti sociali; non sfocerebbe in una solidarietà completa ma in una situazione mascherata di guerra di tutti contro tutti ».

Per Keynes come per la socialdemocrazia, si deve arrivare ad un equilibrio tramite un compromesso: compromesso essenzialmente economico secondo Keynes (con la riduzione della disuguaglianza e la soppressione della figura del *rentier*), sociale per i socialdemocratici (collegando stato, padronato e sindacati). Ora l'equazione keynesiana è bloccata, il rilancio degli investimenti e dei consumi ha scarsi effetti sulla crescita, l'efficacia economica ed il progresso sociale ridiventano contraddittori. La crisi porta ad un ritorno del liberalismo.

Questo ritorno ha, per Rosanvallon, una dimensione essenzialmente critica: critica della critica dell'economia di mercato. In quanto dottrina, il liberalismo si riconosce come relativo: le *defaillances* del mercato sarebbero minori di quelle della burocrazia. Ma, a partire da questo punto, come definire il « buon » stato minimale?

I neo-liberali americani, influen-

zati dall'anarco-liberalismo di Paine o Godwin, hanno cercato di descrivere uno stato consostanziale alla società di mercato, di « pensare uno stato che sia un non-stato », forse sfuggendo così ai paradossi del liberalismo classico. Per Nozick si tratta di uno stato che non è fondato sul contratto sociale ma che emerge dall'economia. Lo stato si ridurrebbe ad una agenzia protettiva dominante », che protegge l'individuo senza travalicare mai sul suo terreno, un'agenzia che ha il monopolio della protezione ma la ridistribuisce integralmente a tutti.

In questo quadro bisogna definire dei principi di giustizia riconosciuti da tutti: « è solo in questa dimensione che l'economia di mercato legata ad uno stato non ridistributore può veramente essere difesa come moralmente giusta e insieme economicamente efficace ».

E' ciò che tenta John Rawls (4) con il suo sistema di giustizia basato su un contratto puramente logico e meccanico, che presuppone individui assolutamente autonomi ed obiettivi. Le disuguaglianze economiche non sono contraddittorie con la giustizia se alla partenza tutti hanno le stesse possibilità: « un individuo razionale non è soggetto all'invidia ». Eliminando tutte le tensioni sociali, questo individualismo radicale arriva a proporre una concezione dell'indifferenza verso l'altro: le differenze non sono più tensione, il sociale è eliminato, il politico è ridotto a puro meccanismo.

A questa utopia della ragione si oppone evidentemente la società libera e solidale degli anarchici, la cultura della differenza che nasce dalla tensione tra determinato ed indeterminato (5). Nell'ultima parte della sua opera, Rosanvallon tenta anche di pensare un altro rapporto

tra stato e società solidale, di rispondere alla crisi dello stato assistenziale con la costruzione di forme intermedie plurime. Ma si limita di fatto ad enunciare delle idee e la sua dimostrazione può essere convincente solo per chi accetta quelle idee: si tocca quasi con mano la ben nota difficoltà di legare critica e proposte...

Per costruire questo spazio « post-socialdemocratico » proposto da Rosanvallon, per uscire dall'alternativa privatizzazione/statalizzazione si tratterebbe « di ridurre la domanda di stato, di reintrodurre la solidarietà nella società, di accrescere la visibilità sociale ». Se Rosanvallon si limita a proporre un nuovo compromesso è perché l'auto-gestione non sarebbe all'ordine del giorno » nel breve termine e perché non ci si può limitare a sognare un avvenire radioso. Questo compromesso consiste nello « scambiare la possibilità di una maggiore flessibilità dell'attività economica e di una certa sburocratizzazione dello stato con il riconoscimento d'una accresciuta autonomia delle persone e dei gruppi, che sarebbe garantita da attori collettivi e istituzioni ». Sarebbe come dire che lo « stato-papà-mamma » di Lourau (6) diventa non-direttivo e permissivo, il che è in definitiva l'ultima scappatoia per salvaguardare la sua identità.

**Marianne Enckell**  
(trad. di A. Bertolo)

(1) in *Per una critica dell'economia politica* (1859)

(2) in *Critica del programma di Gotha* (1875)

(3) Le Monnier (1981)

(4) *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972

(5) cfr. F. Crespi, *Progetto sociale, differenza, utopia*, in « Volontà » 3/1981

(6) in *Lo stato incosciente*, Anti-stato, Milano, 1980.



# ANARCHISMO E LIBERALISMO

L'aggressiva replica di Chomsky (Volontà 1/82) al mio articolo (Volontà 4/81) è tutta rivolta a puntualizzare specifiche questioni che lo riguardavano personalmente, senza affrontare le idee di fondo che vi esponevo, queste, viceversa, sono state affrontate dagli interventi successivi (Volontà 2/82). Mi si consenta perciò di replicare in due tempi: a Chomsky in un prossimo numero ed oggi alle altre quattro lettere.

Dimitrov respinge in blocco l'impostazione de *Il tempo dei campi di concentramento*. Così Colombo, seppure in modo più sottile, più sfumato — e più gentile — di Dimitrov. Colombo accetta alcune delle mie affermazioni, ma ha paura ad andare oltre il primordiale, classico anarchismo: oltre questa linea egli vede solo conclusioni riformiste senz'altre scelte possibili.

Tanto Colombo quanto Dimitrov affermano che mi dedico a ripetere gli errori di Rocker e di altri, la cui ideologia sarebbe in realtà un liberalismo avanzato (criticato da Solomonoff in un suo libro) o riformismo (socialdemocratico). Io non ho letto Rocker, Rudiger, Fabbri e neppure Solomonoff. Le mie riflessioni partono, essenzialmente, da

tre fatti. In primo luogo dalla mia esperienza personale: all'università dapprima e poi nella CNT ho avuto l'opportunità di conoscere da presso le ideologie rivoluzionarie e di rendermi conto ben presto dei deliri che vi albergano. In secondo luogo, dalle nuove impostazioni antiautoritarie della dissidenza nata alla fine degli anni '60 nelle società post-rivoluzionarie dell'est. In terzo luogo, dalla lettura di Claude Lefort. Che c'entrano Rocker (1873-1958) e gli altri con tutto ciò? Niente. Ripeto: niente. (Non dico che non sia interessante studiare questi autori e, se a qualcuno piace, confrontarli con quello che dico io; per parte mia, non ho ancora avuto il tempo di farlo).

L'atteggiamento di Colombo e Dimitrov presuppone un anarchismo chiuso nel tempo e nello spazio, un anarchismo che abbia risolto i suoi problemi e codificato il suo sapere. Questa mancanza di apertura e di disponibilità impedisce di prendere coscienza delle nuove necessità e, d'altro canto, blocca ogni tentativo di interpretazione della nuova realtà, condannando l'anarchismo alla ripetizione. Per facilitare la digestione, ad ogni nuovo fenomeno si applica l'etichetta cor-

rispondente a fatti precedenti.

Ciò che Dimitrov dice della Polonia (per dimostrare lo scarso valore delle democrazie occidentali e la loro « perversione » — di nuovo il « male assoluto » —), proprio dopo il golpe militare del 13 dicembre che ha spazzato via la « pratica libertaria » di Solidarność, è di una chiusura mentale allarmante, cieca.

Io sono vissuto sotto una dittatura e posso assicurare, ai lettori di buona volontà che vogliono darmi retta, che non presentava alcun vantaggio per gli anarchici, a meno che Dimitrov, che nelle sue affermazioni (p. 103) si ispira al « tanto peggio tanto meglio », non consideri un vantaggio il plotone d'esecuzione ed il « vil garrote ». E' vero che ora la CNT ha poca influenza, ma sotto la dittatura ne aveva ancora meno (e lo stesso vale per le altre organizzazioni anarchiche).

Ho conosciuto alcuni che sostenevano che non c'è differenza sostanziale tra un regime totalitario ed una democrazia — nel caso della Spagna, tra la dittatura franchista e l'attuale regime parlamentare. Parlavano con grande sicurezza, a parole non mostravano alcun dubbio. Però il 23 febbraio 1981, nelle ore dell'incertezza, quando non si sapeva chi avrebbe vinto il *match*, erano spaventati, temevano che vincesse il colpo di stato, già vedevano in questo caso gli stadi pieni di prigionieri ed i plotoni d'esecuzione freneticamente all'opera. Dunque c'è una qualche differenza, no? Quando poi fu chiaro che il golpe non riusciva, ritrovarono la loro sicurezza e ripresero testardamente a recitare il discorso sulla differenza inesistente. . .

Gli interventi di Melandri e Pagnini presentano un'altra prospettiva. Accettano la sfida presupposta dal mio articolo e la sviluppano, evidenziando su alcuni punti le loro divergenze e critiche. Il disaccordo

principale concerne il *problema « rivoluzione »* (cui Pagnini dedica tutto il suo interessante scritto). Poichè ho criticato il « Concepto Confederal de Comunismo Libertario », ne hanno indotto che rifiutavo seccamente e sbrigativamente il progetto rivoluzionario libertario in quanto tale. Lo schematismo — obbligato — con cui ho affrontato di passata il tema della « trasformazione radicale » (in filigrana c'era la questione del « progetto rivoluzionario ») si prestava a questa interpretazione. Mea culpa. Voglio perciò esporre brevemente ciò che penso in merito.

Per cominciare dirò che, sì, trovo disastrose le parole « rivoluzione » e « rivoluzionario » (un aggettivo, quest'ultimo, che designa anche Breznev, Kim Il Sung, i peronisti, i falangisti di sinistra, l'Imàn, quelli che hanno sostituito il proletariato con i mitra ed altre eccellentissime persone). Sarebbe meglio evitarle. Ciononostante ammetto che talora non ci sono altri termini da usare. Perciò parleremo del progetto rivoluzionario libertario.

Nella nostra letteratura — la letteratura libertaria — abbondano le frasi finalistiche, di tono retorico e vibrante — *eliminazione radicale del potere, integrazione societaria basata sul libero accordo, uccidere moralmente la gerarchia sociale, assassinare lo sfruttamento economico, una rivoluzione per tutti*, tanto per limitarci a qualche esempio tratto da Volontà 2/82. Bene. Ma dopo aver scritto questo, siamo andati un po' avanti? O no? In realtà il problema rivoluzione è ancora in piedi. Voglio dire che frasi di questo tipo spesso (soprattutto quando sono scritte in stile vibrante, con alto-parlanti a tutto volume) servono a tranquillizzarsi nelle certezze, a schivare il problema più che a porlo.

Ciò di cui mi sono sempre preoccupato è stato di collocare la pratica anarchica nel « qui e ora », cioè nelle società *con* stato, e nella fattispecie nei regimi parlamentari. Il nostro obiettivo finale è l'abolizione dello stato, il comunismo libertario, la società senza classi e senza stato. O.K. D'accordo. Ma, nel frattempo, come inseriamo l'anarchia nella nostra realtà d'ogni giorno?

Per alcuni militanti — non per tutti — il progetto rivoluzionario è una fuga in avanti che consente di evadere il presente (nella CNT attuale, per esempio, non mancano le invocazioni al futuro comunista libertario... mentre il *Titanic* affonda); con lo sguardo fisso alla società futura, si dimenticano le complessità delle società in cui viviamo — o meglio, in cui sopravviviamo — e si blocca la possibilità d'una azione seria e non-demagogica nel qui e ora.

A causa di questa fuga in avanti, la militanza non si fonda sulla ragione e sulla lucidità, ma sulla « fede » rivoluzionaria nella buona società futura — una fede dai numerosi elementi irrazionali incontrollabili: esaltazione, tremendismo, impermeabilità di fronte alla realtà, chiusura mentale. Gli anni passano, passano, passano, e non s'intravede da nessuna parte la buona società futura. Stanchi di aspettare, quelli che non sono intellettualmente o emozionalmente preparati ad affrontare la brutalità del reale passano da un estremo all'altro: disperano, perdono la fede e abbandonano la militanza — anche in senso lato — per il rock and roll, i mitra, Hara Krishna, la televisione o qualunque altro *ersatz*. (Ci sono anche quelli che non perdono la fede, altri che la soddisfano con il Nicaragua, con l'Imàn, con Gheddafi, con Fidel Castro o con un qualunque dittato-

re dalla retorica rivoluzionaria e « antimperialista »).

Tutto ciò significa che dobbiamo buttare il progetto rivoluzionario nel bidone della spazzatura, come un barattolo usato? certamente no! Si tratta di rielaborarlo e di stabilire una nuova relazione — lucida — con esso.

Nel movimento libertario internazionale ci sono vari progetti rivoluzionari. In Spagna ce n'è uno solo: il « Concepto Confederal de Comunismo Libertario », approvato dal Congresso della CNT di Saragozza nel 1936 (nel V Congresso — Madrid, 1979 — nell'elaborazione del corrispondente « Concepto Confederal de Comunismo Libertario » ci si è basati, nelle linee generali, sulla risoluzione di Saragozza). Delle sue implicazioni totalitarie ho già scritto, così come di quelle che non erano nel testo programmatico ma nella testa dei militanti.

Si impone, dunque, una rielaborazione del progetto, alla luce del totalitarismo rivoluzionario e delle nuove impostazioni democratiche sorte nelle società post-rivoluzionarie dell'est... Ma comincio a ripetere il mio articolo. Punto a capo.

Nei convegni internazionali di studio sull'autogestione (1979) e sull'utopia (1981) \* vennero discusse direttamente o indirettamente, varie questioni sul progetto e sulla società post-rivoluzionaria. Vennero indicati alcuni modelli, ma restano ancora diversi punti da discutere.

La nuova relazione consisterebbe nell'assumere *contemporaneamente* il progetto e la sua critica; o, per meglio dire, (se la parola « critica » suona troppo forte) nell'assumere contemporaneamente il progetto e

\* Organizzati dal Centro Studi Libertari « G. Pinelli », rispettivamente a Venezia e a Milano. [N.d.T.]

la coscienza dei suoi limiti. Limiti: il fatto che il progetto contiene elementi che possono generare un nuovo sistema di dominio (l'idea di una buona società, che coincide con quella società stessa, padrona di sé e del proprio sviluppo, non implica forse l'immagine di una società omogenea, di un modo di produrre, di associarsi, di prendere le decisioni, che si tradurrebbe in un solo modo di essere? (1)); come superare la contraddizione tra il progetto, opera di una minoranza, e la sua assunzione attiva da parte di ampi settori della società, *conditio sine qua non* del mutamento; come inscrivere il pluralismo e le libertà democratiche nella società post-rivoluzionaria; ed una quantità di domande che non si possono schivare con l'invocazione rituale e tranquillizzante ad una ricetta, né con *overdoses* di fervido lirismo sulla società futura.

Il progetto e la coscienza dei suoi limiti, vale a dire una lucidità « pessimistica » (se si vuole usare questo termine), ma in nessun modo rassegnata ed immobilistica, perché non soffoca la nostra volontà, la nostra immaginazione e la nostra tensione liberatoria: le modifica, ricollocandole, e le arricchisce d'una nuova prospettiva. L'utopia è un progetto, un'ipotesi di lavoro, che forse non si realizzerà mai — il che non mi butta nelle contorsioni nichiliste e non mi sprofonda nella disperazione. Vladimir Bukovsky: « Quanto alla disperazione, abbiamo forse mai avuto fede nel successo? Il meglio è fare tutto ciò che dipende da te, senza sperare altro ». (*Il vento va e poi ritorna*, p. 326 dell'ediz. spagnola). Un atteggiamento, insomma, « disincantato » e, tuttavia, disponibile. La rivolta ha il suo valore in se stessa, al di fuori sia della speranza sia della disperazione.

Ipotesi estrema, speculazione teo-

rica un po' provocatoria: se non avessimo un progetto rivoluzionario, un'utopia, questo fatto ci impedirebbe di perseguire un'azione liberatoria *bic et nunc*? Diminuirebbe per ciò, la nostra rivolta etica, la nostra opposizione morale a tutte le forme di potere e di sfruttamento? Lasciamo la domanda a chi se la pone.

Una volta ricollocato il progetto, e la nostra relazione con esso, ci si trova sbloccati per affrontare il qui ed ora.

L'anarchia non è solo un progetto utopico; è anche una realtà presente, sin d'ora, nello sforzo quotidiano per inscrivere, nel seno stesso della società che ci condiziona, la libertà e l'uguaglianza; è una realtà presente nelle lotte contro il potere e lo sfruttamento.

Non capisco perché qualcuno qualifichi le mie posizioni come riformiste. Non ho proposto di difendere gli stati parlamentari, ma le libertà esistenti contro lo stato stesso, che le limita e reprime. Mai ho parlato di abbandonare l'azione diretta, l'azione al di fuori dei canali istituzionali. Al contrario: credo che il modo migliore di ottenere riforme a favore della libertà e dell'uguaglianza (2) sia tramite l'azione diretta, non attraverso il parlamentarismo ed il riformismo. La parola a Malatesta: « A parte l'odiosità della parola che è stata abusata e discredita dai politicanti, l'anarchismo è stato sempre e non potrà mai essere altro che riformista. Noi preferiamo dire *riformatore* per evitare ogni possibile confusione con coloro che sono ufficialmente classificati come "riformisti" (...) Non è vero, dunque che i rivoluzionari [non sarebbe meglio scrivere "anarchici"? J.A.] siano sistematicamente contrari ai miglioramenti, alle riforme. Essi sono in contrasto coi riformisti, da una parte perché il metodo di questi è il

meno efficace a strappar riforme ai governi ed ai proprietari, i quali non cedono se non per paura, e dall'altra perché spesso le riforme che essi preferiscono sono quelle che, mentre apportano ai lavoratori un discutibile vantaggio immediato, servono poi a consolidare il regime vigente (...).» (Vernon Richards, *Malatesta, vita e idee*, Porro, 1968).

Il riformismo (socialdemocratico, liberale o radicale) confida nello stato come agente del mutamento sociale e come promotore di un sistema più egualitario e più giusto; in realtà finisce con l'essere inghiottito dalla voragine statalista: lo stato riforma i suoi riformatori. Le riforme dei riformisti sviluppano la logica dello stato, consolidando ed estendendo il suo potere. Le riforme in direzione della libertà e dell'uguaglianza devono essergli strapate con l'azione diretta.

Rifiutare il rivoluzionarismo non implica abbracciare il riformismo. L'azione libertaria ha un ampio spazio tra questi due scogli: il riformismo ed il rivoluzionarismo. C'è solo bisogno d'un po' di immaginazione.

Non propongo di « tornare a posizioni quasi pre-anarchiche » (Colombo dixit), ma di sviluppare l'anarchismo con nuovi apporti anti-autoritari (che a volte sorgono all'esterno del movimento anarchico). Si dovrebbe parlare, piuttosto, di anarchismo post-classico, se questa espressione significa qualcosa.

Se vogliamo che il nostro anarchismo non finisca per essere una dottrina mumificata o un attivismo cieco, bisogna sottoporre il nostro stock di certezze ad un esame spietato. Dobbiamo affrontare gli interrogativi lucidi, anche quelli che peccano di confusionismo come i miei, secondo l'opinione di Dimitrov. Perché, se avere le idee chiare significa, come fa Dimitrov, recitare il

catechismo sinistrese — questo blocco compatto, monolitico, impermeabile, senza fessure —, preferisco la confusione. E comunque, il confusionismo che ho nella testa non è di Rocker, Rudiger (che, mi si creda, non so nemmeno chi sia) e Luce Fabbri (letta per la prima volta su "A", n. 98, febbraio 1982, vale a dire dopo avere scritto il mio articolo). Il confusionismo che ho nella testa è mio. E non saranno le « idee chiare » (ah, ah!) dei rivoluzionari che mi aiuteranno ad uscire.

Come il lettore avrà compreso, con queste mie poche righe non pretendo di aver apportato alcuna soluzione. Confesso che quando si parla del progetto rivoluzionario mi sorgono tanti interrogativi. Mi sono limitato a esporre rapidamente la mia visione del problema. Molte cose sono rimaste nel calamaio. Spero, tuttavia, di aver contribuito a che si cominci a porre e a discutere questo tipo di domande. E spero anche che altri, con miglior successo dei miei maldestri e confusi tentativi, intervengano nel dibattito ed apportino nuove idee.

**Josep Alemany**

Barcellona, luglio 1982

(trad. di A. Bertolo)

(1) Questo interrogativo nasce dalla lettura di Lefort. Yvon Bourdet, nel suo articolo *L'autogestione, ovvero il terrore della trasparenza* (Volontà 1/81) non « confuta » questo interrogativo. Fa della letteratura — belle citazioni di Baruch Spinoza — a lato della questione. Inoltre, è troppo facile prendere Levy come contraddittore: qualsiasi bambino è in grado di polverizzare ciò che scrivono i sedicenti nuovi filosofi in generale e Levy in particolare (quanto a Rosanvallon, *connais pas*).

(2) Beninteso ci sono anche riforme rivolte ad aumentare la repressione e a consolidare il potere.

# Edizioni Antistato

v.le Monza 255, 20126 Milano, tel. 02-2574073

- L. Mercier Vega  
**La pratica dell'utopia**  
cinque saggi sull'anarchismo ieri, oggi e domani  
4.000 lire
- M. Bakunin  
**Libertà, uguaglianza, rivoluzione**  
scritti scelti del grande rivoluzionario anarchico  
6.000 lire
- AA.VV.  
**Bakunin cent'anni dopo**  
atti del convegno internazionale di studi bakuniniani  
10.000 lire
- AA.VV.  
**I nuovi padroni**  
atti del convegno internazionale di studi sulla  
tecnoburocrazia  
10.000 lire
- P. Avrich  
**L'altra anima della rivoluzione**  
storia del movimento anarchico russo  
6.000 lire



- J. Peirats  
**La C.N.T. nella rivoluzione spagnola**  
 la più completa e documentata storia  
 dell'anarcosindacalismo iberico, 4 volumi  
 per complessive 14.000 lire
- C. Semprun Maura  
**Rivoluzione e contro-rivoluzione in Catalogna**  
 anarchici contro stalinisti, proletariato contro  
 burocrazia, autogestione contro stato  
 5.000 lire
- S. Leys  
**Gli abiti nuovi del presidente Mao**  
 cronaca dissacrante della rivoluzione culturale cinese  
 6.000 lire
- C. Ward  
**Anarchia come organizzazione**  
 l'anarchismo interpretato come una teoria  
 dell'organizzazione sociale  
 4.000 lire
- L. Mercier Vega  
**Azione diretta e autogestione operaia**  
 anarcosindacalismo e sindacalismo rivoluzionario  
 tra passato e futuro  
 2 500 lire
- R. Lourau  
**Lo stato incosciente**  
 analisi delle istituzioni e dell'immaginario sociale  
 6.000 lire
- F. Santin, E. Fraccaro  
**La rivoluzione volontaria**  
 biografia per immagini di Errico Malatesta  
 prefazione di Oreste Del Buono  
 broccura 10.000, rilegato 13.000 lire
- F. Piludu  
**Segno libero**  
 manuale teorico-pratico di comunicazione grafica  
 illustrato in bianco-nero e a colori  
 16.000 lire

- J. Spring  
**L'educazione libertaria**  
l'abc della teoria e della pratica pedagogica  
antiautoritaria  
con un saggio introduttivo di Marcello Bernardi  
4.000 lire
- L. Mercier Vega  
**La rivoluzione di stato**  
l'ascesa di una nuova classe dirigente in America  
Latina  
6.000 lire
- P. Kropotkin  
**Campi, fabbriche, officine**  
il classico del pensiero anarchico sull'integrazione  
fra città e campagna, lavoro manuale e intellettuale  
6.000 lire
- R. Rocker  
**Pionieri della libertà**  
le origini del pensiero liberale e libertario  
negli Stati Uniti  
6.000 lire
- E. Malatesta  
**Rivoluzione e lotta quotidiana**  
scritti scelti del più noto anarchico italiano  
a cura di Gino Cerrito  
8.000 lire

Per richieste, rivolgersi a Edizioni Antistato, via G. Reni 96/6  
10138 Torino. Spedizioni contrassegno o dietro versamento del-  
l'importo sul c.c.p. 19476100 intestato a Roberto Ambrosoli.

**sabato 25 pomeriggio/ore 15,30 - 19,30**

- **Maurizio Antonioli**, Malatesta e l'organizzazione operaia
- **Claudio Venza**, La « fortuna » di Malatesta in Spagna
- **Joao Freire**, Influenze malatestiane in Portogallo
- **Eduardo Colombo**, Considerazioni attuali su Malatesta e la F.O.R.A. negli anni venti
- **Carl Levy**, Malatesta, il movimento anarchico e il movimento sindacalista in Inghilterra: 1902 - 1919
- **Misato Toda**, Malatesta in Giappone
- **Luigi Carlizza - Franco D'Elia**, Il problema dei servizi sociali nel pensiero di Malatesta

#### **DIBATTITO**

**domenica 26 mattina/ore 9,30 - 13**

- **Nico Berti**, L'anarchismo di Malatesta
- **Giovanni Boniolo**, Malatesta: la scienza, il metodo
- **Paolo Facchi**, L'antipropaganda di Malatesta nell'Italia borghese e fascista
- **Massimo La Torre**, Merlino e Malatesta: spunti per una riflessione su anarchismo e politica
- **Luciano Lanza**, La « non-economia » di Malatesta

#### **DIBATTITO**

**domenica 26 pomeriggio/ore 15,30 - 18,30**

#### **DIBATTITO E CONCLUSIONE DEL CONVEGNO**



#### **PENSARE E VIVERE L'ANARCHIA**

Convegno di studi su  
**Errico Malatesta**

organizzato dal  
centro studi libertari  
g. pinelli  
v.le monza 255  
20126 milano  
tel. (02) 2574073



# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

anno XXXVI

n. 3/1982

spedizione in  
abbonamento postale  
gruppo IV - Milano

- Roberto Ambrosoli/La guerra e la sua immagine
- Murray Bookchin/Sociobiologia o ecologia sociale?
- Massimo La Torre/Proudhon e il pluralismo
- Roberto Marchionatti/Considerazioni intorno alla storia e alla critica dell'economia
- Luciano Lanza/L'economia dal dominio alla libertà
- Incontri
- Letture/Lo stato
- Dibattito/Anarchismo e liberalismo.

