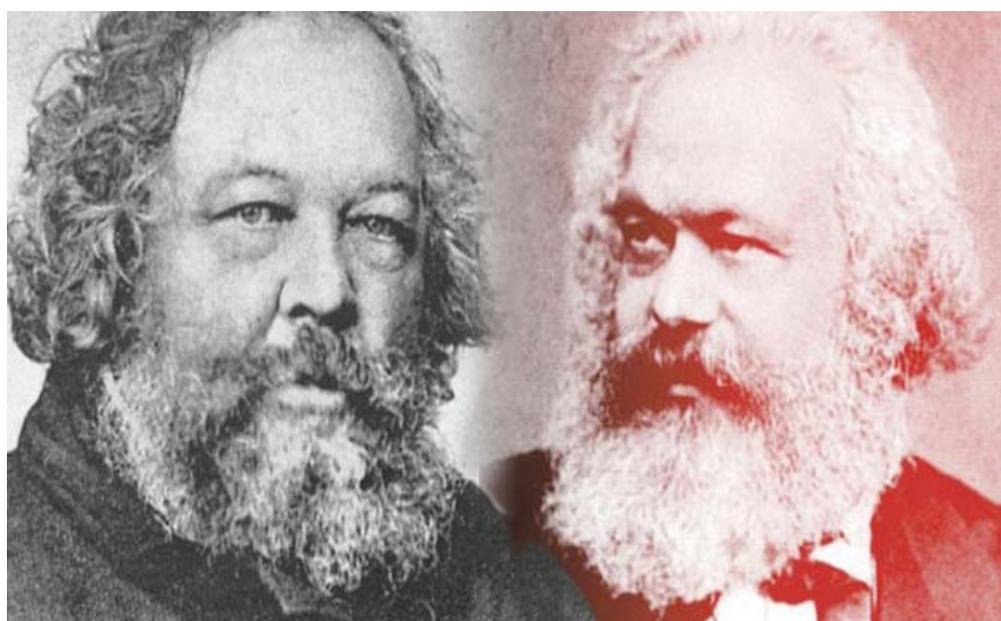


A N A R C H I A



C O M U N I S M O

alternativa libertaria/FdCA

PREFAZIONE

Ad oltre 18 anni di distanza, abbiamo deciso di pubblicare questo dibattito, che si sviluppò all'interno delle pagine della Rivista "A", a partire dall'estate del 1999 e proseguì successivamente all'interno della festa della Rivista "Comunismo Libertario" a Livorno nel giugno del 2000, colmando un impegno che ci eravamo presi e che come Redazione di "Comunismo Libertario" colpevolmente non avevamo mantenuto, con lo scopo di offrire un contributo per la riflessione e la crescita politica nostra e delle nuove generazioni che si avvicinano al nostro movimento politico e che abbisognano di punti di riferimento teorico e di indicazione strategiche al fine del loro protagonismo politico e sociale.

Come è possibile capire immediatamente dalla lettura dei primi articoli e dalla riproposizione dell'articolo di Luigi Fabbri, pubblicato sulla Rivista di Studi Sociali di Montivideo del Gennaio del 1935, tutt'oggi quei temi e quelle riflessioni non possono non essere nell'agenda di una organizzazione politica comunista e libertaria e soprattutto nella ricerca di ogni militante politico che intraveda nella teoria e nell'agire dell'anarchismo organizzato una possibile soluzione alle condizioni di miseria economica e morale e nella violenza che la cosiddetta società democratica e capitalistica sempre più precipita la classe lavoratrice e con essa le nuove generazioni.

Vogliamo con questo altresì essere parte di quel dibattito ancora aperto sul comunismo libertario che anche dalle pagine di "Umanità Nova" è stato sapientemente veicolato di recente.

Nella sempre più necessaria prospettiva di un "movimento reale che abolisca lo stato di cose presente" sempre più drammatico, foriero di violenza fisica e morale e che attraverso i rinascenti nazionalismi, chiamati oggi populismi, spinge sempre più l'umanità intera verso una ulteriore guerra guerreggiata, non pago delle immani devastazioni delle due guerre mondiali del secolo scorso, le indicazioni e le tematiche teoriche e politiche su cui lavorare, studiare, approfondire per arrivare ad una sintesi politica, la più coesa possibile ed unico reale strumento di crescita e di radicamento per una organizzazione rivoluzionaria, sono in buona parte quelle di questo "vecchio" dibattito.

Il comunismo, come futuro modello economico in cui sia assicurato a ciascuno secondo i suoi bisogni e dove

ciascuno da secondo le sue forze e capacità o come ancor più esplicitamente indicarono i comunisti anarchici, con Carlo Cafiero già dal 1880, la *“presa nel mucchio”* in contrapposizione a chi indicava, nel passaggio al *“mondo nuovo”*, una necessaria transizione in cui le retribuzione medie fossero legate alla quantità di lavoro svolto, è oggi ancora una possibile indicazione e rivendicazione per i rivoluzionari del XXI secolo?

L'autogestione dei produttori e una pianificazione dei bisogni che parta dal comune fino alla dimensione nazionale ed internazionale è realmente una prassi da conseguire o forse sarà necessario una pratica di *“libera sperimentazione”* anche nel settore produttivo?

La sopravvivenza di una sorta di mercato e di concorrenza nella produzione, con il rischio di riproporre fallimenti divisioni, accumulazioni di alcune produzioni a danno di altre, non determinerebbe forse la rinascita di nuove classi sociali.?

Inoltre, le democrazie cosiddette borghesi o rappresentative in cui le libertà di associazione e di parola sono garantite, seppur soggette al modo di produzione capitalistico e quindi allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, sono il *“male minore”* a confronto di regimi dichiaratamente dispotici o dittatoriali?

E' corretto e necessario per dei rivoluzionari, in alcuni passaggi storici come quelli avuti negli anni '30 del secolo scorso, non solo in Italia o in Spagna con il fascismo ed il franchismo, difenderle e sorreggerle, con tutto quello che ciò può significare, finanche nella partecipazione diretta da parte dei rivoluzionari ai meccanismi di rappresentanza parlamentare e governativa?

Esiste un legame diretto fra capitalismo e democrazia, oppure le democrazie o le dittature (con tutte le varianti che la storia conosce) sono diversamente necessarie allo sviluppo capitalistico, il quale nella sua capacità di resilienza e nelle sue periodiche crisi di sovrapproduzione abbisogna che la sovrastruttura politica si modifichi e diventi comunque funzionale all'obbiettivo del profitto della classe capitalista che detiene i mezzi di produzione a secondo delle fasi e contingenze economiche e sociali che vive?

Ne si pensi che sia di poco conto o esclusivamente una elucubrazione intellettuale porsi anche la domanda, della derivazione dello stessa dottrina anarchica, concepandola come variante o *“allargamento”* della

dottrina liberale o invece come dottrina di un movimento politico che nasce proprio in opposizione al fallimento del liberalismo e delle sue false indicazioni di libertà ed uguaglianza individuale senza aver risolto la questione sociale.

E ancora. La ripresa e l'interesse di un vasto movimento delle tematiche autogestionarie e cooperativistiche, legato in questa fase essenzialmente al settore primario e reso ancor più attuale dalla crisi economica e dalla necessità di un reddito, che si sostanzia nella possibilità per alcuni di un "mercato altro" è questa uno dei terreni su cui gli anarchici e non solo hanno l'obbligo di misurarsi e di comprendere.

Infine in questa lunga fase di sconfitta, oramai quarantennale, del movimento operaio, dei suoi alleati e delle sue organizzazioni necessita sempre più ripensare, approfondire e definire queste tematiche e queste elaborazioni, senza le quali l'emancipazione ed l'affrancamento del proletariato sarà condannato ad un eterno ribellismo giovanile o ad una caricatura di un progetto reale di trasformazione sociale.

In questa direzione va questo lavoro, il nostro impegno, la nostra militanza.

Alternativa Libertaria

Settembre 2018

INTRODUZIONE

Pensiamo di fare cosa utile nel raccogliere gli articoli ed interventi più significativi ("*per noi*") di un dibattito che partito dalle pagine di "*A Rivista Anarchica*" si è spostato in un Convegno tenutosi a Livorno l'estate scorsa, ha interessato il nostro giornale, è poi ritornato sulle colonne di "*A rivista Anarchica*".

Partito non come un dibattito predefinito, pensato ed organizzato, ci pare abbia assunto, con il tempo, una forma abbastanza interessante e più definita.

Non aggiungiamo niente di più in questa introduzione perché crediamo che la lettura degli articoli sia di per sé in parte esaustiva sulle prospettive e sulle differenze delle sostanziali due tendenze che

noi individuiamo.

La prima dichiaratamente materialista e classista, nel solco del nascente movimento operaio del XIX° secolo, quindi naturalmente comunista, la seconda "*aclassista*" ed "*antimaterialista*", la quale concepisce il progetto anarchico non come rottura rivoluzionaria, con la necessaria espropriazione dei mezzi di produzione da parte degli espropriati, ma come un continuo e progressivo allargamento delle libertà individuali e democratiche assunte a programma ed a riferimento della nascente borghesia liberale del XVIII° secolo e garantite, (seppur parzialmente e contraddittoriamente) per l'appunto, dagli stati liberali di successiva formazione.

Nella convinzione che in fasi storiche come l'attuale tale dibattito e tali strumenti possano svolgere un utile ruolo di approfondimento e di studio, soprattutto per le nuove generazioni di militanti che si avvicinano al movimento e nella pretesa di "*separare*" le due tendenze (senza alcuna volontà di settarismo e di scontro personale) pena il nullismo organizzativo del movimento specifico nelle battaglie politiche contingenti e future, editiamo questo quaderno di *COMUNISMO LIBERTARIO* assumendoci completamente la responsabilità delle scelte e degli articoli che lo compongono.

Un auspicio ed una prospettiva di medio termine la vogliamo comunque dichiarare. Speriamo che questo lavoro possa non solo essere seguito da altri di tale natura, ma cercheremo già con questo primo materiale di proporre un altro incontro nazionale all'interno della nostra prossima festa estiva (Giugno 2001) a Livorno, cercando di organizzare ancor meglio il dibattito, sperando in maggiori presenze, invitando i compagni a scrivere ed a farci pervenire preventivamente i loro interventi.

La Redazione di

COMUNISMO LIBERTARIO

Livorno ottobre 2000

QUADERNI DI ALTERNATIVA LIBERTARIA

| | | |
|--|-------------------|---------------|
| Libera sperimentazione (introduzione al testo di Luigi Fabbri) | Pietro Adamo | pag.1 |
| Libera sperimentazione | Luigi Fabbri | pag. 6 |
| Libera sperimentazione | Cristiano Valente | pag.12 |
| Risposta a Valente | Pietro Adamo | pag.16 |
| Il peso del comunismo | Cosimo Scarinzi | pag.17 |
| Comunisti e orgogliosi | Guido Barroero | pag.20 |
| Su anarchismo,revisionismo e fase di transizione | Cristiano Valente | pag.23 |
| Materialismo storico,comunismo anarchia | Pietro Adamo | pag.28 |
| L'anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale. Livorno 25/6/00. Intervento | Pietro Adamo | pag.35 |
| L'anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale. Livorno 25/6/00. Intervento | Francesco Berti | pag.38 |
| L'anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale. Livorno 25/6/00. Intervento | Tiziano Antonelli | pag.44 |
| Anticomunisti anarchici | Giulio Angeli | pag.48 |
| Malatesta e il fascismo, gli anarchici e la democrazia | Francesco Berti | pag.57 |
| Francesco Saverio Merlino Errico Malatesta: 1a 0 ? | Cosimo Scarinzi | pag.66 |

LIBERA SPERIMENTAZIONE *

Così si intitolava un articolo scritto dall'anarchico Luigi Fabbri all'inizio degli anni '30.

Lo riproponiamo con una presentazione di Pietro Adamo.

In genere si usa la locuzione "*crisi dell'anarchismo*" per indicare da un lato il processo di marginalizzazione politica delle istanze anarchiche che ha avuto luogo, con tempi e modalità diverse, nei primi decenni del secolo in Italia, Francia, Stati Uniti, Spagna, e così via, e dall'altro i tentativi di ripensare - di "*revisionare*", si diceva all'epoca - i capisaldi del pensiero anarchico nello sforzo di restituirgli pregnanza e capacità di incidere sulla vita politica e intellettuale.

Alcuni di questi "*revisionismi*" giungevano, sull'onda del successo bolscevico o sulla spinta dello scetticismo nei progetti di rivoluzione popolare, sino alla proposta di adottare metodi e fini autoritari. Altri pensatori si concentrarono invece su una sorta di rielaborazione interna, di riflessione e di ricatalogazione: nel 1924 Malatesta di dissociava da ogni revisionismo autoritario spiegando che, lungi dal "*voler rinunciare, in pratica, se non in teoria, alle nostre concezioni rigorosamente anarchiche*", il suo scopo era semplicemente quello di concentrarsi sullo "*sviluppo delle idee*" e sulla "*loro applicazione alle contingenze attuali*".

Il più giovane ed entusiasta Berneri dichiarava invece di non temere (in un articolo restato però inedito) quella parola revisionismo che ci viene gettata contro dalla scandalizzata ortodossia, ché il verbo dei maestri è da conoscersi e da intendersi.**(1)** Molti i protagonisti di questo percorso e molte le differenti strategie approntate in tale frangente: da Nettlau a Rocker, da Labadie alla De Cleyre, da Armand allo stesso Berneri. Il principale punto di riferimento di questo processo mi sembra però essere proprio il Malatesta degli anni venti, che, prima dalle pagine di Umanità Nova e di Pensiero e Volontà, poi da quelle della stampa libertaria che agiva all'estero, rilanciò un'articolata riflessione sulla natura e gli scopi dell'anarchismo.

Questa si svolse lungo tre direttrici. Gli esiti totalitari del bolscevismo, di cui Malatesta fu uno dei primi a prendere atto, gli suggerirono che nella meccanica rivoluzionaria incentrata sul "*terrore*" si trovava un raccordo tra violenza e dogmatismo irrinconciliabile con la concezione anarchica della libertà; la marginalizzazione apparentemente irreversibile degli anarchici lo condusse a pensare la transizione rivoluzionaria in termini nuovi, più come prodromo alla società libera che come compimento definitivo di un processo storico inevitabile; infine, questi due elementi lo portarono a una nuova concettualizzazione del comunismo, non come sbocco economico obbligato del raggiungimento dell'anarchia, ma come scelta volontaria all'interno di una pluralità di opzioni, concetto questo che veniva all'epoca espresso con il termine '*libera sperimentazione*'. Ciò che Malatesta aveva compreso, sulla spinta delle nuove esperienze suggerite

dalla rivoluzione bolscevica, era che l'imposizione generalizzata della soluzione comunista avrebbe di per sé implicato la negazione del principio di libertà che era fondamento del pensiero anarchico; al contrario, la libera sperimentazione - ovvero la possibilità per ognuno di sperimentare ogni sistema economico concepibile - avrebbe forse condotto anch'essa alla vittoria del comunismo libertario, ma configurandola come frutto di un'evoluzione libera e spontanea.

Grande lucidità

Le riflessioni di Malatesta costituirono per molti un nuovo quadro concettuale entro cui risituare i valori centrali dell'anarchismo. Alcuni, anticipando le tendenze del dopoguerra, non solo sottoposero a critica le interpretazioni più usuali dei problemi dibattuti da Malatesta, ma si lasciarono alle spalle anche i presupposti culturali più consolidati nella tradizione sino a quel momento: la centralità operaia, lo sbocco insurrezionale, la concezione classista della storia, e così via (l'egoista Armand, l'anarco-liberale Berneri, persino l'ex anarco-sindacalista Rocker, e altri ancora).

Tuttavia credo che il tragitto più significativo verso il concetto di libera sperimentazione sia stato compiuto da chi restò fedele sino in fondo agli ideali del comunismo libertario. Per costoro prendere atto della necessità di un'organizzazione economica pluralistica della società significava rinunciare a una delle loro credenze centrali, a uno dei loro presupposti di vita. Insieme a Malatesta, il più rappresentativo esponente di questa tendenza è stato Luigi Fabbri, nella cui riflessione si coglie il senso di uno strappo doloroso, di uno straziante travaglio intellettuale, insomma, potremmo dire, di uno scontro formidabile tra cuore e cervello. Fabbri era tutt'altro che uno spirito ortodosso, anche se era privo della verve iconoclasta di un Merlino o di un Berneri.

Tuttavia le sue analisi erano contraddistinte da grande lucidità e da grande capacità di penetrazione. Si pensi alla sua analisi del terrorismo bombarolo, di recente pubblicata in italiano con il titolo *Influenze borghesi sull'anarchismo*. Identificando nell'ethos borghese una delle matrici del (cosiddetto) individualismo anarchico,(2) Fabbri ne scorgeva già nel 1906 la contraddizione con l'anarchismo: *"Secondo me gli anarchici che danno un'importanza soverchia ai fatti di rivolta, sono forse dei rivoluzionari e degli anarchici, - ma sono molto più rivoluzionari che anarchici. Quanti anarchici ho conosciuto, che si curano poco o nulla dell'idea anarchica, e magari non si curano neppure di capirla; ma sono ardenti rivoluzionari e la loro critica e la loro propaganda è rivolta solo al fine rivoluzionario della ribellione per la ribellione!"*(3) Come tanti altri, per Fabbri il vero punto di svolta fu costituito dalla rivoluzione sovietica.

Nel suo *Dittatura e rivoluzione* la disamina del totalitarismo bolscevico comincia ad assumere i tratti di una critica più generale non solo del marxismo (cosa, ovviamente, tutt'altro che rara tra gli anarchici), ma anche dei presupposti culturali del materialismo storico (la centralità della lotta di classe, il verticismo

rivoluzionario, e così via). Già nel libro Fabbri teneva presente l'approccio sperimentalista al problema della transizione, accennando all'antipatia bolscevica per la *"libera iniziativa"* propugnata dagli anarchici e affermando che tra i principi più importanti da proteggere vi era quello per cui *"gli uni non debbano per forza subire una forma di organizzazione imposta dagli altri"*.

Tuttavia la prospettiva di Dittatura e rivoluzione era indiscutibilmente comunista, nel senso che era dato per scontato che questo sarebbe stato l'esito - giusto e giustificato - della rivoluzione: *"tutti sanno"*, scrisse Fabbri, *"che gli anarchici sono, sul terreno economico, comunisti"*(4) Gli anni venti, con la progressiva affermazione delle ideologie totalitarie in Russia e Italia, quasi costrinsero Fabbri ad affinare sempre più la propria prospettiva, abbandonando in particolare l'impostazione rigidamente classista della sua analisi. Nel 1922 pubblicò *La controrivoluzione preventiva*, che Renzo De Felice ha potuto permettersi di citare, non del tutto a sproposito, come esempio classico della lettura marxista del fascismo.(5) Ancora nel 1924 entrò in polemica con Malatesta, difendendo in qualche modo la positività storica dell'esperimento sovietico, pur enucleandone, nel contempo, la natura totalitaria: *"La rivoluzione russa resta, malgrado tutto, ai nostri occhi il fatto storico più grande ed ancora più promettente per l'avvenire di questi ultimi cinquant'anni"*(6) In questo periodo l'apologia della libera sperimentazione cominciò a configurarsi come uno dei metodi per confutare le pretese autoritarie dei bolscevichi, fermo restando però il *"punto di vista sociale e comunista"* (insieme al mito dell'aumento della *"produzione"*): *"Gli anarchici non hanno, sul modo migliore di gestire materialmente e tecnicamente la produzione"*, scrisse nella sua replica al noto libello antianarchico di Bucharin, *"alcun preconetto né apriorismo assoluto, e si rimettono a ciò che l'esperienza, in seno a una società libera consiglierà e a ciò che le circostanze imporranno. L'importante è che, qualunque sia il tipo di produzione adottato, lo sia per libera volontà dei medesimi, e non sia possibile la sua imposizione, né alcuna forma di sfruttamento del lavoro altrui. [...] Né gli anarchici escludono a priori alcuna soluzione pratica; e ammettono che vi possano essere anche varie soluzioni diverse e contemporanee, in seguito all'esperimentazione delle quali i lavoratori potranno trovare con cognizione di causa la via migliore per produrre sempre meglio e di più"*.(7)

Dopo il successo fascista e la scelta dell'esilio, l'analisi del totalitarismo di Fabbri assunse fattezze più decise, mentre la sua concezione della libera sperimentazione si fece più positiva.(8) Nel 1926 scrisse un articolo per una rivista russa che restò inedito. Qui negava che nella teoria anarchica si prevedesse l'imposizione della *"espropriazione comunista ai piccoli proprietari"* e spiegava che, sebbene il programma dell'Unione anarchica italiana del 1920 proclamasse l'*"abolizione della proprietà privata della terra"*, il documento *"affermava implicitamente la tolleranza verso la piccola proprietà non sfruttante il lavoro salariato, rivendicando la libertà dei produttori di non far parte delle associazioni di produzione"*.(9)

Esigenza irrinunciabile

Nella sua recensione al *Socialisme liberal* di Carlo Rosselli troviamo altri segni di un mutamento di prospettiva. Per esempio, un minore rispetto nei confronti dei 'classici' (Bakunin era *"sotto molti aspetti teoricamente più marxista che non si creda"*) e un più accentuato sospetto nei confronti della vulgata anarchica (Rosselli e Malatesta uniti in una *"reazione volontarista, contro il fatalismo determinista così comune ai socialisti ed anarchici e derivante in gran parte dal marxismo"*). Sorprendente anche il suo commento alla definizione rosselliana di *"liberalismo"*: *"sarebbe in sostanza l'anarchia, nel senso socialista della parola, com'era intesa in seno alla 1a Internazionale; a meno che non si cada in equivoco sul significato della parola 'libertà' e non ci si arresti all'interpretazione puramente borghese di una libertà 'per tutti' in astratto, ma nei fatti concreti di una libertà 'di classe'. Ma questo non dovrebbe essere il caso di Rosselli che si dice socialista; e tutta la nostra critica o quasi consisterebbe allora in quella al nome scelto, che si presta ad equivoci"*.(10)

Insomma, negli scritti di Fabbri compresi tra la fine degli anni venti e l'inizio degli anni trenta si registra un peso nuovo dato non alla libertà in sé, ma alla libertà intesa in senso volontaristico, intesa come elemento costitutivo della società libera nella sua interezza. Da qui il nuovo atteggiamento nei confronti dell'esito comunistico, considerato, se applicato integralmente e dogmaticamente, più un ostacolo che un contributo. La sua interpretazione di Malatesta è più che significativa in questo senso: *"Nello stesso campo anarchico il comunismo di Malatesta si differenziava alquanto da quello di molti suoi compagni. La differenza forse non è molto visibile, trattandosi più che altro di tendenze nei più poco pronunciate, quasi subcoscienti, di diversità di misura nella propaganda, di atteggiamenti mentali subordinati e, nei punti di partenza, di sfumature. Ma la differenza c'era; e se in principio poté passare inosservata, col tempo acquistò una certa consistenza. Tale differenza era determinata soprattutto dal senso relativista con cui Malatesta accettava il comunismo, mentre altri lo predicavano nel senso più assoluto. Mentre per moltissimi anarchici il comunismo divenne a poco a poco quasi un articolo di fede, fuori dal quale essi non concepivano alcuna anarchia possibile, Malatesta non cadde mai in quella specie di dogmatismo"*.(11)

A mio parere la riflessione di Fabbri giunse a un punto fermo con il saggio *"Libera sperimentazione"*, apparso su *Studi sociali* nel gennaio 1935. Molti elementi del suo discorso impliciti negli scritti precedenti divennero espliciti. Molta carne viene messa al fuoco: l'ammissione che il dogmatismo anarchico costituisce una *"tendenza mentale al totalitarismo"*; lo stretto legame istituito tra la piena maturazione del concetto della sperimentazione integrale e l'esperienza totalitaria; la percezione dell'evoluzione in senso totalitario del mondo capitalista; e altro ancora.

Certo, la libera sperimentazione è intesa in senso malatestiano: da un lato come esigenza irrinunciabile,

dall'altro come probabile prodromo della vittoria del comunismo libertario. Ma è significativo che Fabbri lasci l'ultima parola all'esperienza concreta del confronto tra le diverse sperimentazioni economiche. Il comunismo ne uscirà vincitore, si spera; ma se così non fosse il risultato, in una società libera e 'sperimentale', concepita come quadro di una concorrenza tra differenti opzioni e sistemi, sarebbe comunque legittimo. La teorizzazione anarchica della libera sperimentazione è il culmine di una tendenza forse minoritaria, ma affascinante, del pensiero occidentale, che valorizza nel contempo l'autonomia dell'individuo, considerato come essere razionale capace di scelta, e l'interazione sociale, quadro dello sviluppo delle diverse opzioni immaginabili. Se ne possono cogliere echi e suggerimenti agli albori stessi della modernità.

A cos'altro pensava John Milton, scrivendo, anche lui nel pieno di una rivoluzione, in favore di una tolleranza integrale in cui tutte le teorie fossero messe alla prova, se non a una "libera sperimentazione" religiosa? *"E sebbene tutti i venti della dottrina siano lasciati liberi di agire sulla terra, se la verità è in campo noi facciamo male a metterci ad autorizzare o a proibire per sfiducia nella sua forza. Che essa e la falsità si affrontino: chi ha mai sentito che la verità, in uno scontro libero e aperto, abbia avuto la peggio? [...] Chi non sa che essa [...] non ha bisogno di politiche, di stratagemmi, di autorizzazioni, per vincere? Questi sono i provvedimenti e le difese che l'errore usa contro di lei: ma lasciatele invece spazio, e non legatela mentre dorme, perché allora essa non dice il vero [...], ma prende piuttosto mille forme, eccetto la sua, [...] fin quando è infine ridotta a quella sua vera. E tuttavia non è impossibile che essa abbia più di una forma".(12)*

Pietro Adamo

Note:

1. E. Malatesta, "Intorno al nostro anarchismo", Pensiero e volontà, 1° aprile 1924, ora nel terzo volume degli Scritti, a cura del Movimento anarchico italiano, Carrara 1975, pp. 51-52; C. Berneri, "Per un programma d'azione comunalista", 1926 circa, ora in Pietrogrado 1917-Barcellona 1937, a cura di P.C. Masini e A. Storti, La Fiaccola, Ragusa 1990, p. 97.

2. Oggi con il termine individualismo non si intende in genere indicare i fedeli all'azione terroristica diretta, ma piuttosto gli esponenti di una scuola di pensiero fondata sull'idea che ogni relazione sociale deve essere fondata "sullo scambio, il contratto o il dono" nell'ambito di una società di mercato libertaria, una tendenza che si è sviluppata soprattutto negli Stati Uniti (vedi per esempio D. Miller, Anarchism, Dent, London 1984, pp. 30-44, da cui è presa la citazione, p. 30). Mi ha sempre colpito il fatto che le idee economiche della stragrande maggioranza dei cosiddetti 'individualisti' nell'accezione tanto diffusa in Europa tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento fossero decisamente comuniste.

3. L. Fabbri, Influenze borghesi sull'anarchismo, Zero in condotta, Milano 1998, p. 35.

4. L. Fabbri, *Dittatura e rivoluzione*, Edizioni l'Antistato, Cesena 1971, pp. 53, 58, 197.
5. R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 171-174.
6. L. Fabbri, "Lenin e l'esperimento russo", *Pensiero e volontà*, 15 febbraio 1924, p. 3.
7. L. Fabbri, *Anarchia e comunismo "scientifico"* (1922), in N. Bucharin, L. Fabbri, *Anarchia e comunismo scientifico*, Altamurgia editore, Ivrea 1973, p. 43.
8. Si vedano in proposito G. Manfredonia, *La lutte humaine*, Edition du monde libertaire, Paris 1994, e L. Pezzica, "Luigi Fabbri e l'analisi del fascismo", *Rivista storica dell'anarchismo*, n.2, 1995, pp. 5-22
9. L. Fabbri, "I comunisti libertari e la terra ai contadini", manoscritto custodito all'Istituto storico della resistenza di Firenze, con copia nell'Archivio Berneri di Reggio Emilia. Colgo l'occasione per segnalare un mio errore. Nel 1936 Berneri propose a Carlo Rosselli la pubblicazione dell'articolo di Fabbri (deceduto l'anno precedente), consegnandogliene una copia. Nel mio "Il revisionismo di Camillo Berneri", *Il presente e la storia*, n. 53, 1998, pp. 105-129, ne ho assegnato la paternità allo stesso Berneri (si veda C. Berneri a C. Rosselli (primi mesi 1936), *Epistolario inedito*, vol. II, a cura di P. Feri e G. Di Lembo, Archivio Famiglia Berneri, Pistoia 1984, pp. 146-147).
10. Studi sociali, 16 agosto 1931, p. 6. Riporto la definizione di Rosselli: "Nella sua più semplice espressione il liberalismo può definirsi come quella teoria politica che, partendo dal presupposto della libertà dello spirito umano, dichiara la libertà supremo fine, supremo mezzo, suprema regola della umana convivenza. Fine, in quanto si propone di conseguire un regime di vita associata che assicuri a tutti gli uomini la possibilità di un pieno svolgimento della loro personalità. Mezzo, in quanto reputa che questa libertà non possa essere elargita od imposta, ma debba conquistarsi con duro personale travaglio nel perpetuo fluire delle generazioni. Esso concepisce la libertà non come un dato di natura, ma come divenire, sviluppo. Non si nasce, ma si diventa liberi. E ci si conserva liberi solo mantenendo attiva e vigile la coscienza della propria autonomia e costantemente esercitando le proprie libertà", *Socialismo liberale*, Opere scelte di Carlo Rosselli, vol. I, a cura di J. Rosselli, Einaudi, Torino 1973, p. 435.
11. L. Fabbri, *Malatesta. L'uomo e il pensiero*, Edizioni RL, Napoli 1951, p. 109.
12. J. Milton, *Areopagitica* (1644), citato in P. Adamo, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese*, Angeli, Milano 1998, p. 249.

LIBERA SPERIMENTAZIONE

Lo sviluppo del pensiero e del movimento dell'anarchismo, attraverso la sua incessante elaborazione e revisione, che in questi ultimi anni s'è fatta sempre più pratica e aderente alla realtà sociale, ha messo in luce

un equivoco una volta invisibile e trascurabile, quando gli avvenimenti non ne avevano ancora provocata la discussione, ma che oggi risalta evidente ed esige un radicale chiarimento per poter procedere con passo più spedito verso realizzazioni veramente anarchiche. L'anarchismo è sceso in campo contro il mondo autoritario e borghese, negandolo in pieno, totalmente, su tutti i campi dell'economia, della politica e della morale.

Però v'è una delle sue negazioni ch'è la sua caratteristica ed ha determinato, ormai è un secolo, l'adozione del suo nome: la negazione dello Stato, cioè di ogni governo violento dell'uomo sull'uomo. Ciò che soprattutto gli anarchici criticano nello Stato, subito dopo la sua formazione violenta e coercitiva, è la centralizzazione che rende da un lato più cieca e liberticida la violenza statale, e dall'altro lato si traduce in un sempre maggiore sperpero di energie e ricchezze sociali.

Quindi, quando dal campo della negazione si passava a quello dell'affermazione, ciò che soprattutto gli anarchici affermarono fu l'iniziativa libera in tutti i campi, non escluso l'economico, e la sua organizzazione sempre più estesa sulla base della solidarietà e del mutuo accordo volontario. In ciò era logicamente implicita l'esclusione di ogni assolutismo e totalitarismo in materia di organizzazione sociale ed economica.

È ovvio che, quanto più si va dall'individuo ad aggruppamenti sociali più vasti, man mano che questi aggruppamenti si allargano e organizzano i loro rapporti su più vasta scala, l'infinita molteplicità delle tendenze, attitudini, capacità, mentalità e bisogni umani determina una varietà sempre maggiore delle funzioni e dei modi e sistemi di esplicitarle. allora l'adozione di un qualsiasi sistema "unico" d'organizzazione sociale, politico, economico, od altro, per quanto perfetto lo si possa immaginare, si rende impossibile, o per lo meno inconciliabile con la libertà, cioè con la negazione dello Stato. Infatti, se un sistema unico può essere possibile, preferibile o indispensabile, sulla base del libero accordo, logicamente, o in aggruppamenti limitati, o in singole organizzazioni omogenee, appena lo si voglia estendere a territori più vasti o in una più larga cerchia di rapporti sociali, non potrebbe essere applicato che per forza e con l'intervento dello Stato.

Ed anche in questo caso, dal punto di vista dell'utilità sociale, non solo ucciderebbe la libertà, ma risulterebbe più che mai deficiente ed antieconomico. Questi concetti erano in certo modo sottintesi fin dai primi tempi dell'anarchismo. In Proudhon, in Bakunin negli scrittori libertari della Prima Internazionale, si cercherebbe invano alcunché di conciliabile con l'idea di un sistema totalitario.(1)

Benché, a quanto mi sembra, l'argomento non sia stato trattato fino ad ora) esplicitamente e nei termini come si pone oggi, tutto l'indirizzo del pensiero anarchico è stato sempre, fin da allora, in senso diametralmente opposto a qualsiasi soluzione totalitaria del problema sociale. Bakunin e i primi internazionalisti, infatti, respingevano il comunismo, preferivano dirsi socialisti ed accettavano il collettivismo, -benché nel senso preciso e strettamente economico della formula essi non fossero punto anticomunisti,- non soltanto per avversione al comunismo statale tedesco, ma anche perché vedevano nel comunismo un sistema troppo chiuso ed esclusivo (troppo "totalitario", diremmo ora).

Nella loro concezione il collettivismo aveva un senso più largo, più simile a quello che oggi noi spieghiamo

con la libera sperimentazione. Riccardo Mella dava ancora questo significato all'anarchismo collettivista in un suo rapporto al Congresso Anarchico Internazionale che doveva tenersi nel 1900 a Parigi. E Max Nettlau nei suoi scritti storici ne dà la medesima interpretazione.

Infiltrazione subcosciente

Anche dopo che l'anarchismo divenne comunista, dopo la fine della Prima Internazionale, esso non perdette la sua caratteristica, non diventò totalitario. La questione, ripeto, non fu esplicitamente posta sul tappeto. Pure una specie d'infiltrazione subcosciente in senso totalitario dopo di allora si andò insinuando fra gli anarchici a poco a poco, senza essere notata da nessuno, meno che da qualche scrittore individualista con la consueta esagerazione polemica.

Sotto l'influenza di Kropotkin, più per la sua suggestione della superiorità scientifica e letteraria che per una intenzione determinata, il comunismo anarchico divenne nelle mentalità più dogmatiche dei suoi seguaci un sistema esclusivo, fuori dal quale essi non ammettevano possibile alcun'altra forma di vita anarchica. Vari fattori contribuirono a favorire tale tendenza difettosa.

Anzitutto la necessità dell'intransigenza rivoluzionaria, forzosamente totalitaria nella negazione della società capitalistica e statale, erroneamente applicata alle concezioni avveniristiche con l'ideare l'organizzazione futura della società come fatto totalitario anch'esso, come sistema unico per la totalità dei rapporti sociali.

Inoltre il dover opporre, nella propaganda, alla società attuale che si vuol distruggere un'idea di come potrebbe essere una società senza governi e senza padroni, cosa naturale e imprescindibile, facilmente spingeva i più semplicisti, ad offrire od accettare come unica soluzione quella creduta migliore, nell'illusione che allo scoppio della rivoluzione tutti potessero essere d'accordo o disposti ad accettarla ed attuarla. Quest'ultima illusione fu anche mantenuta per molto tempo dall'influenza non indifferente esercitata un tempo sugli anarchici dal marxismo, che li spingeva a credere, fra l'altro, che basti l'abbattimento del capitalismo e l'espropriazione a determinare l'adattamento di tutta o quasi la società a un dato tipo di nuova organizzazione economica su basi egualitarie.

Con questa differenza che, mentre i marxisti contano assai per ottenere tale adattamento sulla coercizione statale, gli anarchici non possono contare che sull'adesione volontaria. Ma questa tendenza mentale al totalitarismo, come ho già detto, era molto imprecisa ed inconscia, e tanto trascurabile da non farvisi caso. Essa persisteva quasi soltanto fra elementi dell'anarchismo sindacalisteggiante, in cui di più si continuava a manifestarsi l'influenza dell'economicismo e totalitarismo marxista, malgrado che questo sia stato, già da più di trent'anni, dimostrato erroneo dal punto di vista anarchico della critica esauriente di Merlino, Malatesta, Tcherkesoff, ecc. Forse senza la suggestione e lo stimolo in vario senso degli avvenimenti del dopo guerra, anche oggi la cosa non darebbe nell'occhio e neppure noi vi faremmo tuttora soverchia

attenzione. Ma questi avvenimenti, -in specie i fenomeni totalitari del bolscevismo, del fascismo, dello statalismo economico (economia diretta)- si sono ripercossi, com'era naturale, anche sul movimento ideologico dell'anarchismo, determinandone un maggiore sviluppo in rapporto ai fatti, man mano che si svolgevano.

La questione diventò importante e d'attualità immediata fin dal 1919, dopo i primi passi del bolscevismo che era andato al potere in Russia e vi aveva subito messo in pratica il sistema totalitario. L'esperienza russa mostrò subito come il voler applicare a tutto un popolo e in tutti i campi, non solo in politica (in cui ciò si comprende dal punto di vista anarchico) ma anche in economia, nel campo della produzione, una direttiva unica totalitaria, in base a una teoria preconcepita, è il più grave degli errori, il più contro-rivoluzionario. Esso provoca il massimo disordine e sperpero sul terreno economico; e poiché è impossibile farlo accettare volontariamente da tutti, od anche solo da una reale maggioranza, dà luogo a conflitti senza numero e rende inevitabile, in chi pretende insistervi a farlo accettare, il ricorso alla violenza coercitiva più tirannica che immaginar si possa.

Non solo lo Stato diventa allora indispensabile, ma più dispotico ancora delle stesse intenzioni dei governanti che lo dirigono. Gli anarchici compresero tanto meglio la lezione dei fatti, in quanto ne avevano già l'intuizione. In rapporto ai fatti ed in coerenza con le loro idee, sulla traiettoria di tutto il loro passato, non avevano che da sviluppare ancor più la concezione libertaria verso una maggiore precisazione delle finalità anarchiche e del loro compito rivoluzionario nella rivoluzione. Essi opposero quindi al totalitarismo, forzatamente dittatoriale, del bolscevismo, l'applicazione del metodo sperimentale alla ricostruzione rivoluzionaria, che è il criterio più conciliabile con le leggi dell'evoluzione sociale e col proprio anelito di libertà. Sul concetto della libera sperimentazione, che non era poi una novità scaturiva logicamente dalle premesse fondamentali dell'anarchismo, si insistette più spesso ed a lungo in special modo dopo la rivoluzione russa, in seguito a estese discussioni, sia tra compagni che con gli avversari, ma soprattutto coi bolscevichi.

Non per forza

Tali discussioni si svolsero un po' dovunque. Ma più che altrove, credo, in Italia, con la partecipazione di Errico Malatesta, esse concludevano con la proposta pratica della libera sperimentazione, di cui si possono, del resto, trovare numerosi accenni e anticipazioni negli scritti più remoti del vecchio rivoluzionario italiano. Già dal 1884, nel *"Fra Contadini"* egli prevedeva *"quasi con certezza che in alcuni posti si stabilirà il comunismo, in altri il collettivismo, in altri qualche altra cosa... Altro è dire, altro è fare, e solamente all'atto pratico si può vedere qual è il sistema migliore... Quando si sarà visto chi si trova meglio, a poco a poco tutti quanti accetteranno lo stesso sistema"*. La maggioranza degli anarchici pensa e desidera che

dall'esperienza, attraverso la rivoluzione, trionfi il comunismo-anarchico, che loro sembra più pratico e rispondente ai fini della libertà e solidarietà umana. Per ciò essi ne fan propaganda e si propongono di realizzarlo nella misura delle loro forze e capacità, non appena la rivoluzione lo renda possibile.

Ma poiché l'anarchia non può farsi per forza e sarebbe utopistico credere che allo scoppio della rivoluzione tutti vogliano anarchicamente, e poiché in una situazione di libertà assicurata a tutti anche altri sistemi di vita sociale troveranno modo di esistere, è ovvio che l'ultima parola resterà all'esperienza. Come potrebbe essere diversamente? Pure, a fianco di questo sviluppo logico dell'anarchismo è avvenuto che anche le opposte tendenze cosiddette totalitarie, fino allora inconfessate e latenti, trascurabili e senza importanza fino alla vigilia della Rivoluzione Russa, prendessero piede qua e là, nelle mentalità che v'erano predisposte per le ragioni dette sopra, anche per l'effetto corruttore del successo bolscevico.

Il trionfo materiale e politico del totalitarismo bolscevico ha fatto credere ad alcuni che anche l'anarchismo per organizzare la vita sociale debba essere o farsi totalitario, illudendosi di potere, solo perché anarchici, evitare gli errori ed orrori di quello; come se tali errori ed orrori non fossero una conseguenza logica del sistema assai più che dei difetti dei suoi praticanti! In altri elementi una suggestione deviatrice e nefasta nel senso totalitario la esercita lo stesso impressionante spettacolo dello sviluppo del capitalismo moderno.

Essi attribuiscono all'accentramento e razionalizzazione sempre più totalitari delle sue imprese, alla loro trustificazione ed alla crescente organizzazione unitaria con sistemi unici del lavoro sopra una scala sempre più vasta, i risultati veramente meravigliosi nel campo della tecnica e della produzione. Ciò sembra loro una prova che, anche in una società di liberi e di uguali, per avere tutta l'abbondante produzione indispensabile ai bisogni generali e farne una razionale distribuzione, sarà altresì necessario un sistema totalitario di organizzazione economica, unico per le più vaste collettività.

Essi non vedono che ciò che rende necessaria al capitalismo, oggi, l'adozione di sistemi sempre più totalitari nell'organizzazione della produzione, non è tanto lo scopo di raggiungere una maggiore produzione, quanto quello di trarne un maggior profitto, defraudandone le masse lavoratrici e consumatrici. Il sistema totalitario nel campo dell'economia è più una pompa aspirante che una macchina produttiva.

In una società di liberi e di uguali di essa non ci sarebbe bisogno. Il vero e più forte ostacolo alla produzione, dal punto di vista dell'interesse generale, non è questo o quel tipo della sua organizzazione specifica, tecnica e burocratica, ma il monopolio capitalistico. Tolto questo, ogni sistema sarebbe sempre sufficiente ai bisogni di tutti, sia pure con differenze inevitabili fra gli uni e gli altri.

Non che la scelta non abbia la sua importanza; ma essa non deve essere subordinata alla sola condizione della maggiore abbondanza possibile dei prodotti, bensì a quella molto più importante che ad una abbondanza sufficiente di beni materiali faccia riscontro il massimo possibile di libertà e la sicurezza che l'organizzazione della produzione non diventi una macchina per schiacciare i produttori.

Tale sicurezza non la darebbe certo una organizzazione economica unica, totalitaria, per le ragioni cui

abbiamo già accennato. La darebbe invece una organizzazione economica che, - alla sola condizione di escludere ogni forma di autorità coercitiva e di sfruttamento del lavoro altrui, - permettesse la coesistenza dei tipi più diversi di produzione determinati dalla varietà delle condizioni di tempo e di luogo e della diversità delle tendenze, preferenze, capacità e necessità umane: insomma la *"libera sperimentazione"*.

La sociologia, cioè lo studio della formazione, evoluzione e tendenze delle società umane, ci dimostra che qualsiasi organizzazione sociale, sia politica che economica, non sorge mai sulla base d'un programma o piano prestabilito, ma è sempre il risultato di esperienze successive, alle quali i vari programmi e piani delle singole correnti novatrici portano il loro contributo, e sono quindi necessari; ma dei quali nessuno può pretendere d'essere accettato da tutti a priori, e in realtà non viene mai accettato, a meno che non sia imposto per forza, - il che possono proporsi i partiti autoritari, ma non certo gli anarchici.

Il totalitarismo sarebbe quindi non solo antilibertario, ma anche utopistico nel peggior senso della parola, antiscientifico ed in contrasto con le leggi dell'evoluzione sociale.

Una cerchia sempre più larga

Se ci mettiamo dunque non solo dal punto di vista specifico dell'anarchismo, ma anche semplicemente da quello sociologico, - di una sociologia di libertà, intendiamoci, e non di questa che i sociologi salariati hanno confezionato ad uso dei loro padroni e dei tiranni, - l'agognata rivoluzione deve aprire la via alla libera sperimentazione: alla pratica, cioè, dello sperimentalismo sociale liberato dalle pastoie di ogni monopolismo economico e di ogni oppressione politica.

Lungo il suo corso l'esperienza eliminerà, sotto la spinta della necessità, mano mano i tipi d'organizzazione che risulteranno più difettosi o meno utili. Sussisteranno invece e s'imporranno per forza di cose in una cerchia sempre più larga, fino a comprendere vaste regioni, nazioni e forse l'umanità intera, quei tipi di organizzazione che offriranno maggiori vantaggi e risponderanno di più alle esigenze di benessere e di libertà delle varie collettività umane.

Noi siamo persuasi e prevediamo che i tipi migliori sotto ogni rapporto siano quelli che più si ispireranno al comunismo anarchico, - che neppur esso potrà essere probabilmente un sistema unico, ma piuttosto l'insieme armonico di forme diverse tra loro solidali e coordinate, - e per ciò siamo comunisti anarchici.

Ma il comunismo anarchico per tutti non può essere il punto di partenza, la determinante da cui s'inizierà l'esperimento molteplice e multiforme sarà la rivoluzione liberatrice. La situazione di libertà creata dalla rivoluzione permetterà anche ai seguaci del comunismo anarchico (come gli anarchici di eventuali tendenze diverse), se ne avranno forze e capacità sufficienti, d'iniziare da parte loro il proprio esperimento; ma l'estensione definitiva di esso a tutta la società non potrà venire che in seguito, solo quando al confronto con gli altri esperimenti avrà guadagnato l'adesione generale. Sarà cioè, se, come crediamo, i fatti ne

dimostreranno la superiorità, semplicemente una risultante dell'esperienza sociale.

Luigi Fabbri

Dalla rivista Studi Sociali di Montevideo, numero 37 del gennaio 1935

1. Bisogna osservare che nel 1935, quando fu scritto questo articolo, la parola totalitarismo, usata quasi esclusivamente in Italia come parte del vocabolario "granitico" del regime fascista, conservava ancora il suo semplice significato etimologico, indicando solo la presa di possesso della vita in tutti i suoi aspetti. E siccome la usavano generalmente i fascisti, che volevano che questo possesso fosse monopolio dello Stato assoluto, il destino della parola seguì le vicende del regime, arricchendo straordinariamente e determinando con esattezza la sua portata. Pure questo termine, usato qui come sinonimo di sistema unico, di pianificazione totale, e applicato a tutti coloro che tali sistemi o piani volessero attuare, ha un'efficacia premonitrice che non ci sembra inopportuna. (N.d.c.)

**Articolo apparso su A Rivista Anarchica n° 256 - estate 1999*

Libera sperimentazione *

Ho letto con molto interesse l'articolo di Luigi Fabbri "*Libera sperimentazione*" con introduzione di Pietro Adamo apparso su A 256 (giugno '99). In particolare nell'introduzione si individuano, a mio avviso, alcuni concetti e necessità fondamentali per l'agire politico degli anarchici oggi.

Positivo inoltre mi appare l'uso di alcuni termini, come "*revisionismo*", o "*transizione*", affermati come problematiche da affrontare e non più come epiteti da scomunicare. Penso anche io, nell'accezione malatestiana riportata da Adamo, che l'anarchismo abbia bisogno di una revisione costante, senza cioè rifarsi dogmaticamente ai padri, ma nell'intento di collocare quelle riflessioni e quelle analisi alle contingenze attuali. Non condivido però la visione eccessivamente schematica e un po' caricaturale che Pietro Adamo disegna dell'anarchismo storico e militante.

Un generico prima, dove gli anarchici cedendo e scimmiettando il credo dei comunisti autoritari si dichiarano dogmaticamente comunisti per quanto riguarda l'organizzazione economica futura, e un dopo dove, in contrapposizione all'imposizione statale di un unico modello organizzativo avvenuto nella Russia sovietica dopo la rivoluzione d'ottobre, si fa strada una concezione di "*libera sperimentazione*" di più vari modelli sociali ed economici. Sarebbe solo il caso di ricordare che la NEP (Nuova Politica Economica) non può essere certo scambiata come una imposizione ed "*espropriazione comunista*" da parte dello Stato sovietico dei piccoli proprietari, casomai il contrario, e che i successivi Piani quinquennali o la

collettivizzazione forzata di staliniana memoria, più che un modello di comunismo espropriatore, rappresentò una necessità economica di un capitalismo arretrato che non l'imposizione statale, cioè con la violenza organizzata, impose una accelerazione alla propria accumulazione originaria.

Qui la discussione ci porterebbe veramente lontano e non è questo che mi preme discutere. Tornando a noi, non vi è mai stata questa separazione tra un prima e un dopo nel movimento anarchico, anzi gli anarchici fin dagli albori delle prime associazioni operaie e politiche del movimento operaio internazionale si sono posti e caratterizzati per una sorta di *"libera sperimentazione"* sia sul piano politico che economico.

Basti pensare alla spaccatura all'interno della I internazionale ed alla battaglia ingaggiata da Bakunin e dai suoi seguaci contro la Risoluzione n. 9 del Consiglio di Londra ed in particolare alla tesi conclusive del Congresso di S. Imier, (1872) da cui storicamente nasce l'anarchismo organizzato a livello internazionale. Queste, seppur riferite più ad un programma di azione politica mirante alla trasformazione del modo di produzione capitalistico, che non alla fase di transizione vera e propria, rivendicano con forza una autonomia e un pluralismo di opzioni da parte del nascente movimento operaio internazionale.

Leggiamo: *"Considerando: che imporre al proletariato una linea di condotta o un programma politico uniforme come l'unica via che possa condurlo alla sua emancipazione sociale, è una pretesa tanto assurda quanto reazionaria; (...) Che le aspirazioni del proletariato non possono avere altro oggetto che la costituzione di un'organizzazione e di una federazione economiche assolutamente libere, fondate sul lavoro e sull'uguaglianza di tutti e assolutamente indipendenti da ogni Governo politico, e che detta organizzazione e federazione possono essere unicamente il risultato dell'azione spontanea del proletariato medesimo, delle associazioni di mestiere e delle comuni autonome"* ecc.

Per quanto riguarda poi la prospettiva del comunismo, come modello economico di riferimento nella futura società, il movimento anarchico non ha certo aspettato l'esperienza rivoluzionaria bolscevica per poi ricredersi, ma fin dal 1880, al Congresso della Federazione del Giura, Cafiero e con lui Kropotkin, si fanno paladini convinti della necessità di definirsi comunisti per quanto riguarda il modello economico di riferimento superando la dizione generica di collettivisti, usata in quel periodo dai nascenti riformisti. Cafiero in un passo dalla sua relazione afferma: *"Un tempo ci denominavano collettivisti, per distinguerci dagli individualisti e dai comunisti autoritari; ma, in fondo, noi siamo semplicemente comunisti antiautoritari, e dicendoci collettivisti, vogliamo esprimere con questo termine la nostra idea che tutto deve essere messo in comune, senza fare differenze tra gli strumenti e le materie di lavoro e i prodotti del lavoro collettivo"*.

Che poi nella vulgata anarchica il comunismo fosse un processo storico inevitabile del divenire umano e non tanto una scelta volontaria e perseguita come fattibilità concreta dell'agire delle masse oppresse dal giogo capitalistico, siamo anche qui ad una forzatura da parte di Adamo, per lo meno relativa al pensiero di quell'anarchismo più rappresentativo e militante. Sempre Cafiero nello stesso Congresso afferma che *"Non si*

tratta soltanto di affermare che il comunismo è possibile: noi possiamo affermare che è necessario. Non soltanto si può essere comunisti, bisogna esserlo se non si vuole mancare l'obiettivo della rivoluzione".

Quindi niente di ineluttabile, ma solo possibile, come scelta volontaria da parte del proletariato internazionale e necessario in seguito ad argomentazioni e valutazioni che la stessa relazione di Cafiero affronta, sulle quali ora non mi soffermo. Inoltre al Congresso di Amsterdam del 1907, congresso che rappresentò la ripresa organizzativa del movimento anarchico specifico in Europa, dopo gli anni bui della repressione degli internazionalisti e delle azioni individuali da parte degli anarchici, gli organizzatori e con loro fortemente il nostro Malatesta, in polemica con i sindacalisti rivoluzionari soprattutto francesi, sono propugnatori del dualismo organizzativo proprio rispetto all'erronea convinzione della ineluttabilità del processo rivoluzionario in senso anarchico e comunista delle organizzazioni operaie.

Favorevoli certamente alla presenza degli anarchici nei sindacati operai, ma convinti della altrettanta necessità di esserci come anarchici in quanto portatori di un progetto politico, niente affatto spontaneo e ineluttabile, che orienti le masse, rivendicando la necessità di una organizzazione specifica necessaria alla propaganda dichiaratamente comunista ed anarchica.

Ciò vale per Luigi Fabbri, uno dei pochi militanti anarchici che ha sempre mantenuto un'alta capacità di orientamento e di elaborazione, forse maggiore dello stesso Malatesta. Usare Fabbri del 1935 per revisionare il Fabbri del 1921 appare quindi una operazione dubbia.

Non vediamo, per dirla con Adamo, nessuno scontro *"fra cuore e cervello"* da parte di Fabbri tra le argomentazioni dei primi anni '20 e l'argomentare dello scritto del 1935 sulla libera sperimentazione.

Non vi è la minima traccia di revisionismo in senso anticomunista, nè tanto meno verso un *ethos* liberale aclassista o antimaterialista a cui Adamo ama richiamarsi, ma la riconferma di elaborazioni sufficientemente rigorose e ponderate a partire dagli albori dell'anarchismo organizzatore, a cui Fabbri è sempre stato legato, fino ai primi anni '20 ed in particolare sul suo testo maggiore *Dittatura e Rivoluzione. La libera sperimentazione* di cui parla Fabbri è la convinzione che, dopo la rivoluzione vittoriosa quando le organizzazioni del movimento operaio e le sue avanguardie spezzeranno con l'atto rivoluzionario *"le leggi del determinismo economico"*,⁽¹⁾ si potrà e si dovrà, nella fase di transizione ad una società finalmente senza classi e senza sfruttatori, sperimentare diversi modelli economici e sociali e che *"per sottrarre il compito dell'espropriazione dall'arbitrio individuale o di gruppi privati, non c'è affatto bisogno di gendarmi, non c'è affatto bisogno di cadere dalla padella nella brace della tutela statale: non c'è bisogno del governo. Il proletariato ha già, località per località, dovunque ed in stretto rapporto le une con le altre una quantità di istituzioni proprie libere, indipendenti dallo stato... altri organismi collettivi si formeranno durante la rivoluzione, più in armonia coi bisogni del momento"*.⁽²⁾

Del resto il testo di Fabbri del 1935 termina con una esplicita riconferma di questa impostazione proponendo questa visione pluralista e antistatalista rispetto alla futura struttura economica nella fase di transizione: *"La*

situazione di libertà creata dalla rivoluzione" dice; siamo quindi dopo lo scontro, questo si inevitabile, con la borghesia, "permetterà anche ai seguaci del comunismo anarchico... di iniziare da parte loro il proprio esperimento".

Questo esperimento non potrà che generalizzarsi non certo con l'uso dello stato e delle leggi, ma solo *"quando al confronto con gli altri esperimenti avrà guadagnato l'adesione generale".*

Luigi Fabbri non può essere annoverato in quel filone di revisionismo liberale ed aclassista che fa diventare l'anarchismo una opzione etica individuale, un modo di vivere e non più una dottrina sociale atta alla comprensione ed alla trasformazione della realtà.

Adamo aveva ed ha dalla sua molti altri pensatori e altre scuole di pensiero. Questa tradizione ha avuto momenti di forte sviluppo in Italia nel secondo dopoguerra e tutt'ora negli Stati Uniti ha molti adepti. Revisionare, quindi, l'anarchismo può essere argomentazione legittima e salutare, ma occorre definire prima cosa è da revisionare.

L'Anarchismo storico e militante, quindi le sue espressioni organizzate, i suoi atti deliberanti, le sue concrete sperimentazioni rivoluzionarie e non singoli pensatori, non nasce come ulteriore radicalizzazione di un'etica liberale o come spirazione individuale, in tal caso tutti siamo figli non solo del liberalismo, ma dell'illuminismo e ancor prima siamo debitori ai liberi pensatori ed in un cammino a ritroso alla rivolta di Spartaco fino a Platone e ancor più giù.

L'Anarchismo nasce come dottrina sociale di trasformazione in seno al movimento operaio ed alle sue organizzazioni d'avanguardia e si caratterizza per un forte convincimento solidaristico, comunista ed antiautoritario. Le bandiere della libertà e dell'uguaglianza, che la borghesia con la Rivoluzione Francese aveva innalzato senza però risolvere il problema della questione sociale (ovvero dell'espropriazione dei mezzi di produzione e della contraddizione fra una produzione sempre più sociale ed una appropriazione individuale) vengono riprese dal nascente movimento operaio internazionale e dalle proprie organizzazioni, fra questi gli anarchici. Una nuova rivoluzione appare necessaria a questi nuovi *"schiavi salariati"*.

La rivoluzione proletaria, necessariamente violenta, l'unica capace di affrancare dal gioco dello sfruttamento borghese la classe dei lavoratori e contemporaneamente l'intera umanità. E' da questo seppur brevissimo schema, ma di fondamentale acquisizione, che tutti i revisionismi, processi organizzativi, esperienze cosiddette autogestionarie, strutture sindacali e politiche che all'anarchismo fanno riferimento dovrebbero definire il loro agire dell'oggi. Senza la prospettiva della rottura rivoluzionaria, senza identificare chi sono i soggetti reali destinati e protagonisti dell'atto rivoluzionario, qualsiasi *"ismo"* è destinato a diventare speculazione intellettuale o un modo di vita personale, seppur affascinante, ma lontano dall'anarchismo come dottrina sociale di emancipazione.

Cristiano Valente

Note:

1. *Dittatura e Rivoluzione*, Luigi Fabbri Ediz. Antistato 1971

2. *Anarchia e comunismo scientifico*. Luigi Fabbri Ediz. Quaderni Studio O.C.L. n° 5 1988

**Apparso su A Rivista Anarchica n° 259 - dicembre 1999 gennaio 2000*

Risponde Pietro Adamo *

Una precisazione, due considerazioni e una conclusione. In generale, la mia impressione leggendo la lettera di Valente è che mi attribuisca posizioni non mie, forse influenzato dalla mia nota prospettiva "*aclassista e antimaterialista*".

In primo luogo, non era mia intenzione - o forse mi sono spiegato male - contrapporre rigidamente un prima comunista a un dopo sperimentalista, con la Rivoluzione d'ottobre a fare da spartiacque. Il concetto di libera sperimentazione è presente nella dottrina anarchica sin dalle origini (penso a Proudhon, agli anarchici americani, a Ricardo Mella); in effetti io credo che la fede anarchica nelle virtù del pluralismo economico abbia matrici più antiche e su questo ho anche lavorato parecchio; ho anche scritto che "*è il culmine di una tendenza minoritaria, ma affascinante, del pensiero occidentale*".

D'altro canto, mi sembra innegabile che solo dopo la rivoluzione bolscevica abbia assunto nelle speculazioni degli anarchici un ruolo centrale; fu il confronto con la Russia sovietica a spingere molti - non tutti, ovviamente - a insistere sul concetto come antidoto alla versione totalitaria del comunismo. In secondo luogo, non mi sembra di aver letto Fabbri come un "*liberale*"; anzi, ho insistito sulla sua fiducia costante nella soluzione comunista libertaria.

Ciò che mi preme sottolineare è che vi è uno sviluppo nelle sue argomentazioni a partire grosso modo dal 1921, uno sviluppo che lo porta a concepire la soluzione comunista in modo nuovo. Per come interpreto la sua argomentazione in *Libera sperimentazione*, mi pare che il confronto tra i diversi modelli economici - un vero e proprio "*mercato*" dei modelli - dovrebbe condurre all'adozione di quelli giudicati più convenienti e utili.

Fabbri auspica, spera, desidera, che il modello vincente - ammesso che ne emerga uno in particolare; non mi sembra che egli scarti l'ipotesi che ne rimangano in gioco diversi - sia quello comunista. Ma, e mi sembra anche qui innegabile che sia questo il succo dell'argomentazione, potrebbe anche non essere, e la "*risultante*" scelta sarebbe egualmente legittima, anche se non fosse il comunismo: "*L'ultima parola*", scrive Fabbri, "*resterà all'esperienza. Come potrebbe essere diversamente?*" È questa conclusione che lo distanzia dai

dottrinari del comunismo.

In quanto al commento iniziale di Valente sul comunismo "*di stato*" sovietico, trovo divertente che anarco-comunisti e anarco-capitalisti appaiano condividere in fondo la stessa prospettiva gnostico-millenaristica: per entrambi il regno della libertà finale - comunista o capitalista che sia - non è mai comparso nel corso della storia; è, nella sua perfezione assoluta, sempre di là a venire; le sue imperfezioni nel mondo reale sono sempre spiegabili con le contingenze storiche; le realizzazioni storiche - l'unico metro di giudizio concreto a disposizione di uomini mediamente razionali - sono sempre contaminate e mai eleggibili a modello di raffronto e valutazione.

Pietro Adamo

- **Apparso su A Rivista Anarchica n° 259 - dicembre 1999 gennaio 2000*

Il peso del comunismo *

Ho letto con interesse, sul numero 259 di "*A Rivista Anarchica*", la lettera di Cristiano Valente sulla libera sperimentazione e la risposta di Pietro Adamo.

Condivido gran parte di quanto sostiene Valente e, di conseguenza, non ritengo opportuno tornare sulle sue considerazioni in questa sede.

La risposta di Pietro Adamo, forse anche perché caratterizzata dall'esigenza di essere concisa, mi sembra decisamente singolare. Cercherò, di conseguenza, di far rilevare alcune questioni che mi sembrano meritevoli di approfondimento.

In primo luogo è evidente che il termine "*comunismo*", anche se accompagnato dall'aggettivo "*libertario*", è caratterizzato dal peso della vicenda del blocco orientale e dei partiti comunisti storicamente esistiti ed esistenti. Io per primo, pur ritenendomi comunista, sono consapevole di quanto sia faticoso e, a volte, inutile stare a spiegare la differenza fra ciò che il senso comune chiama comunismo e il comunismo come progetto di radicale emancipazione sociale.

Un mio conoscente ha affermato una volta che la parola "*comunismo*" è sputtanata per i secoli futuri e proponeva di sostituirlo con la circonlocuzione "*autogoverno dei produttori associati*". Per parte mia, non avrei problemi a chiamare il comunismo libertario "*Pier Ferdinando*" se questa nuova definizione ci facesse fare un solo passo avanti ma ritengo che il modificare la parola non risolva nulla e che la questione sia di altro tipo e riguardi quello che si ritiene caratterizzi un programma di emancipazione sociale radicale.

Detto ciò, mi sembra evidente che, almeno quando di questi argomenti si occupa un compagno della preparazione di Pietro Adamo, non ci si aspetterebbe una liquidazione del problema quale quella che possiamo leggere nelle ultime righe della sua lettera. Quando, infatti egli afferma: *"anarco-comunisti e anarco-capitalisti appaiono condividere in fondo la stessa prospettiva gnostico-millennaristica: per entrambi il regno della libertà finale - comunista o capitalista che sia - non è mai comparso nel regno della storia; è, nella sua perfezione assoluta, sempre di là a venire"* compie un'operazione intellettuale decisamente interessante. In primo luogo pone sullo stesso piano la tradizione classista e rivoluzionaria dell'anarchismo con correnti liberiste radicali di derivazione statunitense (per evitare equivoci, se fossero di derivazione bengalese non le riterrei più condivisibili) che sono estranee, sino a prova contraria, alla teoria, alla pratica, alla cultura anarchica.

Adamo potrà sostenere che non vi è chi ha il diritto di escludere dalla nostra variopinta famiglia nessuno ed io non posso che essere d'accordo con lui ma ritengo che chi difende la proprietà privata, il lavoro salariato ecc. sia appartenente ad un'altra corrente di pensiero per propria scelta e, di conseguenza, si sia escluso, ammesso che se ne curi, da sé. In realtà, le mie limitate letture della letteratura anarco-capitalista mi confermano nell'idea che i suoi esponenti di tutto si curino fuorché dell'anarchismo.

A questo proposito, infine, vorrei porre una domanda: gli anarco-capitalisti sono capitalisti anarchici o anarchici (si fa per dire) ansiosi di diventare capitalisti? Nel primo caso potremmo chiedere loro un cospicuo finanziamento al movimento, nel secondo fare loro i migliori auguri e lasciarli andare per la loro strada.

In secondo luogo, attribuisce ai comunisti anarchici una prospettiva religiosa che non mi risulta avere alcuno spazio nella tradizione anarchica se si escludono alcune sfumature della propaganda elementare e nelle canzoni di un secolo addietro (sfumature peraltro suggestive e, perché nasconderelo?, sovente commoventi nella loro semplicità). Basta leggere le opere di Fabbri e Malatesta, autori che Adamo mostra di conoscere ed apprezzare, per tranquillizzarsi nel merito.

Il comunismo anarchico è proposto come un programma razionalmente condivisibile e storicamente realizzabile e non come l'età dell'oro.

Questo programma si può condividere o meno ma certo non prevede alcun atto di fede né alcun percorso settario. Infine Adamo fa una scoperta che trovo conturbante: il comunismo libertario non si è mai realizzato. Un argomento del genere è notevole per non dire bizzarro. Infatti se il comunismo libertario si fosse realizzato non sarebbe un programma ma una realtà sociale e noi non ci proporremmo di agire per favorirne la realizzazione ma, casomai, per viverlo al meglio. Se, insomma, la rivoluzione sociale si fosse compiuta non vi sarebbero, almeno nel senso attuale, dei rivoluzionari e ragioneremmo d'altro.

A proposito del comunismo libertario Adamo propone una confutazione precisa: *"le sue imperfezioni nel mondo reale sono sempre spiegabili con le contingenze storiche; le realizzazioni storiche - l'unico metro di giudizio concreto a disposizione di uomini mediamente razionali - sono sempre contaminate e mai eleggibili"*

a modello di raffronto e valutazione". In poche e secche parole Adamo colloca i comunisti anarchici al di fuori dell'ambiente degli uomini mediamente razionali e li arruola (ci arruola) nel campo degli gnostici millenaristi. Ora, il fatto che dovrebbe essere mediamente noto anche ad uomini razionali quale è Adamo è che, nel corso del secolo che volge alla fine, le rivoluzioni proletarie storicamente esistenti sono state schiacciate nel sangue e che le loro realizzazioni storiche (se non vogliamo chiamarle comunismo chiamiamole autogoverno dei produttori associati) che pure non sono mancate non hanno potuto essere sottoposte a verifica approfondita per il semplice motivo che hanno avuto poco spazio e tempo per svilupparsi.

Non voglio essere polemico ma ritengo che, nonostante le "*contingenze storiche*" (se Adamo vuole chiamare così, per fare un esempio, l'Armata Bianca e quella Rossa in Russia, i franchisti e gli staliniani in Spagna ecc.) qualche realizzazione positiva non sia mancata. Si può trarre da queste vicende la conclusione che la rivoluzione sociale non è possibile e sarebbe un tesi razionale ma non mi sembra simpatico collocare fuori dalla razionalità ogni teoria della rivoluzione sociale.

A mio parere, il punto è, se assumiamo come possibile e desiderabile un superamento dell'attuale società. L'abolizione dello stato e della proprietà e la conseguente negazione di ogni gerarchia sociale implica, per molti compagni, la proprietà collettiva dei mezzi di produzione.

Le forme di organizzazione della vita associata in una società di questo genere non possono essere definite a priori visto che l'autogestione non può che prevedere la libera sperimentazione di stili di vita e di attività straordinariamente diversificati.

Di conseguenza, in linea di principio, non ripugna alla ragione che vi siano individui che trarranno piacere dalla conduzione individuale di qualche attività e non si vede che problema possa porre una scelta del genere in assenza di sfruttamento del lavoro altrui. La discussione su questo problema ha più di un secolo e non mi sembra che Adamo abbia aggiunto elementi particolarmente nuovi a quanto altri hanno detto in passato sull'argomento. Il fatto che si sia affermata in Unione Sovietica, prima, ed in altre aree del pianeta, poi, un regime che si è definito socialista e che vedeva al governo un partito che si definiva comunista ha reso necessaria una critica puntuale al loro modo di intendere e, soprattutto, di praticare l'espropriazione della proprietà privata.

Per la verità, questa critica era piuttosto una conferma che un superamento della precedente valutazione anarchica sul ruolo dello stato ma era, ed è, necessaria una riflessione sulle difficoltà della rivoluzione sociale, sui totalitarismi, sullo stravolgimento del socialismo. Sarebbe sbagliato negare che l'anarchismo come corrente di pensiero ed azione ha vissuto una crisi profonda soprattutto per quel che riguarda alcune ottimistiche aspettative nelle capacità di auto emancipazione delle classi subalterne. Sarebbe ancora più sbagliato evitare una discussione serrata su questi temi.

Detto ciò, ritengo che le ragioni che inducono molti compagni a desiderare l'autogoverno dei produttori

associati ed a battersi per realizzarlo restino sostanzialmente valide ed anzi, di fronte ai caratteri attuali dell'oppressione e dello sfruttamento, siano rafforzate.

Quali siano i mezzi migliori d'azione, quali le difficoltà, quali gli errori passati e presenti è argomento meritevole di confronto nel rispetto delle diverse sensibilità ma non trovo utile offrire un'immagine caricaturale dei punti di vista che non si condividono per garantirsi una facile ma inutile, ai fini di una crescita comune, vittoria dialettica.

Cosimo Scarinzi

- **Apparso su A Rivista Anarchica n° 260 - febbraio 2000*

Comunisti e orgogliosi *

La querelle Adamo-Valente (estesa internettisticamente ad altri compagni) mi sollecita ad una serie di considerazioni che investono in varia misura alcuni "luoghi" del pensiero politico rivoluzionario, di recente poco e mal frequentati: comunismo, comunismo anarchico, anarchismo, libertarismo, libera sperimentazione e così via. Potrò, nello spazio di questa lettera, accennare ad alcuni di essi, ma solo per sommi capi, spero di essere compreso.

Innanzitutto occorre porre una certa considerazione alla questione del rapporto, irrisolto, tra pratiche sociali "antagoniste" all'ordine del mondo dato e teorie critiche e rivoluzionarie che ambiscono ad esserne la "giustificazione" dapprima, la guida e il progetto, in seguito. Lo stesso vale, è appena il caso di notarlo, se sostituiamo idee a teoria. Il rapporto tra prassi e idee rivoluzionarie, è stato dibattuto ad nauseam e spesso risolto superficialmente nella categoria del dialettico (che tutto spiega e nulla spiega), o in un rapporto univoco di dipendenza, in un verso o nell'altro.

Ristabilire un corretto rapporto significa riconoscere il primato dei movimenti di lotta delle classi subalterne tesi all'emancipazione dalle proprie condizioni di sottomissione, che metabolizzati e distillati dalla riflessione ed elaborazione della "intellettualità rivoluzionaria" spesso ritornano in forma di suggestioni, idee, teorie rivoluzionarie o ideologia ad influenzare quelli stessi movimenti.

In ultima analisi dunque le idee - e segnatamente quelle rivoluzionarie - non nascono dalla testa di Giove, ma dal fuoco delle lotte sociali di classe. Veniamo all'anarchismo. Il giochino del pendolo tra concezioni estreme di questo - nel caso nostro quella "anarco-capitalista" e quella comunista, libertaria o anarchica che sia - mi sembra formalmente stucchevole, metodologicamente scorretto, politicamente mistificante e storicamente

sbagliato. Stucchevole perché usa il principio del *"in medio stat virtus"*.

Scorretto perché il fulcro del bilancino è sempre la mia posizione e sul braccio antagonista rispetto a quello delle posizioni che avverso, metto qualsiasi paccottiglia di segno opposto. Mistificante perché fa assurgere la paccottiglia alla dignità di sistema di pensiero.

Sbagliato perché nessun movimento, nessuna prassi antagonista si sono mai alimentati di questa paccottiglia. Un esempio di questa paccottiglia è, ad esempio, l'anarchismo da Far-West degli anarco-capitalisti, che rimuove il problema dello Stato (ovvero lo allontana fisicamente in terre lontane), ridicolizza quello dell'eguaglianza economica nell'insensatezza di *"pari opportunità"* e conseguentemente mistifica quello della libertà nell'indipendenza incondizionata del singolo, contrapponibile a tutte le forme di Gemeinwesen possibili.

Ma veniamo alle cose serie, ovvero al recupero in chiave anarchica di certi topoi del liberalismo, sia in chiave di ethos che di progetto. Faccio grazia ad Adamo del banale giudizio che il liberalismo altro non è che ideologia borghese tout-court. Non è questo infatti il punto.

Il liberalismo, anche nelle sue forme più radicali, antiburocratiche, antistataliste e, per così dire, libertarie, è strutturalmente inadeguato a rendere conto delle istanze di liberazione delle classi subalterne.

Non può infatti prescindere, altrimenti non è più tale, dalla proprietà; sia questa quella dei mezzi di produzione o dei frutti della stessa; sia essa individuale o di una "classe di individui", ovvero cementata dalla condivisione delle forme di dominio e di sfruttamento, e non dalla solidarietà che deriva dal patire comune dell'oppressione e dell'espropriazione e dal sentire, altrettanto comune, di essere gli artefici, veri, dell'edificio sociale.

La proprietà allude necessariamente all'esclusione, alla separatezza, al privilegio, così come il mercato (per quanto esso possa essere libero) allude, da un lato alla merce (con tutte le valenze ineludibili che questo termine comporta) e, dall'altro, comunque, allo scambio ineguale. Ineguale proprio perché - anche nella sua versione di *"libero gioco"* - propone la contabilizzazione di un'asettica *"giusta"* equivalenza tra entità incommensurabili: il mio superfluo / il tuo bisogno; il mio necessario / il tuo bisogno.

Proprietà e mercato, dietro la loro forma giuridico-istituzionale, rivelano un ventaglio semantico assai ristretto e tutto interno all'apparato concettuale e normativo di una società divisa in classi. Ethos e progetto si fondano dunque sull'autonomia dell'individuo rispetto al corpo sociale ed alla classe d'appartenenza che però è proprio possibile (in termini di ricchezza materiale ed intellettuale) in quanto egli gode dei benefici dell'appartenenza ad un determinato segmento di quel corpo sociale, dell'appartenenza a quella classe sociale. Libertà per tutti dalla libertà dei singoli? Anche se così fosse bisognerebbe rammentare che i talenti da impegnare in quanto individui in questa "intrapresa" sono molti e che quando il buon Dio li ha distribuiti, la maggior parte dell'umanità è rimasta fuori della porta.

Non c'è possibilità di disvelamento d'altre qualità intrinseche in queste categorie, non c'è possibilità di

sdoganamento: fuori dai confini di quella società e del suo universo di significati, i pezzi d'oro ridiventano carta straccia, o meglio grezzi anelli di una robusta catena. Infine il problema del comunismo anarchico. L'anarchismo - o meglio quella sua centrale componente che si rifà al comunismo anarchico o libertario che dir si voglia - nasce nel crogiolo delle lotte di classe, tra il proletariato, come ipotesi di emancipazione radicale e totale dalla società dello sfruttamento, del dominio e dell'oppressione.

La componente antistatalista e antiautoritaria, che si sostanzia in queste lotte in opposizione alle forme istituzionali della dominazione di classe, completa l'aspirazione all'uguaglianza economica tipica già di forme di comunismo primitivo.

La comunità proletaria che si cimenta in antagonismo e in subordinazione ai processi di industrializzazione e concentrazione capitalistici, fornisce l'humus ad alcune straordinarie esperienze rivoluzionarie di segno libertario, tra le due guerre mondiali, che tutti conosciamo.

Esperienze presto drasticamente stroncate dallo strapotere borghese proprio perché alludevano concretamente - tramite pratiche sociali antagoniste e non integrabili - al rovesciamento totale dell'esistente e non a pulsioni millenaristiche dell'avvento di un mondo nuovo.

Tagliamo una sessantina d'anni (possiamo farlo perché ci muoviamo su linee interne) e arriviamo all'oggi. Il capitalismo, nella sua fase imperialistica, ha metabolizzato, integrato, triturato e digerito una miriade di "forme di vita", di modelli economico-sociali, di rappresentazioni del mondo, anche sedicenti antagoniste dell'ordine sovrano.

Resta poco: il solco di una tradizione politica non contaminata e la necessità di verificare se l'avvio di un nuovo ciclo di lotte generalizzate - reso probabile dal progredire devastante della crisi capitalistica - esprimerà, nella sua spontaneità, contenuti ed aspirazioni congruenti con quella tradizione oppure no. Io credo di sì, come credo che sia necessario fin da oggi cominciare a disincrostare da tutte le sedimentazioni improprie la parola "comunismo" riportandola nel suo naturale contesto anarchico.

Non mi pare che lo stesso si possa fare con "liberismo". Non c'è parentela, non c'è rapporto, non c'è congruenza. Mi sorge un sospetto: non è che Pietro Adamo ci ha teso un tranello? Intendo a noi, anziani e miti residuati dell'anarchismo di classe, restii ad entrare in questi argomenti per pudore, stanchezza, battaglie perse, anni consumati?

Non è che volesse farci uscire allo scoperto per poter sorridere ironicamente e commentare: "*Vedete, sempre gli stessi, sempre le stesse cose*"? Accetto il rischio e nel frattempo lo ringrazio di avermi ridato l'occasione (e l'orgoglio) di potermi definire comunista (e anarchico, ovviamente).

Guido Barroero

**Apparso su A Rivista Anarchica n° 260 - febbraio 2000*

Su anarchismo, revisionismo e fase di transizione *

La fase economica e politica che attraversiamo è uno di quei momenti storici sicuramente definibile come periodo di restaurazione o di controrivoluzione.

Gli echi della rivolta giovanile degli anni '60/'70, del nuovo proletariato urbano (l'operaio massa), delle lotte di liberazione nazionali, che pur con le loro intrinseche contraddizioni si inserivano, comunque, in una battaglia antimperialista ed internazionalista, sono oramai terminati.

La razionalizzazione del capitalismo mondiale sempre in preda a battaglie interne non vede che sporadicamente la presenza attiva ed autonoma del movimento operaio e delle sue organizzazioni, meno che mai siamo in presenza di vaste lotte generazionali o giovanili.

In tutta Europa e negli Stati Uniti le compagini governative (le socialdemocrazie in Europa ed il partito Democratico negli USA) che gestiscono queste razionalizzazioni e le inevitabili contraddizioni capitaliste sono formate da partiti o coalizioni che ancora mantengono una forte capacità di controllo delle masse lavoratrici.

Per i rivoluzionari è inevitabile, in seguito alla sconfitta subita, una riflessione critica ed autocritica del loro agire e soprattutto un ripensamento dei loro riferimenti teorici.

Questo vale a maggior ragione per gli anarchici e per l'anarchismo militante. Naturale è che una sorta di "revisionismo", nell'accezione positiva del termine, cioè di uno sviluppo delle idee originarie e di una loro applicazione alle contingenze attuali, approdi dai dibattiti e dalle riflessioni dei vari circoli ed organizzazioni ancora esistenti sulle pagine dei nostri giornali e riviste, ma forte mi appare il tentativo da parte di molti compagni di liquidare questa necessità di autocritica e di riflessione con un agire e una revisione ideologica che, con un eufemismo un po' *triviale ma esplicito*, "butta il bambino insieme all'acqua sporca".

La necessità di affrancamento dal giogo capitalistico e dall'alienazione di un modello di produzione e di vita gerarchico e vessatorio vissuta come auspicabile e possibile, in conseguenza delle grandi lotte di massa degli anni passati, diventa oggi una forma ed una ricerca tutta individuale o di piccolo gruppo di una alternative "qui ed ora".

La sconfitta porta altri compagni a rifiutare lo stesso concetto di lotta di classe, negando o sfumando lo scontro fondamentale tra capitale e lavoro, rivalutando una concezione ed una prassi sostanzialmente educazionista, di progressione culturale e individuale, molto vicina a concezioni religiose o mistiche.

Altri ancora si rifugiano in una versione dell'anarchismo non più come una dottrina atta alla comprensione

della realtà e di azione politica per il suo superamento, ma come atteggiamento etico o morale anch'esso sostanzialmente individuale.

Tutti questi aspetti, in sé legittimi e nobilissimi, rendendo più stimolante il dibattito fra compagni e rendendo più ricca l'"offerta" che come movimento diamo ad una "domanda" di alternatività e di anticonformismo, che ancora si manifesta soprattutto nelle nuove generazioni, non risolvono a mio parere il problema vero dell'anarchismo inteso come teoria e prassi di trasformazione sociale del modo di produzione capitalistico proteso verso la realizzazione del comunismo libertario.

Valutate positivamente queste opzioni svolgono solo una piccolissima parte dei compiti di un movimento rivoluzionario, ma diventano risibili e per di più negative se spacciate come nuovi modelli di riferimento per una prassi di azione politica e sociale dell'anarchismo oggi.

Tutto il dibattito e le esperienze autogestionarie, che ruotano intorno al movimento specifico come contr'altare dello stesso dibattito e prassi (detto per inciso ben più solida della nostra) che in campo riformista si sta sviluppando sul terzo settore e sul no-profit, mi appaiono politicamente deboli.

Indicare "*come elementi forti*" o punti qualificanti di queste realtà autogestite, per lo più piccole realtà agricole di cooperazione, "*l'accoglienza e la convivialità. Operando per crescere di scala, collegandoci dal locale al bioregionale, all'internazionale*" (1), sa più di agroturismo che di anarchismo.

Niente in contrario nè con l'agriturismo nè tanto meno con la convivialità; anch'io penso che lo stare fra compagni e compagne debba assumere già da oggi un diverso modo di sperimentare rapporti interpersonali, ma rimango convinto che senza un progetto chiaro di trasformazione sociale e senza la necessaria rottura rivoluzionaria questi stessi rapporti fra compagni e compagne, seppur improntati alla massima valorizzazione di tutti e del rispetto reciproco, non determineranno nessun "mondo nuovo" perché in ultima istanza è la materialità dei rapporti di produzione e quindi sociali che determinano i rapporti interpersonali e non viceversa.

Gioire per essere riusciti a mettere dei pannelli solari sui tetti di un cascinale ed aver così risolto il problema dell'acqua calda per i membri di quella comunità e dichiararsi a metà strada "*dell'autosufficienza*" (2) per aver comprato una mucca, può essere una gran cosa per chi questa esperienza la vive come scelta individuale o di piccolo gruppo, ma che centra con l'anarchismo?

E' forse un modello di vita esportabile e generalizzabile nelle metropoli occidentali o nei sobborghi di Città del Messico, o di Rio de Janeiro per citare solo due delle immense periferie urbane che popolano tutte le nostre grandi città?

E' forse un modello di riferimento per i neri o per i nuovi poveri delle periferie delle metropoli americane?

E' forse un modello e una pratica da adottare e da incentivare per quei lavoratori italiani, fra i quaranta ed i cinquant'anni, dichiarati in esubero dalle numerose ristrutturazioni industriali e dei servizi che la competizione capitalistica presuppone?

E' forse una risposta adeguata a quell'esercito di giovani lavoratori che la flessibilità, oramai massima nell'offerta di lavoro, condanna ad un lavoro precario, sottopagato, senza diritti, a tempo determinato ed in prospettiva senza neanche una degna pensione?

Credo proprio di no. Tali strutture possono essere concepite come collaterali al movimento specifico, svolgere una funzione di "servizio" legata al finanziamento o di propaganda larga; ma non hanno alcuna possibilità di essere scambiati come "programma minimo" di azione politica dell'anarchismo militante, ma solo una forma di sopravvivenza individuale o di libera scelta, seppur affascinante per chi la vive e la pratica, di un piccolo gruppo. Pensati come modello di "programma massimo", cioè di un ritorno alla terra, di una nostalgia del "bel tempo passato" contro un mondo destinato alla sua autodistruzione o contro una tecnologia invasiva e straripante ed a ipotetici buoni rapporti di solidarietà tra coltivatori diretti, non solo sarebbe falsa, non essendo mai esistito questo mondo solidale, armonioso e bucolico tra contadini, ma profondamente reazionaria perché sostanzialmente antistorica.

La bontà di questi esperimenti autogestionari e comunalisti potrebbe essere ricercata, infine, nella volontà di dimostrare che la cooperazione fra gli uomini non solo è auspicabile, ma possibile.

Dopo oltre duecento anni di storia del movimento operaio internazionale non credo sia necessario dimostrare ancora la fattibilità di una tale scelta. Poteva aver un senso politico propedeutico agli albori del nascente movimento operaio, nel momento in cui si voleva dimostrare che il padrone era colui che realmente svolgeva una mansione improduttiva e al contempo si cercava di alleviare l'indigenza delle masse proletarie costituendo cooperative di consumo, (spacci popolari autogestiti) risparmiando così sui costi della distribuzione.

La cooperazione in questi ultimi 200 anni ha fatto passi da gigante nella distribuzione così come nella stessa produzione, diventando essa stessa parte integrante del sistema economico dominante e il più delle volte con tratti ancor più deprecabili delle aziende capitaliste "pure", a causa di quella logica di autosfruttamento intrinseco nell'equivoco dell'autogestione e la scarsa tutela sindacale dimostrata da queste realtà nei confronti dei propri associati o dipendenti.

Ciò è avvenuto non per la malafede dei loro dirigenti, nè per un destino "cinico e baro", ma per la ragione che più di cento anni fa gli internazionalisti libertari già indicavano: *"Anche noi vogliamo la cooperazione; anche noi siamo convinti che la cooperazione in tutte le branche del lavoro e della scienza sarà la forma predominante dell'organizzazione sociale nell'avvenire. Ma, nello stesso tempo, sappiamo che potrà prosperare, svilupparsi pienamente, liberamente, e abbracciare tutta l'industria umana, solo quando sarà fondata sull'uguaglianza, quando tutti i capitali, tutti gli strumenti di lavoro, il suolo compreso, saranno restituiti, a titolo di proprietà collettiva."* (3)

Altra cosa sono le esperienze delle Federazioni Municipali di Base, erroneamente equiparate alle esperienze autogestionarie "tout court". Dalla attività politica e di propaganda (4) svolta da queste realtà, quella più

storica di Spezzano Albanese e quella di recente formazione di San Lorenzo del Vallo, si evince che ci troviamo nella classica situazione in cui in territori piccoli e piccolissimi, queste Federazioni svolgono il compito delle cosiddette strutture intermedie; quelle che in tutte le fasi storicamente favorevoli all'aggregazione ed alla propaganda rivoluzionaria fra le masse lavoratrici e fra le nuove generazioni o per la presenza attiva dei compagni rivoluzionari, rappresentano una sorta di "contropotere" delle istituzioni ed in prima istanza di quelle locali.

Queste strutture, sempre presenti nella storia del movimento operaio e dei movimenti di massa, si possono rintracciare a partire dalle "sezioni centrali" della prima Internazionale, dove gli operai si ritrovavano in quanto produttori e non in relazione al loro mestiere, quindi strutture più propriamente politiche che sindacali, per finire ai Collettivi di Quartiere o ai Comitati di Lotta degli anni '60/'70, fino ai diversi Centri Sociali degli anni '80 per finire ai Comitati o Collettivi contro l'alta velocità o contro gli inceneritori dei nostri giorni.

Queste hanno sempre svolto attività di controinformazione politica e di lotta su tematiche territoriali con capacità anche vertenziali non solo a livello locale, come fu l'esperienza dei comitati per l'autoriduzione delle bollette telefoniche dei primi anni '70, oppure hanno svolto la funzione di veri e propri servizi alternativi come doposcuole, ambulatori medici, laboratori teatrali o musicali o come spesso è successo in questi ultimi anni hanno ingaggiato con metodologie di pressione politica e di azione diretta vere e proprie trattative con le istituzioni locali spesso di carattere ecologico e allo stesso tempo erano e sono strutture politiche larghe dove i rivoluzionari agivano ed agiscono per lo più come leader riconosciuti, anche se le opzioni e opinioni politiche degli aderenti ai vari collettivi erano e sono i più diversi.

In questo senso una riflessione più attenta sull'esperienza delle Federazioni Municipali di Base può essere utile purché sganciate dal terreno rischioso di una autogestione produttiva o di un presunto mercato non capitalista "qui ed ora", ma inserite in una strategia dichiaratamente politica di radicamento e di propaganda del movimento specifico anarchico.

Per quei compagni invece che dalla sconfitta hanno maturato che "la rivoluzione" è "soprattutto un processo di trasformazione culturale" (5), pur riconoscendo la necessità di un processo revisionista non mi sento di seguirli nel loro ragionamento pensandola ancora come la pensavano i nostri padri: "non sarà la nuova educazione che genererà il nuovo interesse," affermava Carlo Cafiero, "ma il nuovo interesse genererà la nuova educazione. Non c'è voluto niente di morale, niente di educativo per far passare l'uomo dall'antropofagia alla schiavitù, nessuno sviluppo morale ed educazione per farlo transitare dalla schiavitù alla servitù e parimenti dalla servitù al salariato...Non è dunque un processo educativo che si richiede, ma la rivoluzione, che sola può trasformare i presenti interessi di lotta tra uomo e uomo, in interessi di lotta comune di tutti gli uomini per la maggiore conquista ed il maggior sfruttamento delle forze naturali a vantaggio della comunità umana, che sola potrà trasformare la presente sociabilità borghese in sociabilità

umana. Il comunismo trasformando l'interesse privato in interesse pubblico e viceversa sarà il solo possibile, reale ed efficace educatore del popolo" (6) e nessuna scuola, università o canale televisivo libertario potrà assolvere il compito di mallevadore del proletariato mondiale o se più aggrada dell'intera umanità.

Altra cosa ancora sono i problemi che qualche compagno solleva su un ipotetico e auspicabile *"mercato libertario"*. (7)

La sperimentazione di un mercato libertario o comunque lo vogliamo chiamare, ha senso solo dopo l'atto rivoluzionario che porta alla vittoria del proletariato e delle proprie organizzazioni sulla borghesia.

Non si può parlare di libera sperimentazione o della possibilità dell'esistenza di un mercato o di zone di scambio e quindi della necessità di un equivalente, cioè il denaro, scambiando ed intrecciando una necessaria discussione sulla fase di transizione e un possibile mercato alternativo a quello capitalistico *"qui ed ora"*. Non voglio affatto sottrarmi alla necessità di una discussione sulla transizione, anzi da tempo ne sostengo la necessità proprio in relazione ai compiti storici che il movimento è chiamato a svolgere nella attuale fase.

Fu del resto la stessa valutazione che Malatesta faceva nei primi anni '20, dopo la sconfitta operaia e l'ascesa del fascismo al potere che lo portò a riflettere su queste stesse argomentazioni e sui possibili percorsi della transizione.

Affermare *"che non si dia società libera senza proprietà privata"* (8) può essere una stimolante provocazione, a meno che non significhi la volontà di introdurre e revisionare con dosi massicce di liberalismo o di pragmatismo tipicamente socialdemocratico i contenuti classisti e rivoluzionari dell'anarchismo.

Anche in questo caso, nei confronti di quei compagni che distinguono tra mezzi di produzione e mezzi individuali, o meglio tra valori d'uso e valori di produzione, giustificando l'uso privato (la proprietà privata) dei primi e collettivo dei secondi, sento di condividere e di riconfermare le argomentazioni che Carlo Cafiero svolgeva oltre un secolo fa: *"i valori d'uso sono quelli che noi impieghiamo a soddisfare i nostri bisogni personali: la casa che abitiamo, i viveri che consumiamo, le vesti, i libri ecc.; mentre i valori di produzione sono quelli dei quali ci serviamo per produrre: l'officina, le stalle, le rimesse, i magazzini, le macchine ed ogni sorta di strumenti da lavoro, il suolo ecc.; in una parola tutti i mezzi di lavoro, più le materie di lavoro.*

I primi valori, che servono a soddisfare i bisogni dell'individuo, devono essere attribuzione individuale, mentre i secondi, che servono a tutti per produrre devono essere attribuzione collettiva. Il ragionamento, per di vero ci sembra stracco; e domandiamo ai nostri avversari: voi che accordate il titolo di valori di produzione al carbone che serve ad alimentare la macchina, all'olio che serve ad ingrassarla, alla lucerna che rischiara l'officina, perché non volete concederle eziandio al pane ed alla carne che mi alimentano, all'olio con il quale condisco l'insalata, alla lucerna che rischiara il mio gabinetto, a tutto ciò

che serve, in una parola, allo sviluppo della più perfetta di tutte le macchine, del padre di tutte le macchine: l'uomo?...Come fate a stabilire una differenza, oggi stesso difficile, ma che diventa assolutamente impossibile quando il produttore ed il consumatore si confondono nella stessa persona?...Come si vede questa teoria...ha ottenuto un solo risultato: smascherare il gioco di quei socialisti che volevano attenuare la portata dell'idea rivoluzionaria; contemporaneamente ci ha aperto gli occhi e mostrato la necessità di dichiararci apertamente comunisti".(9)

Cristiano Valente

** Apparso su COMUNISMO LIBERTARIO n° 44 - gennaio/febbraio 2000*

Note:

1. Dossier realizzato dalla redazione di "Arcipelago". Su Rivista A n°256 estate 1999
2. Idem
3. Dall'articolo "Della Cooperazione" *L'Egalité* Genève 1869. Su "Nè Dio Nè Padroni" di D. Guèrin Ed. Jaca Book 1970
4. Vedi nota (1)
5. "Lotta di Classe" n°35 Giugno 1999. Periodico dell'USI sezione dell'AIT
6. Relazione di C. Cafiero al Congresso del Giura, 1880. Su "Ne Dio Ne Padroni" di D. Guèrin Ed. Jaca Book 1970
7. "Mercato, proprietà, anarchia" di P. Adamo. Su Rivista A n°253 Aprile 1999
8. Idem
9. *Vedi nota (6)*

Materialismo storico, comunismo anarchia*

Prosegue il dibattito sui (controversi) rapporti tra anarchia e comunismo. Dopo gli interventi (sullo scorso numero) di Cosimo Scarinzi e Guido Barroero, riprende la parola Pietro Adamo.

I rapporti tra marxisti e anarchici sono sempre stati particolarmente ambigui. Alcuni sottolineano momenti ed eventi particolari - i dissidi nella Prima Internazionale e Saint Imier, la rivoluzione bolscevica, la guerra di Spagna - per illustrare lo stacco incolmabile tra la visione della rivoluzione dei seguaci di Marx e quella dei seguaci di Bakunin. L'argomento forte di tali teorici della "separazione" è il seguente: ogni qualvolta i

comunisti marxisti hanno raggiunto il potere, una delle loro prime preoccupazione è stata quella di *"far fuori"* gli anarchici, sia dal punto di vista culturale sia dal punto di vista propriamente *"fisico"*.

È un'argomentazione probabilmente definitiva, ma nasconde un problema ulteriore. Infatti, i marxisti - in Russia come in Cina, a Cuba come nell'ex Jugoslavia - non si sono limitati a *"far fuori"* solo gli anarchici, ma hanno fatto la stessa cosa con altri radicali: i socialisti, i socialdemocratici, i liberali, i populistici, i *"borghesi rivoluzionari"*, i vari *"eretici"* a sinistra, eccetera. Tra questi gruppi di *"eliminati"* registriamo reazioni diverse. Alcuni la prendono, per così dire, con calma; se l'aspettano; è nell'ordine naturale delle cose. Altri strillano, berciano, fanno polemica. Insistono su un tema ricorrente: il *"tradimento"* dei comunisti, sia della rivoluzione, sia dei loro *"compagni di strada"*. Non mi risulta che esista molta letteratura sul trattamento riservato dai bolscevichi, che so, ai socialisti nel '17 e successivi o nel '37 e successivi. Invece, i libri sul *"tradimento"* nei confronti degli anarchici (sia nel '17 che nel '37) sono parecchi.

Insomma, se proprio dovessi descrivere l'atteggiamento di fondo di buona parte della cultura libertaria di orientamento comunista nei confronti delle varie repressioni bolsceviche, parlerei di *"sorpresa esistenziale non del tutto inaspettata"*: da un lato la presa d'atto di un contrasto tra due visioni del mondo, dall'altro una sorta di stupore di fronte alle iniziative di chi sembrava condividere, fino a ieri, immaginario e progettualità.

Ed è proprio questo il punto sul quale a mio parere occorre riflettere. Mettere in luce le differenze di fondo tra il comunismo marxista e quello anarchico è un esercizio di indubbia utilità; si possono prendere in considerazione il diverso giudizio sulla *"dittatura del proletariato"*, sulla natura della pianificazione, sulla transizione rivoluzionaria, sulla relazione tra mezzi/fini, eccetera.

Ma nel contempo bisogna tener conto del quadro generale in cui si svolge tale confronto, che è quello di una sostanziale condivisione complessiva di un preciso immaginario: la rivoluzione, la *"nuova"* storia, la *"nuova"* società, il comunismo, e così via. È questo l'elemento che spiega la ricorrenza dell'accusa di tradimento.

Necessità storica e rivoluzione

Il socialismo anarchico e quello marxista hanno ovvie radici storiche in comune. In primo luogo, *l'ethos* rivoluzionario e insurrezionalista che scaturisce dalla Rivoluzione francese e che modella sia il pensiero dei teorici sia l'azione dei movimenti nel corso dell'Ottocento. In secondo, la comune matrice nell'area socialista (lasciamo stare quelle tendenze dell'anarchismo che risalgono a prospettive differenti).

In terzo, la fucina dell'Internazionale: per quasi un ventennio (grosso modo, dagli inizi degli anni Cinquanta agli inizi degli anni Settanta) proudhoniani, lassalliani, marxisti, tradeunionisti, socialisti cristiani e comunisti utopisti costituirono un bacino condiviso di esperienze e di elaborazioni. Le differenziazioni ebbero luogo in un secondo momento. Solo dalla metà degli anni Settanta comincia ad avere pienamente

senso discutere di un movimento socialista che va articolandosi in tendenze divergenti.

È questo il periodo decisivo per comprendere la natura profonda del dissidio tra marxisti e anarcocomunisti: condivise le matrici; condiviso l'obiettivo di fondo (l'abbattimento della società capitalista e l'instaurazione del comunismo); differente l'orientamento etico-politico. Di recente Nico Berti si è chiesto se *"la divergenza sui mezzi per raggiungere il socialismo sia così profonda da rendere del tutto secondario ed apparente il fine teorico che li accomuna"*.(1) Dal punto di vista della teoria Berti ha ragione nell'affermare la *differenza* tra le due tendenze, che ci permette peraltro di comprendere la distanza che oggi le separa; ma dal punto di vista storico tale conclusione obnubila quel terreno comune che le ha contraddistinte nel loro sviluppo concreto.

E non dobbiamo fare grande fatica per identificare un preciso elemento ideologico che spiega non solo affinità teoriche e vicinanza negli obiettivi, ma anche - cosa più importante - quella condivisione di immaginario che resta, a mio parere, la componente più significativa della connessione marxismo/anarcocomunismo.

Il passaggio di Marx dalla prospettiva hegeliana a quella del materialismo storico avvenne tra il 1844 e il 1846, grazie anche a un confronto serrato con gli anarchici Stirner e Proudhon.(2)

Nel manoscritto su Feuerbach che apre *l'Ideologia tedesca* si trovano le prime elaborazione sul tema. Ne emergono - ancora a uno stadio non del tutto sviluppato - i punti fermi della filosofia della storia marxiana, così riassunti, in un'opera più tarda, dallo stesso autore: *"Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali"*.(3)

Da questo presupposto si evince una serie di altri postulati, che nel *Manifesto* del 1848 troveranno l'esposizione più nota e diffusa: le fasi rivoluzionarie si aprono quando i rapporti di produzione consolidati entrano in contraddizione con l'evoluzione economica della società; la storia è quindi frutto di una costante lotta tra le classi; stato, diritto, persino tecnologia sono sovrastrutture; il potere politico è solo *"il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra"*.(4)

Marx (qui in collaborazione con Engels) concludeva il ragionamento con la scoperta *"scientifica"* della necessità storica di una rivoluzione proletaria, destinata a essere diversa, per natura, dalle precedenti: il proletariato, infatti, al contrario dei movimenti precedenti, *"di minoranza o nell'interesse di minoranze"*, era *"il movimento indipendente dell'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza"*;(5) ne sarebbe conseguita l'abolizione delle classi e l'estinzione, di fatto, dello stato. Negli anni successivi Marx avrebbe dedicato gran parte delle sue energie a precisare le implicazioni economico-politiche del materialismo storico, partendo dalla teoria del valore-lavoro e sviluppando le idee del plusvalore, della caduta tendenziale del tasso di profitto, eccetera. In sostanza, la sua concezione della storia valorizzava istanze classiste, che situavano la riflessione sull'oppressione del proletariato in una cornice di fatalismo rivoluzionario; sul piano filosofico esprimeva, sotto una copertura *"scientifica"*, una potente tendenza al

dogmatismo; sul piano politico diveniva una giustificazione della *"dittatura"* del proletariato. Le teorie marxiane ricevettero un colpo fatale sin dalla fine del secolo scorso, quando filosofi ed economisti misero in luce l'insufficienza del valore-lavoro come spiegazione del meccanismo della società capitalista, anche perché le principali predizioni di Marx - in primo luogo quello di una progressiva polarizzazione sociale, con l'aumento di capitalisti e proletari, i primi sempre più ricchi e i secondi sempre più poveri, e la scomparsa delle classi intermedie - non si erano affatto avverate. Inoltre, i sociologi e gli studenti di scienze sociali colsero - soprattutto a partire dal successo bolscevico - il sostrato religioso della filosofia della storia marxiana, che sembrava costituire la più perfetta laicizzazione dell'ideale cristiano dell'avvento del paradiso in terra; la strumentazione concettuale del leninismo, con l'accento sulla superiore *"sapienza"* scientifica degli iniziati riuniti in *"partito"*, ricordava in particolare gli antichi gnostici.(6)

La cosa più interessante da discutere è se sia possibile rintracciare nel materialismo storico una delle matrici dell'esperienza totalitaria del comunismo reale. Sarebbe ovviamente anacronistico addossare direttamente a Marx tale responsabilità; tuttavia, nella sua teoria sono presenti elementi che avranno una funzione importante nel plasmare l'ideologia totalitaria: la funzione di *"guida"* delle avanguardie; la necessità *"storica"* della rivoluzione proletaria; l'azzeramento della storia nella società comunista; l'esaltazione della violenza *"liberatrice"*; e così via.

Materialismo storico e immaginario

Giungiamo al punto. Il materialismo storico ha esercitato un'influenza per certi versi maggiore di quanto abbiano fatto le teorie economico-politiche di Marx. Non ha fornito semplicemente il linguaggio della redenzione a tutti i socialisti (per le meno sino ai primi revisionisti degli anni Ottanta e Novanta), ma ha plasmato un immaginario fondato sulla *"classe"*, la *"rivoluzione"*, la *"nuova storia"*. Un immaginario che è stato ed è ampiamente condiviso da buona parte de-gli stessi anarchici.

Poco conta, da tale punto di vista, insistere sulle differenze teoriche e pratiche tra comunismo *"autoritario"* e comunismo *"libertario"*: la comune matrice materialista, con i suoi corollari classisti e insurrezionalisti - con un lessico incentrato su categorie marxiste (quali *"struttura"*, *"merce"*, *"capitale"*, *"proletariato"* e così via) non tanto (e non solo) obsolete, quanto prive ormai di contenuto reale - modella quasi per necessità una *forma mentis* fondata sullo scontro, la violenza, la coartazione e, nei casi limite, la mistica della rivoluzione proletaria, con i suoi sogni da millennio rigeneratore. In altri termini, gli anarco-comunisti, lungi dal rivelarsi *diversi* dai loro *"compagni di strada"* autoritari, ne condividono in parte le premesse storiche, epistemologiche ed antropologiche. Il percorso verso la società comunista immaginata dagli anarchici pare cioè riprodurre, nella sua impostazione unanimistica, fatalistica e azzeratrice della storia, gli stessi temi e le stesse fallacie che i libertari sono usi attribuire ai loro avversari/compagni di parte marxista.

La letteratura e la pratica degli anarco-comunisti dimostrano più che a sufficienza, a mio parere, la presenza di questo immaginario di matrice materialista. Sugli internazionalisti non credo sia possibile nutrire dubbio alcuno. Cafiero chiude il suo *Compendio del Capitale* - di per sé prova della mia argomentazione - con un avvertimento ai piccoli proprietari, *"inevitabilmente ridotti tutti, dalla moderna accumulazione capitalista, alla trista condizione: o vendersi al governo per la pagnotta, o scomparire per sempre fra le dense file del proletariato"*.(7)

Le pagine del primo Malatesta testimoniano un'analogha fedeltà ai capisaldi dell'interpretazione materialista; facendo qualche esempio concreto, nell'*Anarchia* riprodusse quasi perfettamente la concezione dello stato offerta da Marx (*"In tutto il corso della storia, così come nell'epoca attuale, il governo, o è la dominazione brutale, violenta, arbitraria, di pochi sulle masse, o è uno strumento ordinato ad assicurare il dominio e il privilegio a coloro che [...] hanno accaparrato tutti i mezzi di vita"*); in *Fra contadini* sposò con tanta convinzione la tesi della progressiva concentrazione della ricchezza da ritrovarsi costretto ad aggiungervi, a partire dall'edizione del 1913, una dissociazione da tale tesi, spiegando che il testo era stato scritto *"nel 1883, quando ancora era indiscussa fra i socialisti la teoria di Marx sulla concentrazione della ricchezza"*.(8)

Nei giornali e nella libellistica anarchica l'enfasi sulla retorica materialista dello scontro tra le classi e della rivoluzione rigeneratrice era ancora più marcata. Persino in un pensatore sofisticato come Kropotkin fanno capolino le premesse materialiste. Intendiamoci, non intendo sostenere che gli anarchici - neppure quelli di tendenza comunista - siano materialisti loro malgrado. Intendo dire che le tesi di Marx, diffuse in tutto il movimento socialista, hanno attecchito, per lo meno in parte e ma in modo precipuo, proprio tra coloro che ne condividevano l'obiettivo ultimo, l'edificazione della società comunista.

E la migliore testimonianza di questa presenza sta nello sviluppo del revisionismo anarchico negli anni Venti e Trenta di questo secolo, che in massima parte costituisce un tentativo di *"epurazione"* dall'anarchismo di quei tratti maggiormente associati all'immaginario materialista e che ha visto impegnarsi nell'impresa Malatesta, Berneri, Fabbri, Borghi, Rocker e altri.

Anzi, proprio Rocker ha tentato esplicitamente, con la prefazione a *Nazionalismo e cultura*, di dare all'anarchismo una filosofia della storia - fondata non sulla *"guerra di classe"*, ma sulla *"volontà di potenza"* - alternativa a quella di derivazione marxiana.

Revisionismo e libera sperimentazione

Il dopoguerra ha segnato una nuova involuzione. La marginalizzazione degli anarchici e l'apparente successo dei bolscevichi ha in sostanza riconsegnato il movimento alle parole d'ordine del materialismo storico.

Nel 1955 Luce Fabbri ha offerto il seguente commento: *"Un'innegabile influenza marxista su tutti i movimenti italiani (e, possiamo dire, europei) di "sinistra", specialmente nei loro settori giovanili, dovuta a*

circostanze di carattere materiale come la potenza politica della Russia, ha prodotto un acuirsi della mentalità classista vecchio stile, proprio quando le classi stano cambiando rapidamente di natura. Ha portato ad esaurire la lotta nell'azione anticapitalista in un momento in cui il capitalismo decade e non certo a vantaggio delle soluzioni socialiste, e nuove forme di assolutismo statale anneriscono l'orizzonte a oriente e a occidente. La suggestione che esercitano le "realizzazioni pratiche" (più immaginarie che reali) [...] fece (anche in mezzo agli anarchici) fermentare variamente i residui dell'educazione marxista ricevuta nell'atmosfera infuocata della resistenza, nel senso dell'accentuazione di motivi autoritari e perfino, in alcuni casi estremi, di un avvicinamento ideologico al trotskismo."(9)

Per certi versi il '68 ha prodotto un effetto analogo, rinforzando ancora una volta quella tentazione materialista che abbiamo visto esser presente nell'anarchismo di orientamento comunista sin dagli esordi. I revisionisti degli anni Venti e Trenta e i loro pochi seguaci nei decenni successivi hanno tentato di confutare le premesse classiste e materialiste dei loro compagni, seguendo percorsi diversi e per certi versi persino divergenti.(10)

Il superamento del problema della relazione materialismo storico/comunismo anarchico è avvenuto attraverso il potenziamento del tema della libera sperimentazione, grazie al quale la concezione comunista libertaria ha perso le connotazioni classiste ed escatologiche. Concepita da Malatesta e Fabbri come il metodo per conciliare il rifiuto anarchico della coartazione con la prospettiva di una società libera, la libera sperimentazione pareva configurare un sistema di interrelazione sociale ed economico fondato sul pluralismo, in cui il comunismo diveniva soluzione tra tante.

Certo, Malatesta e Fabbri erano convinti - o, per meglio dire, speravano - che essa, paragonata alle altre, uscisse vincitrice dal confronto e si affermasse a seguito della libera scelta di ognuno. In questa prospettiva restavano saldi due principi: la vittoria del comunismo libertario non avrebbe precluso la possibilità di scegliere altrimenti in futuro; la situazione della "transizione", ovvero una "società aperta" caratterizzata dalla libera sperimentazione, era di per sé favorevole allo sviluppo della libertà. Luigi Fabbri aveva toccato il punto nevralgico dell'argomentazione anarchica già nel 1922, quando aveva giudicato della massima importanza che, "qualunque sia il tipo di produzione adottato, lo sia per libera volontà dei medesimi, e non sia possibile la sua imposizione"; nel 1926 spiegava poi che il programma dell'Unione anarchica italiana del 1920 "afferma implicitamente la tolleranza verso la piccola proprietà non sfruttante il lavoro salariato, rivendicando la libertà dei produttori di non far parte delle associazioni di produzione".(11)

Tali argomentazioni illustravano con chiarezza quale tipo di comunismo era qui concepito: se si fosse negato il principio della libera scelta del produttore, si sarebbe piombati nel totalitarismo; se fosse stato accettato pienamente, ciò avrebbe condotto a una società caratterizzata dalla concorrenza possibile, e quindi dal mercato. In effetti, non si può fare a meno di rilevare che è proprio questa la soluzione prospettata da Malatesta, Fabbri e dagli altri "comunisti" disposti alla "revisione".

Postulando la possibilità della differenza (anche economica), essi abbandonavano la posizione rigidamente classista; auspicando una società in cui erano ammessi il mutamento, lo sviluppo e la possibilità di alterare la scelta sullo stile di vita (e sullo stile di "produzione", ovviamente), evitavano lo scivolamento nell'escatologia e in quell'azzeramento della storia che costituiva il prodromo inevitabile del totalitarismo. In questo tragitto i "revisionisti" si erano allontanati parecchio dal materialismo storico e dalla versione più diffusa del cosiddetto comunismo libertario; nel contempo, si erano avvicinati a quelle tendenze dell'anarchismo che si erano sempre definite anticomuniste e che nel tema dell'inevitabilità della rivoluzione proletaria avevano colto, più che un'istanza di liberazione, la possibilità di una soluzione autoritaria.

Pietro Adamo

Note:

1. G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma 1997, p. 526.
2. Per una sintetica descrizione dello sviluppo del pensiero di Marx in questo frangente si veda D. McLellan, "La concezione materialistica della storia", in *Storia del marxismo. Vol. I. Il marxismo ai tempi di Marx*, tr. it. Einaudi, Torino 1978, pp. 35-55.
3. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1984, p. 5.
4. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, v tr. it. Editori Riuniti, Roma 1971, p. 89.
5. Ivi, p. 74.
6. Si veda la rapida ma suggestiva rassegna di interpretazioni storiografiche dell'antica gnosi in G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. IX-xxiii.
7. C. Cafiero, *Compendio del Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 5.
8. I due testi di Malatesta sono riprodotti in *Gli anarchici*, a cura di G.M. Bravo, Torino, Utet 1971 (le citazioni sono rispettivamente a p. 815 e p. 879).
9. L. Fabbri, *Sotto la minaccia totalitaria*, Edizioni RL, Napoli 1954, p. 13.
10. Mi si permetta, a questo punto, di rimandare ad altri miei scritti dedicati all'argomento: *L'anarchisme entre ethos et projet*, in *La culture libertaire*, a cura di A Pessin e M. Pucciarelli, Atelier de creation libertaire, Lione 1997, pp. 181-201 (vers. rid. *L'anarchismo tra ethos e progetto*, in "A rivista anarchica", n. 233, 1997, pp. 32-39); *Il revisionismo di Camillo Berneri*, "Il presente e la storia", n. 53, 1998, pp. 105-129; *La crisi dell'anarchismo e l'ethos liberale*, "A rivista anarchica", n. 250, 1998/1999, pp. 43-45; *Presentazione* a L. Fabbri, *Libera sperimentazione*, in "A rivista anarchica", n. 256, 1999, pp. 42-44.
11. L. Fabbri, *Anarchia e comunismo "scientifico"* (1922), in N. Bucharin, L. Fabbri, *Anarchia e comunismo*

scientifico, Altamura, Ivrea 1973, p. 43; L. Fabbri, "I comunisti libertari e la terra ai contadini", manoscritto custodito all'Istituto storico della resistenza di Firenze, con copia nell'Archivio Berneri di Reggio Emilia.

- **Apparso su A Rivista Anarchica n° 261 - marzo 2000*

Intervento di Pietro Adamo per il Dibattito:

L'Anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale

Livorno 25 Giugno 2000. festa di *COMUNISMO LIBERTARIO*

Cari compagni, mi spiace di non poter essere presente.

Ho pensato allora di provare a mettere in forma sintetica le mie obiezioni di fondo alla progettualità del cosiddetto comunismo libertario, tentando di dar loro un qualche ordine. Non prendetele però come argomentazioni strutturate e non aspettatevi nulla di nuovo rispetto alle cose ho scritto per "*A rivista anarchica*". Più che altro, sono formulate come un invito al dibattito (anche se, mi rendo conto, mancherà il contraddittorio).

La locuzione "comunismo libertario" è un ossimoro.

La contraddizione di fondo sta nell'impossibilità di concepire una società comunista che sia nel contempo libera. L'obiezione non è che si tratti di una società specificatamente comunista, quanto che qualunque determinazione riferita ad una società libera costituisca in sostanza proprio una negazione al suo carattere "*aperto*".

In altri termini: una società è libera quando ai suoi componenti viene riservata facoltà di scelta tra una gamma di opzioni quanto più vasta possibile (e lasciamo perdere qui la discussione dei limiti - naturali o culturali, oggettivi o soggettivi - di tale ampiezza), sul piano etico quanto su quello economico, su quello sessuale quanto su quello religioso. Una società "*comunista libertaria*", quanto una "*capitalista libertaria*" o una "*cristiana libertaria*", implica una delimitazione della gamma delle esperienze possibili.

Al contrario, una società libera dovrebbe concedere ai suoi membri – e anzi dovrebbe stimolarli in tal senso – una sperimentazione integrale, che non punti a consolidare una soluzione sulle altre, ma invece a

“istituzionalizzare” i metodi atti a evitare tale “congelamento”. Da questo punto di vista la soluzione comunista sarebbe da considerare perfettamente legittima solo se fosse sostenuta dal complesso della popolazione (o da una comunità, ecc.); ma, anche in quest’ultimo caso unanimistico, dovrebbe sempre essere possibile “uscire” e scegliere un’altra opzione. Paradossalmente, una società libera che scelga il comunismo ma lasci costantemente la facoltà ai suoi membri di considerare e adottare altre soluzioni non sarebbe da definire “comunista”, ma “pluralista”: ovvero, con una locuzione che non vuole affatto suonare polemica, sarebbe una *società di mercato*, intendendo con “mercato” quel complesso di istituzioni sociali e culturali che affermano la priorità della scelta individuale su qualsivoglia soluzione “finale”.

Il comunismo “libertario” presenta gli stessi rischi degli altri comunismi.

Confesso di non aver mai capito il senso in cui i sostenitori del comunismo libertario affermano che la loro soluzione (collettivista, comunista o altro) sia diversa, nella sostanza, da quella degli altri comunismi (più o meno di stato). Conosciamo tutti la retorica del caso, con le consuete differenziazioni tra “libertari” e “statalisti”, ma a me è sempre parso che il dilemma di fondo – come organizzare la produzione e la distribuzione (io preferisco “consumo”) dei prodotti – restasse identico.

Sinora la civiltà occidentale ha escogitato un solo sistema per valutare le preferenze dei consumatori a partire dai consumatori stessi (e non dallo stato, dalla comunità o da una qualche élite di tecnici), ovvero l’odiato mercato. D’altro canto, studiando i principali pensatori anarchici del primo Novecento, mi sono convinto che il concetto di *libera sperimentazione* integrale sia emerso proprio in relazione a una più compiuta riflessione sulle insufficienze del comunismo. Un tema che si può riassumere nel seguente modo: nella società libera che spesso immaginiamo, un po’ come esercizio mentale e un po’ come guida pragmatica per i nostri comportamenti (“*lume regolatore*” diceva Malatesta), il lavoratore sarà obbligato a far parte di associazioni di produzione, rispettandone regole e criteri, oppure sarà libero di non farne parte, creando e valutando liberamente prodotti?

Nel primo caso avremo, credo si possa dire per necessità, la riproduzione di una qualche sorta di unità centrale (o di più di una), che normi la produzione, decidendone misure e qualità: inutile dire dove condurrebbe tale logica. Nel secondo, avremo necessariamente una diversificazione dei prodotti, nonché degli scambi, con un indirizzo generale che spinge verso una soluzione di mercato.

Il “comunismo libertario” condivide un immaginario “rivoluzionario” caratterizzato dalla propensione alla soluzione totalitaria.

Negli ultimi decenni si è scritto molto sulle diverse forme di “*democrazia totalitaria*”; in genere si è ora d’accordo sul fatto che a partire dal 1789 – ma si potrebbe risalire molto più indietro, agli albori stessi dell’età moderna – si è affermato in Occidente un tipo di “*rivoluzionario*” antropologicamente inedito, convinto del valore taumaturgico dell’ideologia, pronto a plasmare a qualsiasi costo l’uomo e la società “*nuova*”, a piegare la realtà concreta al furore di un’ideologia astratta, ipnotizzato dalla visione di una decisiva frattura nella continuità storica.

Quali siano stati i frutti novecenteschi di questa impostazione della politica è noto. Buona parte degli anarchici, così come molte tra le diverse anime della tradizione socialiste, nonché alcuni tra gli stessi esponenti del cosiddetto sindacalismo rivoluzionario, sono stati capaci di sottrarsi a questa spaventosa visione di una società finale pura e sana, di una globalità disegnata a tavolino, di un programmatico schiacciamento dell’individuo di fronte alla prepotenza delle forze storiche. I marxisti sono stati probabilmente i più coerenti espositori di questo *ethos* totalitario. E tra gli anarchici sono stati proprio i comunisti ad abbracciare con calore le stesse premesse. Come leggere altrimenti l’ansia di metter fine alla storia, il sogno dell’utopia finale, la visione escatologica del definitivo regno dell’eguaglianza?

E quella marcata prospettiva anti-individualistica, pronta a sottomettere i singoli alle svariate ragioni dell’economia, della storia o della comunità che tanti comunisti libertari adottano insieme alle categorie interpretative marxiste, spesso senza rendersi conto fino in fondo delle implicazioni dei loro argomenti? Anche in questo caso mi pare di cogliere una curiosa tendenza nelle riflessioni di un Malatesta, di un Fabbri, di un Berneri, di un Borghi, orientate a trasformare il presunto periodo di transizione verso la società anarchica – ovvero l’età della libera sperimentazione – nella *società libera stessa*.

Questa valorizzazione del momento del pluralismo, della sperimentazione delle diverse forme di associazione economica, etica, sessuale, cos’altro era, se non il frutto della consapevolezza dei pericoli di una deriva totalitaria in qualsiasi processo rivoluzionario e dell’orrore per un qualsiasi utopico esito finale?

Pietro Adamo

Intervento di Francesco Berti per il Dibattito:

L'Anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale

Livorno 25 Giugno 2000. festa di *COMUNISMO LIBERTARIO*

Anzitutto, desidero salutare i presenti, e scusarmi per il fatto che non posso essere fisicamente presente. Voglio anche ringraziare gli organizzatori per avermi invitato a questo dibattito, anche se non ho ben capito a quale titolo dovrei parlare. Non mi ritengo un esponente, un *“intellettuale del movimento”*, mi sono sempre sentito e vorrei essere considerato un semplice militante.

Oltretutto mi reputo un militante *“socratico”*, che ha fatto propria la posizione mentale fallibilista così ben elaborata da Errico Malatesta: sicuro in quello che voglio, dubbioso in quello che so. Come scriveva il nostro grande compagno, anticipatore niente di meno che di Karl Popper: *«Credo che il dubbio debba essere la posizione mentale di chiunque aspira ad avvicinarsi sempre più alla verità, o almeno a quel tanto di verità che è possibile raggiungere»*.

Vi prego perciò di considerare le riflessioni che seguono niente più che spunti per una discussione: le risposte che mi sono dato ad alcuni degli interrogativi sollevati nel dibattito svoltosi negli ultimi mesi su *“A”* e *“Umanità Nova”* le considero io stesso delle ipotesi di lavoro, incomplete e ancora non soddisfacenti.

Forse avete pensato a me ritenendo che, all'interno del movimento anarchico, io occupo una posizione *“di destra”*, in quell'area *“liberale”* così ben presidiata dall'amico Pietro Adamo.

Se fosse così, ho paura che vi siete almeno in parte sbagliati. Scrivo almeno in parte poiché condivido certamente molte delle idee di Pietro, nutro una grande stima nei confronti del suo pensiero e per quello dei compagni che ritengono che l'anarchismo sia una sorta di derivazione del liberalismo. Penso anch'io, come Pietro, che una società libertaria possa emergere da uno sviluppo, anche conflittuale, della democrazia liberale, piuttosto che da una rivoluzione di carattere insurrezionale.

Come Pietro, insomma, anch'io sono un anarchico un po'...democratico.

Tuttavia, a livello personale, se le etichette servono a qualcosa, vi confesso che io mi sono sempre sentito e mi sento tuttora saldamente ancorato ad una concezione socialista dell'anarchismo. Con questo, non voglio assolutamente sostenere che tra l'anarchismo e il liberalismo non vi siano punti di affinità, come cercherò di dimostrare tra breve, anche per rispondere al compagno Barroero che, proprio in polemica con Pietro Adamo, ha sostenuto che tra l'anarchismo e il liberalismo non c'è nessuna parentela (*“A”* n° 260).

Tuttavia, chi sostiene che l'anarchismo, sotto il profilo teorico, è una dottrina politica che porta alle estreme conseguenze il pensiero liberale compie, sempre secondo il mio modesto parere, una operazione riduttiva e scorretta, che fa il pari con quella, propagandata per anni dai marxisti, secondo la quale l'anarchismo è una

sottospecie della specie socialista.

Queste due interpretazioni dell'anarchismo negano di fatto una autonomia teoretica al pensiero anarchico, il quale non sarebbe altro che una variante di qualcos'altro. Senza addentrarmi troppo in riflessioni filologiche, vorrei osservare che, sotto il profilo teorico, per ciò che riguarda l'anarchismo europeo, la dottrina anarchica ha origine, al pari di quella socialista e di quella liberale, dal ceppo comune dell'illuminismo, mentre il movimento anarchico si sviluppa sicuramente all'interno del più vasto movimento socialista.

Una differenza, quest'ultima, che dovrebbe essere tenuta ben presente, perché a mio parere il pensiero anarchico ha indubbiamente una origine precedente e per certi aspetti diversa da quella del movimento politico che a tale dottrina ha fatto e fa riferimento. Mentre infatti il movimento anarchico, che si costituisce a partire dagli anni '70 del XIX secolo, in quanto movimento politico che si sviluppa nel solco del più ampio movimento socialista ha un'origine di classe, il pensiero anarchico, che nasce a partire dalla fine del XVIII secolo con Godwin, questa origine così chiaramente classista non ce l'ha.

Per concludere questo punto, io ritengo che il pensiero anarchico, proprio a causa delle sue origini, debba essere ritenuto una dottrina politica autonoma e compiuta tanto quanto quella socialista o liberale. La comune origine di queste tre diverse dottrine politiche è d'altro canto all'origine (scusate il gioco di parole) di alcuni motivi di affinità, che potrebbero essere così sintetizzati: l'anarchismo condivide con il liberalismo l'idea di libertà, con il socialismo l'idea di uguaglianza. Qualcuno potrebbe scandalizzarsi di questi accostamenti, tuttavia, quando si parla di liberalismo, non si dovrebbe fare quella brutta operazione che giustamente non vogliamo venga fatta a noi: ridurre un pensiero ad una caricatura, o prendere una parte per il tutto.

Il liberalismo non è stato solo Adam Smith e la scuola classica dell'economia, la dottrina del libero mercato, del liberismo.

Il liberalismo, sia a livello teorico che storico, è stato un movimento anche politico e giuridico (Locke, Montesquieu, Tocqueville, Mill, etc.), il primo movimento in età moderna che ha sollevato il problema della libertà e dell'autonomia dell'individuo, che ha proposto di porre limiti precisi al potere sovrano e che ha sostenuto che l'individuo gode di alcuni diritti inviolabili che lo Stato deve garantire. Tra questi diritti, naturalmente, c'è il diritto di proprietà, ma non solo.

Ci sono la libertà di pensiero e di parola, la libertà di associazione, di professione religiosa, etc. Insomma, il liberalismo (molto più del pensiero democratico) ha posto le basi per lo sviluppo dello stato di diritto, una conquista secondo me irrinunciabile della civiltà. Quindi, a mi avviso, la parentela tra liberalismo e anarchismo non solo esiste ma pure non si limita alla comune discendenza: come non possono esserci affinità tra una teoria che si preoccupa di porre dei limiti precisi al potere politico di dividerlo, di frantumarlo e una teoria che il potere politico vuole "addirittura" abolire?

Certo, c'è il problema della proprietà a dividere liberali e anarchici, e chi vuole negarlo? Però...mi pare che

il problema del potere politico differenzi nettamente l'anarchismo dal socialismo marxista (e ancor più dal leninismo) eppure nessuno si sogna di negare la parentela tra socialismo e anarchismo. Per motivi di tempo sto portando all'estrema sintesi concetti che meriterebbero una spiegazione ben più approfondita, e che tra l'altro naturalmente non dovrebbe riguardare solo la storia delle idee, perché evidentemente le idee degli uomini non nascono avulse dal contesto storico, politico ed economico: l'universo simbolico e quello materiale si influenzano reciprocamente, e se non è possibile concordare con certe volgarizzazioni del pensiero marxiano molto in auge sino a qualche anno fa, secondo le quali la cosiddetta sovrastruttura della società è univocamente determinata dalla sua base materiale, è d'altro canto assai discutibile affermare il contrario.

In ogni caso, l'aspetto che più ci interessa di tutta questa questione è il fatto che il pensiero anarchico sviluppatosi in Europa – evitiamo di considerare il pensiero di Stirner che costituisce un capitolo a sé - contiene sia l'idea di libertà che l'idea di uguaglianza. L'originalità la grandezza del pensiero anarchico, ciò che lo rende unico e a mio parere preferibile rispetto alle altre due dottrine politiche originate dalla comune matrice illuminista consiste nel fatto che solo l'anarchismo ha saputo valorizzare più o meno nella stessa misura il valore della libertà e quello dell'uguaglianza.

Come scriveva Bakunin, non ci può essere vera libertà (libertà per tutti) se non c'è al contempo uguaglianza sociale, e viceversa non ci può essere vera uguaglianza sociale se non c'è nel medesimo tempo libertà. Se il liberalismo ha enfatizzato il valore della libertà e il socialismo ha posto l'accento quasi esclusivamente sull'idea di uguaglianza, l'anarchismo fin dalla sua costituzione ha sostenuto che solo la realizzazione contemporanea di questi due valori avrebbe potuto dar vita ad una società libera, giusta ed equilibrata. Non occorre essere dei fini politologi per comprendere chi aveva visto giusto di questi tre fratelli nemici.

Abbiamo visto tutti la misera fine dei regimi del socialismo reale, del comunismo marxista realizzato: senza libertà, il socialismo non poteva che dar vita ad una caserma. Così avevano predetto gli anarchici nel XIX secolo e così si è puntualmente verificato nel XX. Vediamo oggi, o almeno dovremmo vedere, la deriva che sta prendendo una società che si basa quasi esclusivamente sullo sviluppo della libertà individuale, intesa soprattutto come libertà economica, e che ha messo in un cassetto l'idea dell'uguaglianza sociale. Si tratta evidentemente di due tipi di società profondamente squilibrate, anche se a mio parere le società liberaldemocratiche di tipo occidentale sono incomparabilmente preferibili a quelle del dispotismo bolscevico.

Preferibili, dico, non solo per me, che importa ben poco, ma per la gente che ha vissuto sotto questi regimi, e questo è una cosa che dovrebbe fare riflettere tutti coloro che tendono ad equiparare i due sistemi che si sono fronteggiati per settant'anni. Eccezion fatta per pochi intellettuali, motivati per lo più ideologicamente, non mi pare che gli abitanti dell'occidente fossero smaniosi di scappare da questa società per andare a vivere nella "patria del socialismo", mentre è un fatto che dagli stati comunisti la gente comune, il proletariato che

viveva senza libertà e in una condizione di povertà generalizzata, sognava di scappare e di venire in questa parte del mondo, e furono effettivamente migliaia le persone che cercarono di fuggire dai paesi comunisti, pagando spesso con la vita questo desiderio di libertà. Cosimo Scarinzi (“A” n. 256) ha scritto che tra liberalismo storicamente esistente e totalitarismo novecentesco non vi è stata inimicizia radicale: mi pare un’affermazione assai discutibile. Il fatto che gruppi di industriali e ceti dirigenti liberali abbiano favorito e appoggiato l’ascesa politica di Hitler in Germania e di Mussolini in Italia non significa che lo stato totalitario sia stato una semplice variante formale della democrazia liberale, a cui sono ricorse le elites liberali per contenere la spinta rivoluzionaria delle organizzazioni operaie.

Certo, il fascismo e il nazismo sono state anche controrivoluzioni preventive. Tuttavia, è forse un caso, imputabile solo a fattori economici, il fatto che i regimi totalitari (nazifascisti e comunisti) si siano sviluppati in paesi nei quali non vi era una consolidata tradizione liberale e democratica (Italia, Germania, Spagna, Russia, etc.), mentre Inghilterra e Stati Uniti non hanno mai conosciuto fascismo, nazismo e comunismo?

Dunque: la libertà e l’uguaglianza devono svilupparsi contemporaneamente, ed è chiaro che, fintanto che vi saranno società che privilegeranno l’uno dei due fattori a scapito dell’altro non potremo che porci nei confronti di queste società (dei loro sistemi politici, delle loro ideologie, dei loro sistemi di produzione) in maniera critica. Trovo pertanto giustissime tutte le critiche che vengono mosse alle democrazie liberali e al sistema capitalistico di produzione, sistema internazionale che oggi viene chiamato, non ho ben capito perché, globalizzazione (come se nella natura del capitalismo non ci sia sempre stata quella di informare il mondo a propria immagine e somiglianza: è una delle poche previsioni di Marx che si sono avverate).

È naturale che, in quanto anarchici, noi ci opponiamo a questo stato di cose ed è doveroso che cerchiamo di realizzare una società più libera e più giusta di questa, senza Stati e senza sfruttamento economico. Tuttavia, l’esperienza storica del XX secolo ci dovrebbe insegnare che se è vero che la libertà e l’uguaglianza devono essere realizzate contemporaneamente, mi pare altrettanto indubbio che la libertà debba essere comunque considerata più importante dell’uguaglianza.

Cioè a dire: una società può essere libera, relativamente libera, anche senza essere uguale socialmente, mentre non può accadere il contrario. Le democrazie occidentali sono paesi sicuramente liberi, sia pure relativamente, mentre i paesi del comunismo realizzato non erano né liberi né uguali. La libertà è perciò la condizione necessaria (sebbene non sufficiente) perché si sviluppi anche un’uguaglianza sociale più marcata. Nella giusta critica al modello dominante attuale, al capitalismo planetario globalizzato che ha come suo corrispettivo politico la democrazia liberale, non dovremmo dimenticarci che nella storia, anche recente, dell’umanità vi sono stati regimi politici ed economici peggiori di questo, e che altri peggiori ne potrebbero nascere.

Oltretutto, osservando il “*tipo*” di individuo prodotto dal capitalismo avanzato, dalla società consumista di massa, non c’è sicuramente da stare tranquilli: per la prima volta nella storia, credo, all’aumento di

istruzione, di informazione, non corrisponde un aumento generale di cultura, dato che tutto il sistema di comunicazione si basa su meri criteri quantitativi, cosicché il prototipo di abitante delle società informatizzate è, per usare una espressione di Fabrizio De André, un *“cinghiale laureato in fisica”*, un perfetto idiota, politicamente e socialmente parlando, un individuo molto istruito e molto informato scientificamente, che divora notizie su notizie senza sapere da dove viene, senza chiedersi dove va, senza memoria storica; un soggetto che non si pone di fronte alla realtà in maniera critica o dubitativa (e dunque non possiede vera cultura). Con questo tipo di gente sempre più apolitica e impolitica non solo mi pare assai difficile cambiare il mondo in meglio, ma pure mi pare arduo conservare quel poco di buono che si è finora realizzato. Il fatto che alla libertà debba essere accordata una posizione privilegiata rispetto all'uguaglianza non mi pare una cosa scandalosa, né un esercizio teorico liberale. Ha osservato Amedeo Bertolo, che non mi pare sia un fautore dello sfruttamento operaio, che nel sistema assiologico anarchico la libertà riveste un ruolo guida rispetto ai valori dell'uguaglianza e della solidarietà (*“primus inter pares”*), tanto che *«gli altri valori le possono, seppure con qualche forzatura, essere ricondotti come premesse o conseguenze»* **1**.

L'assegnare un valore centrale alla libertà significa, nella pratica, sposare una concezione pluralista della società. Pluralista non solo nell'ambito politico, culturale, religioso, etc., non solo nell'ambito della *“sovrastruttura”*. Mi pare veramente difficile pensare che una società libera non debba essere nel contempo una società pluralista, e che il pluralismo debba valere per tutti i campi eccezion fatta che per quello economico. Si pone dunque il problema del sistema economico più conveniente ad una società libera, ad una società naturalmente più libera e più uguale di quella attuale, ad una società libertaria.

Ora, in sintesi, l'idea della libera sperimentazione, idea abbozzata nell'ultima parte della loro vita da Malatesta e Fabbri, nonché tra gli altri da Berneri, mi pare decisamente la più appropriata. Il comunismo può essere libertario solo se volontario, solo se frutto della libera evoluzione.

Come scriveva Malatesta, perché ci sia un comunismo libero, esso deve essere nel sentimento prima che nelle cose: *«In comunismo, secondo la formula classica, ciascuno dà secondo le sue capacità e ciascuno riceve secondo i suoi bisogni. Provatevi un po' ad applicare questa formula autoritariamente, per mezzo di leggi e decreti emanati da un governo e imposti a tutti con la forza! Qual è la misura della capacità di un uomo e chi può giudicarne? Qual è il limite dei bisogni ragionevoli e chi può determinarlo e imporlo? Le facoltà degli uomini variano grandemente, e così pure i bisogni [...]. Come sarebbe possibile, pensabile, una regola applicabile a tutti? E chi sarebbe il genio, il Dio, che potrebbe dettar questa regola?»***2**.

La soluzione comunista della struttura economica mi pare insomma difficilmente realizzabile in una società libera, sia pure in una società senza stato e strutturata sul decentramento politico ed economico, sul federalismo libertario. E questo non solo perché il comunismo, anche quello libertario, pone un problema di difficile soluzione da un punto di vista della libertà (Quale organo deve pianificare la produzione? Può una società pianificata, sia pure a livello decentrato, produrre ricchezza?), ma anche perché, storicamente, la

libertà e il pluralismo politico sviluppatosi nella società occidentale sono stati generati e favoriti dallo sviluppo della libertà economica, dal mercato.

Se per evitare il monopolio politico (lo Stato), occorre frantumare il potere, decentrarlo a livello di comunità locali, dividerlo, renderlo partecipabile, trasformare insomma la democrazia da rappresentativa in diretta, allo stesso modo, per evitare il controllo monopolistico delle risorse materiali, occorre frantumare il potere economico, istituzionalizzare il principio della concorrenza, favorire lo sviluppo di una democrazia economica che renda possibile l'abolizione del lavoro salariato preservando però la libertà a livello economico, cioè il mercato. Questo non significa, naturalmente, che al mercato non debbano essere messe delle regole. Né che non vi possano essere ambiti della società, o meglio delle comunità locali, in cui vige il principio comunista (ad esempio potrebbe valere per alcuni servizi essenziali della società).

Temo che però che l'estensione del sistema comunista su vasta scala soffocherebbe quello che, storicamente, si è dimostrato l'unico vero motore della ricchezza, cioè il mercato. È possibile pensare ad una società di mercato non capitalistica? Non è forse un'utopia più irrealizzabile di quella comunista? Può darsi benissimo. Io penso però che la lotta giustissima allo sfruttamento economico non passi necessariamente per l'abolizione del mercato tout court, credo che vi possa essere un autogoverno dei produttori in una società dove vige un socialismo di mercato, penso che in ogni caso la conquista di nuovi diritti, di una condizione di maggiore eguaglianza e di maggiore libertà, sia sotto il profilo politico che sotto quello economico, non possa consistere in una tabula rasa dell'esistente, ma debba invece consistere in una universalizzazione delle "libertà borghesi", in modo tale che esse non siano più borghesi, ma di tutti.

L'idea della divisione dei poteri, l'idea di una costituzione intesa come insieme di norme regolative di una società che rende alcuni diritti degli individui – almeno formalmente – inviolabili, l'idea di una giurisdizione che tutela i diritti degli imputati, l'idea che il potere debba essere decentrato, la libertà di stampa e di parola, di opinione e di religione, di competizione politica, idee e valori prodotti dalla civiltà liberale, mi sembrano conquiste, sia pure parziali e relative, di libertà, a cui io, personalmente, non intenderei rinunciare in nessun momento, in nessuna società.

Per concludere, vorrei citare un passo di Albert Camus che mi pare particolarmente esemplificativo di questi concetti e anche particolarmente attuale: *«La parola d'ordine per tutti noi non può che essere questa: senza cedere nulla sul piano della giustizia, non abbandonare niente su quello della libertà. In particolare, le poche libertà democratiche di cui ancora godiamo non sono illusioni senza importanza che possiamo farci portare via senza protestare. Esse rappresentano proprio quello che ci rimane delle grandi conquiste rivoluzionarie degli ultimi due secoli. E non sono, come ci vengono a dire tanti astuti demagoghi, la negazione delle vere libertà. Non esiste una libertà ideale che ci sarà data di colpo un bel giorno, così come si riceve la pensione alla fine della propria vita [ahinoi, su questo punto Camus si è dimostrato un po' troppo ottimista].*

Ci sono tante libertà da conquistare, una ad una, faticosamente; quelle che ancora non abbiamo rappresentano tappe, insufficienti indubbiamente, sul cammino della liberazione concreta. Se si accetta che siano eliminate, non si procede più di un solo passo. Anzi, si arretra, si va a ritroso e un giorno si dovrà ripercorrere questa strada, ma questo nuovo sforzo sarà fatto ancora una volta con il sudore e il sangue degli uomini» 3

Ebbene, per lanciare un'ultima provocazione, io penso che anche il mercato, che pure dovrebbe essere regolato, reso democratico e realmente autogestito dai produttori e dai consumatori, faccia parte di quelle libertà che Camus considera irrinunciabili.

Francesco Berti

Note:

1. Amedeo Bertolo, I fanatici della libertà, in *Il Prisma e il diamante. Riflessioni anarchiche sulla libertà, l'Antistato*, Torino 1991, pp. 20-1.
2. Errico Malatesta, Ancora su comunismo e anarchia, "Umanità Nova", 5 settembre 1920, ora in *Id.*, *Il buon senso della rivoluzione*, Elèuthera, Milano 1999, p. 186.
3. *Albert Camus, Il pane e la libertà ora in Id., La rivolta libertaria, Elèuthera, Milano 1998,*

Intervento di Tiziano Antonelli per il Dibattito

L'Anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale

Livorno 25 Giugno 2000. festa di *COMUNISMO LIBERTARIO*

Ha ancora senso, oggi, battersi per un modello economico comunista? Ha ancora validità oggi? Una procedura per rispondere a queste domande non può prescindere dalle ragioni che portarono gli internazionalisti ad abbandonare il collettivismo e a scegliere il comunismo anarchico.

Le principali obiezioni che in quel periodo furono mosse nei confronti del collettivismo sono le seguenti:

- 1- è fondato sul valore dei prodotti, determinato dalla quantità di lavoro che richiede la sua produzione;
- 2- gli strumenti di lavoro sono più o meno produttivi;
- 3- ciascuno cercherebbe di appropriarsi degli strumenti di lavoro migliori e di attribuire il maggiore valore ai

propri prodotti;

4- la distribuzione degli strumenti finirebbe col farsi secondo il principio dell'offerta e della domanda, il che sarebbe ricadere in piena concorrenza, in pieno mondo borghese;

5- il collettivismo è incompatibile con l'anarchia: avrebbe bisogno di un potere moderatore e regolatore, che viceversa diverrebbe oppressore e sfruttatore, e metterebbe capo prima alla proprietà corporativa e quindi alla proprietà individuale.

E' facile vedere come le critiche al collettivismo si possano estendere al mercato e alla sua sopravvivenza nel modello collettivista.

I dati significativi fornitoci sia dai sostenitori del mercato che dai suoi avversari concordano nel definire il periodo attuale come un periodo di espansione del mercato: le profonde trasformazioni nei processi di produzione dei paesi sottosviluppati, la distruzione delle comunità naturali, la separazione tra produttori reali da una parte e i loro mezzi di sussistenza e di produzione dall'altra, trasformati entrambi in mezzi di comando sui produttori reali stessi, la scambiabilità degli strumenti di lavoro e delle materie prime dimostrano l'estendersi del modo di produzione capitalistico e del suo ambiente, il mercato.

Ma perché questa espansione non si traduce in quel regno della libertà, dell'equilibrio e del benessere che gli apologeti della libera concorrenza prefigurano?

L'estendersi del mercato si accompagna alla progressiva sostituzione dei rapporti di subordinazione personale con rapporti monetari, formalmente egualitari. Genitori e figli, maschi e femmine, docenti e discenti e così via, quei rapporti che hanno dato origine ai valori tradizionali, vengono sostituiti da rapporti mercantili, il cui unico valore è quello del denaro nelle mani del compratore.

Il prepotente sviluppo delle forze produttive, sviluppo che incatena i proletari al carro del capitalismo, migliora anche le condizioni di vita degli sfruttati, anche se in modo più lento dell'arricchimento dei capitalisti; l'applicazione della tecnica alla produzione dei beni di prima necessità, all'informazione, alla medicina e così via ha trasformato profondamente la vita di tutti gli uomini e quindi anche quella dei proletari:

Le cause naturali dei mali dell'umanità sono state progressivamente controllate, quando non eliminate del tutto, dando maggior risalto alle cause sociali.

Questo emergere delle cause sociali non ci può certo far rimpiangere i modi di produzione passati, il cui splendore si basava sull'esclusione della maggior parte della popolazione dalle condizioni basilari dell'esistenza. L'affermarsi del mercato e del modo di produzione capitalistico rappresenta comunque un progresso rispetto ai modi di produzione precedenti.

Il mercato può essere definito come una delle forme attraverso cui gli uomini realizzano la distribuzione dei mezzi di produzione e dei lavoratori fra le branche della produzione, e attraverso cui provvedono alla distribuzione di beni e servizi per il consumo finale.

Il fatto che attraverso il mercato si realizzi in media un equilibrio in questa distribuzione non va a vantaggio della forma specifica: ogni modo di produzione, ogni fase del ciclo economico rappresenta un equilibrio particolare; il carattere specifico del mercato è che questo equilibrio si realizza attraverso la concorrenza cioè attraverso un continuo discostarsi da questo equilibrio, che si realizza solo come media astratta di disequilibri reali.

Il fatto che questo equilibrio si formi dal libero gioco delle forze economiche, e non dal tradizionale schema delle corporazioni medievali, o dall'illuminata pianificazione del governo, non è di per se garanzia di benessere per le classi subalterne.

Il mercato si forma a partire da una società divisa in classi, queste classi, una dopo l'altra, entrano nel mercato e vengono da questo profondamente modificate, ma la divisione tra di esse non viene intaccata. La concorrenza si impadronisce dei vinti e di vincitori del precedente ciclo economico e restituisce vincitori e vinti. Il risultato della produzione mercantile è la continua separazione tra mezzi di produzione e di sussistenza e i loro produttori reali: i possessori dei mezzi di produzione e di sussistenza li utilizzano come capitale, li utilizzano per costringere i produttori reali a lavorare per loro in cambio di un salario, li utilizzano per estrarre quote sempre maggiori di plusvalore dal processo di produzione immediato.

D'altra parte, la generalizzazione della forma merce non è immaginabile se la stessa produzione non assume la forma di produzione di merci per mezzo di merci: i mezzi di produzione, la materia di lavoro, gli stessi produttori reali devono intervenire in quanto acquistati sul mercato e in quanto depositari di valore d'uso per altri e valore di scambio per sé.

La produzione di merci per mezzo di merci non solo produce, ma implica che i produttori reali siano separati dai mezzi di produzione e di sussistenza, implica che l'industria domestica e l'agricoltura domestica siano state distrutte dalla grande industria, implica che le varie forme di comunità naturale, adeguatasi al cambiamento dei modi di produzione precapitalistici, siano completamente distrutte dal progredire della fabbrica automatica.

Nel mercato l'uomo è solo, ma entra in rapporto attraverso il mercato mondiale, attraverso i mille fili della divisione sociale del lavoro, con tutta l'umanità; raggiungendo così una socialità ben più elevata di quella raggiungibile nei rapporti di subordinazione personale della comunità naturale.

Il principale progresso che gli uomini raggiungono nella società mercantile è rappresentato dal superamento della subordinazione alle forze della natura e nel riconoscimento, almeno nei settori più coscienti, della necessità della trasformazione sociale, per dare possibilità a tutti di combattere i mali di cui soffrono. Il mercato, infatti, mentre si basa sull'uguaglianza giuridica degli uomini, ripropone la differenza economica e sociale, più precisamente di questa differenza dà una nuova giustificazione.

Dove e quando il meccanismo del mercato non è sufficiente a garantire l'accumulazione capitalistica, la

violenza su cui si basa la divisione in classi della società, l'appropriazione dei prodotti da parte delle classi improduttive, torna in primo piano: allora interviene lo Stato per reprimere, per garantire l'accumulazione capitalistica, per imporre il monopolio a vantaggio della classe privilegiata.

Il monopolio statale del mercato del lavoro non ha certo rappresentato un beneficio per i lavoratori.

Dicevamo della necessità della trasformazione sociale, ma la soluzione dei problemi del mercato non può essere rappresentata dal mercato stesso, nè dal reazionario ritorno a forme comunitarie precapitalistiche.

La soluzione può essere rappresentata solo da una forma di organizzazione sociale che conservi il carattere sociale raggiunto dal lavoro e affidi l'equilibrio nella distribuzione delle forze produttive fra le varie branche della produzione e dei beni e servizi prodotti non ad una media astratta di disequilibri reali, ma alla scelta cosciente e razionale di produttori e consumatori liberamente associati.

E' questa la base del comunismo, così come fu definito nel congresso di Firenze della Federazione Italiana della Prima Internazionale, e così come da allora, con poche varianti, lo hanno propagandato e cercato di attuare gli anarchici.

Certo, da allora tante cose sono cambiate. La convinzione che sia possibile costruire un'organizzazione perfetta, in cui sia possibile compiere scelte in modo razionale, è alla base dell'anarchia e quindi del comunismo libertario. Questa convinzione è una delle eredità che il clima positivista e logicista ha lasciato all'anarchismo.

Ora il clima è diverso: i sistemi complessi, e il modello comunista è uno di questi, vengono considerati comunemente instabili, mentre la possibilità di effettuare scelte razionali viene fortemente limitata. Ma paradossalmente questi nuovi sviluppi nel campo dell'organizzazione mettono in luce la vitalità del modello libertario, che fa della libera sperimentazione il necessario complemento del modello comunista.

Attraverso la libera sperimentazione è possibile trasformare l'instabilità, che sconvolgerebbe progressivamente un tradizionale modello gerarchico, in un elemento di stimolo e di progresso, così come l'autonomia dei singoli e dei gruppi viene riconosciuta la possibilità di percorsi alternativi, a fronte di scelte non ritenute sufficientemente razionali.

All'alba del nuovo millennio, il comunismo si presenta ancora come modello valido per il futuro, e merita di essere valutato non su basi ideologiche, ma sulla possibilità concreta di proporre un sistema di relazioni economiche in grado di migliorare la vita della maggior parte dell'umanità:

Tiziano Antonelli

ANTICOMUNISTI ANARCHICI *

Possiamo definire l'anarchismo come una tendenza, piuttosto che «*un corpo di dottrina rigorosamente definibile*». Ciò vale, ovviamente, anche per altri movimenti politici: vale per il liberale, per il movimento socialista, per quello nazionalista ecc..

Le teorie politiche sono, comunque, il prodotto di fasi storiche, e sono suscettibili di influenzarsi a vicenda. Ora ognuno è libero di interpretare le cose come meglio crede, ma è antistorico separare le dottrine sociali dalle dinamiche nelle quali si sono sviluppate.

Quando poi l'anarchismo si è posto sul terreno della costruzione del processo rivoluzionario e del radicamento nella realtà sociale non ha potuto sottrarsi alla contaminazione con categorie materialistiche e comuniste che hanno rinvigorito il movimento stesso, anche se nella storia antica e recente dell'anarchismo capita di assistere ad un pervicace tentativo di rimuovere questa costruttiva tendenza alla contaminazione. Un esempio? Eccolo e alla moda: la teoria marxiana porterebbe, in nuce, i germi della sua degenerazione totalitaria.

Questa constatazione è condivisa anche da alcuni esponenti dell'anarchismo storico e da altri sapienti contemporanei. Essa è in realtà sconvolgentemente banale poiché ogni fenomeno è suscettibile di risolversi nel suo esatto contrario. Io sostengo che la teoria marxiana sia un contributo qualificato alla comprensione del processo di produzione capitalistico, ma non l'unico, né il più esaustivo. Altri pensatori non marxiani hanno, prima e dopo di Marx, apportato contributi altrettanto importanti alla definizione di una teoria rivoluzionaria: gli anarchici che, a corto di risorse, si accingono ad assumere categorie liberali per revisionare l'anarchismo, non comprendono di essere liberali a loro volta proprio perché il liberalismo, per prosperare, non ha certo bisogno del sussidio di anarchismi più o meno sapienti.

Questi anarchici meglio avrebbero fatto a riconoscere quante e quali lacune celi l'anarchismo, ed attrezzarsi per un suo restauro teorico, strategico ed organizzativo. Quel marxista di Bakunin intese procedere in tal senso, e la sua pervicace azione non fu antimarxiana e anticomunista e non a caso Craxi si rivolse a Proudhon per rinvigorire il suo socialismo.

L'anarchismo della crisi

Il dibattito apertosi sulle colonne di "*A rivista anarchica*" ha registrato il recente contributo di Pietro Adamo il quale con il suo "*Materialismo storico, comunismo, anarchia*", ripropone quella deriva anticomunista che sempre caratterizza le fasi di ripiegamento e di crisi dell'anarchismo.

Considero questo mio intervento un primo approccio alla questione, e mi limiterò a sottolineare alcuni tratti

caratteristici che l'anarchismo è andato assumendo in questi ultimi anni, per tentare di inserire qualche dubbio circa un ritorno alle origini liberali e anticomuniste, magari di proudhoniana memoria, con l'impegno di tornare ad affrontare gli argomenti in modo più esaustivo e meno schematico.

Un metodo francamente singolare, quello del compagno Adamo: paradossalmente confuso con le dissertazioni e le dissezioni proprie di un certo marxismo secondo e terzinternazionalista, che usava soppesare «*il giovane Marx*», isolare «*l'ultimo Engels*» e misurare con il bilancino gli altri reperti teorici, al fine di dimostrare tutto ed il contrario di tutto. Marx alla mano, naturalmente. Di quanto anarchismo sia sopravvissuto a simili dissezioni il compagno Adamo non dice, ma in compenso, con le sue, ne fa fuori parecchio. Al riguardo, mi pare, che gli argomenti sollevati siano cose antiche, in ordine di tempo voglio dire.

Di quelle cose mille volte discusse e destinate a riemergere nelle fasi di crisi e di smarrimento, quando cioè l'anarchismo, risultando inevitabilmente compresso dalla spinta sfavorevole del ciclo storico, rimane paralizzato dai suoi stessi limiti e ritardi.

Così come accadde significativamente negli anni 50, laddove la stantia terapia d'impronta liberale che s'intese propinare all'anarchismo per redimerlo dalle sue inclinazioni comuniste, inevitabilmente assunte dal contagio con l'aspro scontro di classe caratteristico di quegli anni, avrebbe fatto più danni della grandine. Sono gli anni nei quali il movimento anarchico si appresta ad uscire di scena anche se, contemporaneamente alla sua crisi, sconta una fase di crescita non indifferente dovuta al prestigio che ancora gode per il suo passato rivoluzionario, ascrivibile non certo alle contaminazioni liberali ma piuttosto a quelle materialiste e comuniste alle quali deve, indiscutibilmente, il suo radicamento nella realtà sociale, almeno fino al 1920.

Paradossalmente, ma non troppo, una simile rendita di posizione alimenta le componenti legate al vecchio e coriaceo individualismo aclassista e antiorganizzatore piuttosto che alla dimensione materialista e comunista, essendo quest'ultima consunta dalla lotta al fascismo, indebolita dallo scontro con il bolscevismo e impegnata a ricostruire la sua presenza a livello di massa nella fase della ricostruzione post-bellica, caratterizzata da un'aspra competizione imperialistica sui mercati internazionali. In Italia la fase esprime un anticomunismo bieco, polarizzato dallo scontro interimperialistico USA – URSS: appare quindi del tutto ovvio che i comunisti anarchici siano direttamente esposti ad ogni attacco da parte del capitale, della chiesa cattolica e del cominform.

Contemporaneamente, all'interno del movimento anarchico le tendenze liberali assumono un ruolo di paralizzante neutralità rispetto alla concreta dinamica dello scontro di classe, secondo i contenuti della rivista Statunitense «*Resistance*», di alcuni gruppi francesi e svizzeri, ed in Italia della rivista «*Volontà*», per certi versi pure un'ottima rivista. Contro quest'anarchismo della crisi, perché nei soli periodi di crisi conclamata viene a galla creando confusione e paralisi dell'azione politica ed organizzativa, alcuni giovani compagni anarchici assumono un atteggiamento di «consapevolezza e di responsabilità», che si concreta in

quello che penso sia il contributo più qualificato al restauro dell'anarchismo: *«Resistenzialismo piano di sconfitta»*, alla cui lettura rimando poiché ritengo che sia attualissimo ma, nella consapevolezza che il recupero della tradizione liberale serva, oggi come ieri, gli esclusivi interessi dei liberali e non a quelli degli anarchici, ritengo opportuno consigliare ai compagni anche un altro scritto, scomunicato e messo al rogo dall'anarchismo della tradizione liberale che, purtroppo, verso la fine degli anni '30 finì per contaminare anche numerosi esponenti dell'anarchismo comunista: *«Risposta ai confusionari dell'anarchismo»* di Piotr Arshinov e dei compagni estensori della *«Piattaforma generale degli anarchici»*, scritto, mi pare, intorno al 1927.

Queste letture, che tante polemiche hanno sollevato, sono tra le poche in grado di fornire uno stimolo certo al dibattito e, soprattutto, riescono a contrapporsi efficacemente al conformismo diffusissimo nel movimento anarchico che si riduce nell'immarcescibile tendenza filisteo che caricaturizza i fenomeni per meglio poterli irridere, anche a costo di utilizzare i peggiori arnesi dell'ideologia borghese.

Ai periodi di stagnazione dello scontro di classe, conseguenti ad una offensiva vincente del capitale, seguono periodi più o meno lunghi di confusione e di smarrimento da parte del proletariato, che agevolano l'egemonia borghese sulla società e ciò si riflette, inevitabilmente, anche sul ruolo complessivo delle avanguardie rivoluzionarie.

Fin dalla fine della prima guerra mondiale la generosa opposizione della componente classista e rivoluzionaria dell'anarchismo non aveva saputo arginare, così come altre componenti marxiste rivoluzionarie, l'offensiva del capitale. Contemporaneamente per gli anarchici si trattava anche di contrastare la fuga verso la socialdemocrazia di migliaia di quadri operai e di intellettuali. Il resto del movimento anarchico lascia correre, rinuncia ad interpretare il fascismo per combatterlo più efficacemente, sorvola sul fatto che in mezzo mondo i partiti comunisti siano fondati da anarchici, ed inizia ad interrogarsi, vanamente, sui concetti di libertà e di dittatura, abbandonando le tematiche organizzative nelle mani del bolscevismo, e dimostrandosi impotente sia di fronte al fenomeno fascista, sia di fronte a quello stalinista, sia di fronte ai medesimi contenuti della democrazia borghese. E' in questa fase che si consuma l'unica istanza autenticamente revisionista, che dir si voglia compiuta, che abbia percorso il movimento anarchico internazionale dalla morte di quel marxista di Bakunin: *"la piattaforma di Arshinov"*, con tutto ciò che la precedette e con tutto quello che ne seguì.

Non è questa la sede per affrontare l'argomento che, pure, meriterebbe d'essere affrontato oltre ogni partigianeria; ma è proprio in quel dibattito che ritroviamo contenuti tendenti ad un autentico restauro dell'anarchismo per adeguarlo ai tempi, anche se tali contenuti rimangono episodici, carenti, certamente discutibili e necessariamente criticabili. Solo che, in quella fase drammatica, i revisionisti erano Nestor Makno, Piotr Arshinov, Ida Meet e gli altri compagni che facevano riferimento alla tendenza del gruppo *«Dielo Truda»*, né pochissimi, né sconosciuti, almeno in una prima fase, che riproponevano, attualizzandoli,

gli insegnamenti di Bakunin.

Gli argomenti di Malatesta, Borghi, Berneri, Volin del 1927, erano ormai i prodotti «*centristi*», benché coltissimi e raffinati, di quella crisi irreversibile dell'anarchismo che lo avrebbe condotto alla paralisi e alla sconfitta, poiché agevolava ed evolveva rapidamente essa stessa verso un'ortodossia inconcludente e «*bloccarda*», efficacemente definita "*confusionaria*" dagli estensori della «*piattaforma*».

Ora il fatto è che le ricognizioni del compagno Adamo non si emancipano da tale confusione ma la ripropongono, ovvero la ricalcano. Fuori dalla disputa teorica, tali posizioni oggi come ieri, privano l'anarchismo di capacità analitiche reali: non gli consentono di comprendere la realtà e, quindi, nemmeno di modificarla: in pratica non si capisce, infatti, cosa l'anarchismo possa farsene oggi (specialmente oggi), dell'intera elaborazione di Luce Fabbri in considerazione, anche, dei risultati di ieri.

Questa compagna scrive «*Sotto la minaccia totalitaria*» nel 1955, enunciando principi genericissimi sui quali tutti possiamo convenire poiché sono i principi generali della buona volontà, del buon senso e della tolleranza, sui quali si basa ogni civile convivenza, ma che si dimostrano drammaticamente insufficienti quando si tratta di affrontare la realtà ed il fare politica in senso lato.

In generale «*i revisionisti di matrice liberale*», trascurano gli aspetti essenziali della nascita e dello sviluppo capitalistico: al riguardo c'è da dire che il capitalismo non nasce «*democratico*» ma «*totalitario*», e si afferma non tanto con la «*violenza*», termine generico e impreciso, quanto con le forme specifiche della guerra (che evolve in guerra mondiale imperialista), della dittatura e del genocidio.

I principi di libertà che si collocano alla base delle grandi rivoluzioni borghesi, vengono rapidamente rinnegati e perseguiti dalla stessa borghesia quando sono messi in discussione i propri interessi, che non sono universali, ma di classe. Viceversa porre questi principi liberali, cioè le buone intenzioni che la borghesia non è riuscita a concretare nel corso del suo sviluppo, alla base di una strategia politica che pretenda di «*revisionare*» l'anarchismo significa, in generale, anteporre vuote teorizzazioni alla critica storica. Significa impedire di collocare quei principi nei contesti storici nei quali essi sono sorti e rifiutare, pervicacemente, di comprendere i motivi per i quali sono, appunto, rimasti principi senza realizzazione.

Anziché assumerli per buoni così come sono, superficialmente mutuandoli dalla prolifica tradizione ideologica liberale, converrebbe sottoporli a critica stringente e, magari impossessarsene, per renderli congrui alla dimensione sociale nella quale si opera.

L'anarchismo ha agito in tal senso dimostrando che la borghesia è oggettivamente incapace di perseguire le sue più nobili finalità e che esse, per non essere rinnegate devono collegarsi ad una transizione rivoluzionaria. Ma secondo l'antica prassi di un certo anarchismo laddove è lecita ogni licenza teorica, strategica e disorganizzatrice, questa transizione è deteriore e conviene rincorrere la coerenza fino, appunto, a divenire liberali.

Ebbene questo discorsivo e variopinto patrimonio teorico in auge negli anni cinquanta di cui Luce Fabbri è

una delle più qualificate esponenti, patrimonio di spessore francamente modestissimo rispetto allo stesso filone liberalsocialista disgregatosi anch'esso con la crisi dell'azionismo, appare letteralmente ininfluenza di fronte al procedere degli eventi e soprattutto non serve agli anarchici.

L'URSS invade l'Ungheria, e i lavoratori italiani si schierano dalla parte degli invasori sovietici e del loro imperialismo, secondo le direttive del comunismo nazionale di togliattiana memoria schierato dalla parte del capitalismo di stato dell'URSS.

Pochi furono coloro che opposero a questo nuovo crimine dell'imperialismo una chiara visione internazionalista. Tra questi pochi vi furono alcuni anarchici, ma la loro azione fu ridotta a pura testimonianza poiché ben pochi strumenti avevano a disposizione per amplificarla, dato che una parte non sottovalutabile del movimento anarchico appunto dissertava, senza costrutto alcuno, sui vacui e genericissimi concetti di libertà, autorità eccetera, eccetera.

Oggi questo fenomeno si ripresenta e, così come ieri, le ricognizioni che lo caratterizzano si riferiscono non già alle autentiche categorie marxiane ma a caricature delle stesse, e il tutto è volutamente svincolato da un minimo di analisi della realtà la quale, quando è svolta, si riduce a pura cronologia e all'assemblaggio di opinioni maturate nel cortile di casa propria, prese magari a prestito disossando questo o quel teorico (l'ultimo Malatesta, il Berneri allievo di Salvemini...)

Così è che il compagno Adamo deve, imperativamente, ritenere il materialismo storico (o qualunque altra cosa abbia detto, fatto, scritto e pensato Karl Marx), come il fondamento di ogni iattura poiché la sua non è un'analisi critica, ma è un'operazione liquidatoria e, quindi, teoricamente modesta come tutte le semplificazioni. Essa si riduce, in pratica, all'applicazione della proprietà transitiva: se il materialismo storico è l'anticamera del totalitarismo marxiano e marxista, anche l'anarchismo che lo recepisce pende da quella parte (ed è quindi giusto che scompaia con esso, N.d.R.)

Il compagno Adamo rifletta sui teorici anarchici che si scagliarono generosamente contro il capitalismo, il militarismo e la guerra e si prepararono ad opporsi al fascismo. In questa loro azione scrissero pagine luminose che durarono, purtroppo, lo spazio di un mattino, proprio perché essi, isolati e sconfitti, non riuscirono a comprendere fino in fondo ciò che si trovavano a combattere e le forze, infine, gli mancarono. Essi non ebbero, così come molti altri marxisti, gli strumenti teorici, strategici ed organizzativi idonei a rapportarsi efficacemente alle necessità di quei tempi drammatici e finirono travolti dall'offensiva capitalistica nelle sue molteplici configurazioni sovrastrutturali (che materialisticamente non significa «secondarie» e, quindi, trascurabili, ma bensì «primarie» e, quindi, «portanti»), siano state esse democratiche, socialdemocratiche, fasciste e staliniste. Caddero lasciando un messaggio, urlato o silenzioso, ma comunque chiarissimo: il nemico è in casa nostra ed è costituito dalla borghesia che ognuno ha nel proprio paese.

Un principio questo non vacuo come le «*idee di libertà*» o meglio, un riferimento. Lo fu ieri per milioni di persone mandate ad uccidersi nelle trincee dall'imperialismo, lo è oggi perché, al riguardo, non è cambiato

niente. Il compagno Adamo cerchi, allora, di meglio comprendere il proprio anarchismo, così come tutti cerchiamo di fare, prima ancora di cimentarsi nello spiegare quello degli altri.

Materialismo, Anarchismo, Marxismo.

Mi parrebbe offensivo iniziare a disquisire sulla concezione materialistica della storia come metodo d'analisi della realtà. Penso che i compagni siano edotti, dato che proprio di questo si parla anche se, talvolta, mi pare che si scambino le caricature per la sostanza dei fatti.

La conseguenza di questo deplorabile comportamento dipende, generalmente, o dalla presunzione (si parla di ciò che non si conosce), o da calcolo politico (si deforma ciò che si conosce per far quadrare i conti). In ogni caso le conseguenze sono scoraggianti, dato che in un quadro simile ogni tentativo critico perde esso stesso di efficacia, proprio perché rischia di essere assimilato alla difesa d'ufficio della teoria marxiana, almeno nel caso nostro.

Come ho detto poco sopra una costante di questo metodo che definirò – arbitrario - è quella di estrarre le elaborazioni dai contesti nei quali esse si realizzarono. Si prenda ad esempio l'elaborazione del compagno Rudolf Rocker.

Egli pontifica sul materialismo marxista evidentemente condizionato dalla dimensione che era andato assumendo in quegli anni, anni che seguono l'evoluzione della socialdemocrazia, nelle sue varie forme, ivi compresa quella leniniana. Appartengono a questo filone del marxismo, o se non direttamente ad esso almeno alla sua storia, concezioni e transizioni dichiaratamente meccanicistiche, relative «al socialismo come necessità storica», «al crollo inevitabile del capitalismo», alle quali si oppongono vere e proprie derive etiche e neokantiane, unitamente a forzature leniniane di precedenti teorie non completamente ascrivibili al marxismo (si pensi alla raffinata teoria dell'imperialismo di Hobson), e alle altre riduzioni della teoria marxiana a scienza compiuta della rivoluzione. C'è da dire che uno degli aspetti più deprecabili della teoria marxiana, e drammaticamente comune a tutte le sue principali interpretazioni ortodosse, revisionistiche e rivoluzionarie, consiste proprio nella sua pretesa di interpretare il passato, il presente ed il futuro del processo rivoluzionario, fagocitandolo e infine pretendendo di sostituirsi ad esso.

Molti dei suoi epigoni avrebbero sciaguratamente elevato questa teoria a prassi, superando, da allievi, il maestro. In un simile contesto Rocker non trova di meglio da fare che contrapporre all'originale meccanicismo della teoria marxiana e ulteriormente amplificato da certi suoi epigoni, quella «*volontà di potenza*» creatrice dell'agire umano che, francamente, non si sa da dove scaturisca.

Qua non si tratta nemmeno di difendere la validità delle originali concezioni marxiane secondo il frusto pretesto - Marx aveva visto giusto, sono gli altri che hanno sbagliato - né la loro esclusività: nell'ambito della definizione di una teoria rivoluzionaria Marx assume la stessa importanza di Tomaso Moro o di

Campanella, solo che Marx disse cose diverse, e alcune di queste sono state da lui dette in modo migliore e più compiuto che da altri. Né può essere degna di considerazione l'operazione favorevole ad un ritorno alle originali formulazioni marxiane poiché, dopo così tanta acqua «passata sotto i ponti»- di quell'originalità si sono perse le tracce e risulta abbastanza inquinata dall'agire degli epigoni.

Ma se è vero che Marx ha detto cose incomplete e che, quindi, non esaurisce l'argomento della critica al capitalismo ed al suo modello complessivo, o meglio egli riesce solo ad impostarla, è anche vero che ha detto cose giuste: allora perché continuare a rivolgersi ai mummificatori del marxismo anziché a quei marxisti critici che spesso recuperano il patrimonio dell'anarchismo comunista?

Ve ne sono d'interessanti, anche, basta avere la voglia di cercarli e, soprattutto, l'intenzione. Ciò che voglio dire è che un'elaborazione eclettica ed articolata quale è quella marxiana e marxista non può essere liquidata in quattro battute senza negare la chiarezza e la verità, e senza apparire presuntuosi e, quindi, inaffidabili.

Le realizzazioni pratiche della contaminazione liberale dell'anarchismo non sono, poi, nemmeno episodiche: esse proprio non esistono e se esistono appartengono mente e corpo ai liberali, così com'è giusto che sia, e in esse si disperdono, senza lasciare tracce anarchiche.

Non mi risulta che il terrorismo anarchico abbia matrice materialistica, né che sia ascrivibile al materialismo e all'anarchismo comunista il «manifesto dei sedici», né il connubio con il profascismo, né tanto meno una certa diffusissima tolleranza acritica verso le forme più compiute della democrazia borghese e che talvolta si trasforma in apologia delle stesse, tipica dell'anarchismo anglosassone degli anni '50, e di molte delle attuali elaborazioni ad esso collegabili che spesso finiscono nell'urna elettorale o nella sperimentazione «capitalistica libertaria» la quale, come ogni altra piccola impresa, recepisce il mito anticapitalistico tipico di tanti strati borghesi fagocitati dal grande capitale e che finiscono per essere piccoli in tutto: anche nelle idee.

Né mi pare che possa ascriversi ad una qualche influenza liberale diretta la prima internazionale, «*la comune di Parigi*», i soviet nella Russia Rivoluzionaria, la rivolta di Kronstadt, la rivoluzione spagnola, la costruzione dei primi sindacati eccetera, eccetera.

Ora a me pare che Marx, Bakunin e chiunque altro ebbe a compiere, o condividere, uno straccio d'analisi non discorsiva della realtà, sia stato un poco meno bietolone di quanto il compagno Adamo lo ritenga. Costoro usavano esprimersi in termini relativi e non assoluti.

Parlavano di aumento della massa della miseria, e non di aumento della miseria delle masse, e con questi argomenti caratterizzati da un'ampia dialetticità, tracciavano un quadro realistico dello sviluppo capitalistico, quadro che mi pare regga anch'oggi e che sfugga al compagno Adamo, che pretende di convincere che ogni buon materialista assiste oggi allo scontro tra le classi così come si conviene ad una partita di calcio tra opposte tifoserie ultras, con tanto di striscioni, slogans truculenti, coltellate, agguati, petardi, e fuochi d'artificio il che, francamente, non mi pare.

Sorvolo sulla questione del ruolo delle classi medie nella teoria marxiana e nella fase attuale, perché è

francamente inutile *«continuare a spiegare che l'acqua è bagnata»*. Invito però i compagni, tutti, a fare due conti, a consultare dati statistici, a prendere in esame la situazione mondiale, quella dei paesi più avanzati e meno avanzati, prima di fare affermazioni perentorie e che, francamente, suonano come banali, almeno in bocca a degli anarchici.

Quel marxista di Bakunin

Per quanto concerne il movimento anarchico la categoria revisionistica si configura abbastanza arida; penso piuttosto sia più corretto parlare di influenze e contaminazioni.

Ora io sono convinto che questo sia stato un bene, e che gli anarchici abbiano fatto come quegli architetti classici i quali, anziché rinnegare il passato per accontentarsi di qualche piccola e individuale originalità, si posero nel solco dei loro antichi maestri, realizzando dei capolavori inimitabili. Bakunin dava per scontati alcuni elementi fondanti l'analisi marxiana, e furono proprio gli anarchici a veicolare tale teoria a livello di massa.

Per taluni ciò ha costituito una iattura per altri, ed io sono tra questi, una fortuna, poiché in molti paesi la divulgazione delle teorie marxiane non sarebbe stata realizzata dagli epigoni del marxismo, ortodossi o revisionisti che fossero. Bakunin, comunque, è un caso a parte.

Egli rompe con tutte le altre configurazioni idealistiche e borghesi del nascente anarchismo per aderire al corso storico della lotta di classe. Il suo connubio con la teoria marxiana è innegabile, anche se sorprendentemente critico.

Egli aveva recepito con chiarezza la scientificità d'alcuni fondamentali enunciati marxiani, ma contemporaneamente ed efficacemente, respingeva la pretesa di spacciare tali enunciati come teoria compiuta della rivoluzione, contrastando le pretese di Marx e dei suoi seguaci di incarnare il passato, il presente ed il futuro dello sviluppo rivoluzionario.

Quando gli anarchici nel pieno dei conflitti sociali hanno assunto e fondato la loro elaborazione ed il loro agire sulle predette consapevolezze sono state scritte le pagine migliori della storia del proletariato internazionale: in tali pagine si sono affermati, seppure episodicamente, proprio quei valori universali di libertà e di uguaglianza che la borghesia liberale aveva rinnegato nelle sue pratiche realizzazioni di classe. Ciò è storicamente avvenuto non solo per *«cattiva volontà»* di parte borghese, ma per una precisa ed oggettiva *«incapacità di classe»*: valori universali devono essere perseguiti da una classe universale.

La borghesia ha prodotto valori universali che però sono stati sconfitti dal perseguimento dei suoi interessi di classe che non coincidono, in quanto tali, con il perseguimento dei valori fondanti la stessa grande rivoluzione borghese. Ecco perché, in considerazione di quanto detto, è lecito affermare che gli unici marxisti organici e determinati siano stati proprio gli anarchici, e che ancora oggi questa sia l'unica bandiera

da raccogliere per modificare la realtà.

Dove sta, allora, il pericolo di deviazioni totalitarie? Tale pericolo alligna proprio nello scimmiettare pedantemente la borghesia, nel rimbeccarla per suggerirgli cos'è che dovrebbe fare, nell'utilizzare il suo stesso armamentario ideologico, nel non differenziarsi per confondersi con essa.

Conclusioni provvisorie

Ora io non credo che le influenze liberali e borghesi che caratterizzano l'anarchismo fin dalla sua origine (la borghesia è una grande classe che ha finito per condizionare tutto, non sempre negativamente), debbano essere additate come le principali responsabili della crisi dell'anarchismo, poiché essa alligna laddove il terreno è fertile e, quindi, anche laddove tali influenze non hanno trovato spazio, ma risulta comunque debole il ruolo delle componenti rivoluzionarie dell'anarchismo.

E' comunque indubbio che almeno il comunismo anarchico abbia tentato di opporsi alla crisi con un'elaborazione ed una prassi di classe, che ha consentito agli anarchici di radicarsi nella realtà. Viceversa l'anarchismo sotto le influenze liberali ottiene di precedere la borghesia nell'elaborazione dei suoi stessi miti: la fine della lotta di classe, il pragmatismo che si concreta nella pretesa fine della differenza tra destra e sinistra, la fine della dimensione capitalistica della società, la revisione del concetto di sfruttamento capitalistico, la complessità dell'esistente che non può essere descritto e quindi compreso, la difesa acritica della democrazia e delle libertà capitalistiche ivi compreso il mercato, dubbi amletici sul concetto di «padrone» e chi più ne ha più ne metta, secondo una fiorentissima letteratura che procede a propulsione solare, e che trova sempre attivi personaggi per continuare ad esprimersi.

L'anarchismo ha subito una mutazione «genetica» concretatasi nella sconfitta della sua antica ed originale anima comunista e materialista, per evolversi «in un mutamento di funzione» che lo ha trasportato verso la neutralità: sopravvive oggi un grande «magazzino» all'interno del quale ognuno può trovare soddisfazione ai propri gusti, dire e fare ciò che vuole e, per qualcuno, questa è già anarchia. Lo sostengono in molti, in attesa di passare ad altro, ovviamente.

Vero che l'anarchismo comunista si è ridotto a commettere molti errori, a sprecare possibilità, ad abdicare con il suo patrimonio rivoluzionario di fronte alla disorganizzazione socialdemocratica e stalinista, ma è anche vero che si trovava a combattere un nemico spaventosamente forte, che crescendo si rafforzava sempre più. I comunisti anarchici non sono mai stati tra i fautori delle varie teorie del crollo del capitalismo, mi pare e, quindi, non avevano nessuna presunta scienza dietro cui celare i propri limiti ed i propri ritardi.

Sono sempre stati con il proletariato contro l'oppressione capitalistica e le sue innumerevoli forme politiche ed istituzionali. Ma è proprio in questa lotta che possiamo ritrovare quei riferimenti che, reinterpretati criticamente alla luce del mutamento dei cicli storici, possono conferire all'anarchismo una nuova

dimensione teorica, strategica ed organizzativa, finalmente adeguata al mutamento dei tempi.

Giulio Angeli

** Inedito - giugno 2000.*

Traccia dell'intervento al Dibattito:

L'anarchismo tra la tradizione materialista e comunista e l'influenza liberale.

Livorno 25 Giugno 2000

Malatesta e il fascismo, gli anarchici e la democrazia *

Le insufficienze dell'anarchismo "classico" nell'analisi storica dei regimi totalitari rischiano di condizionare negativamente il nostro agire, oggi.

La risposta di Massimo Ortalli su "A" n° 262 ad uno studente che gli chiedeva delucidazioni sul rapporto tra Malatesta (e più in generale l'anarchismo) e il fascismo non mi ha del tutto convinto.

Vorrei dunque aggiungere qualche cosa alla questione, sperando di contribuire ad un dibattito che ritengo utile non solo su un piano storiografico, ma anche, e soprattutto, su un piano di attualità politica. Ortalli scrive che Malatesta e gli anarchici italiani non misero sullo stesso piano la democrazia e il fascismo, e che essi seppero pienamente cogliere le differenze sostanziali fra i due sistemi di potere, e quindi anche gli strumenti con cui impostare la lotta contro la reazione.(1) Confesso che nutro più di un dubbio in merito, poiché credo invece che Malatesta e gli anarchici italiani, come tutto il movimento socialista in generale, non solo sottovalutarono inizialmente la pericolosità del movimento fascista ma anche non compresero per molti anni la vera natura totalitaria del regime mussoliniano, che ne faceva qualcosa di irriducibilmente diverso, sotto il profilo qualitativo e quantitativo, da qualunque tipo di governo autoritario "alla Crispi".

Certo, per noi oggi fare certe distinzioni è relativamente semplice (scrivo relativamente perché una buona parte dei compagni si ostina ancora a considerare la democrazia sullo stesso piano di ben peggiori regimi politici), mentre ottant'anni fa, era più difficile, se non quasi impossibile (alcuni comunque, tra i quali Francesco Saverio Merlino, avevano già tratto determinate conclusioni ben prima dell'avvento del fascismo). Malatesta, nel giudizio sulla democrazia, non seppe (o forse non volle) guardare così lontano come fece il suo compagno di tante battaglie, e rimase in questo, più di lui, un uomo del suo tempo, o, meglio, un rivoluzionario nel senso quasi bakuniniano del termine, dopo esserlo stato, bakuniniano più o meno integrale, per gran parte della sua vita. Non era facile comunque, ribadisco, capire allora certe differenze: la

democrazia non era quale la conosciamo oggi, con tutti i suoi limiti, certo, ma anche con la relativa libertà che garantisce e con il benessere diffuso del capitalismo avanzato.

Tutti sullo stesso piano?

Lo Stato liberale italiano di fine '800 e di inizio '900 era uno Stato autoritario, infinitamente più di classe di quanto lo sia ora, nel senso che il potere politico era di fatto il custode di un ordine economico fondato sulla divisione tra una minoranza di proprietari e una grande maggioranza di proletari e contadini che vivevano in condizioni di povertà estrema quando non di miseria.

Solo nel dopoguerra Giolitti tentò di trasformare lo Stato liberale in uno Stato liberaldemocratico ma non vi riuscì: anche negli anni precedenti il fascismo, dunque, lo Stato italiano assomigliava molto più ai regimi liberali precedenti che alle democrazie odierne.

L'introduzione del suffragio universale maschile e altre riforme varate dai governi toccarono quasi esclusivamente l'assetto istituzionale e non contribuirono a migliorare significativamente le condizioni materiali delle classi oppresse.

Da un lato, dunque, era molto difficile comprendere la differenza tra Stato autoritario e Stato liberale (perché tale differenza spesso era nei fatti irrisoria), e tra Stato liberale e Stato democratico (perché le democrazie non erano ancora consolidate); dall'altro, soprattutto, l'umanità non aveva ancora sperimentato le gioie del totalitarismo, per cui il giochetto propagandistico di mettere tutti i regimi politici più o meno sullo stesso piano non era poi così grave, né da un punto di vista etico né sul piano politico.

Con la presa del potere dei comunisti in Russia però, le cose cambiarono, e la famosa lettera a Fabbri del 1919 dimostra che Malatesta, sfidando l'impopolarità, seppe capire come pochi altri quanto stava avvenendo nell'ex impero zarista. Nella missiva in questione, e in altri successivi interventi, l'anarchico italiano, applicando ed approfondendo le analisi di Bakunin che indicavano nel marxismo l'ideologia di una nuova classe burocratica in ascesa, la quale, una volta giunta al potere, avrebbe instaurato il peggiore dei dispotismi immaginabili, affermò che quello bolscevico era un regime molto più autoritario di quello liberale, poiché si trattava di un *“governo assoluto e senza limiti costituzionali”*, di una *“dittatura di un partito, o piuttosto dei capi di un partito”*, che avrebbe consolidato *“i nuovi interessi che si vanno costituendo”* e che avrebbe difeso *“contro la massa una nuova classe privilegiata”* .(2)

Per Malatesta, i bolscevichi in Russia avevano instaurato un vero e proprio regime poliziesco, e la polizia del nuovo governo *“uguagliò e superò in ferocia e mania liberticida quella stessa del regime zarista”* 3.

Nell'analisi del fenomeno bolscevico l'anarchico italiano dimostrò dunque di saper comprendere con grande anticipo sugli sviluppi futuri la natura totalitaria, liberticida e poliziesca del comunismo. Lo Stato comunista era un regime qualitativamente diverso da tutti gli altri precedenti: mai nella storia si era data una tale

concentrazione di potere politico ed economico, mai il governo aveva avuto un tale dominio sugli individui.

Quella dei bolscevichi era una dittatura che respingeva quelle libertà *“formali”*, quelle norme costituzionali e quelle divisioni del potere tipiche degli Stati liberali e tanto irrise e disprezzate dalla sinistra rivoluzionaria. I comunisti in Russia stavano dando vita ad una forma di dominio che rigettava quegli argini giuridici che si frapponevano al dispiegamento assoluto del potere statale che il liberalismo e la classe borghese avevano imposto alle monarchie europee tra il XVIII e il XIX secolo, cercando di proteggere, certo e in primo luogo, i loro interessi economici e politici, i loro interessi di classe, ma proteggendo o meglio ponendo le premesse perché lo Stato salvaguardasse le libertà fondamentali di ogni cittadino.

Certo, gli Stati liberali perseguitavano, imprigionavano, in alcuni casi uccidevano gli anarchici e i rivoluzionari, servendosi spesso di leggi speciali per oltrepassare i limiti suddetti (cosa che talvolta accade, ma certo in forme non paragonabili al passato, anche oggi). In alcuni paesi, la forma liberale dello Stato era solo una maschera con la quale si copriva un autoritarismo che di liberale aveva ben poco, così come ora in alcuni paesi, ad esempio sudamericani, alla facciata democratica fa da contraltro un contenuto militare o paramilitare, una tale divisione in classi della società, con pochi ad aver tutto, e la gran parte degli altri ad avere un bel niente, da rendere oggettivamente poco significativi per non dire mistificanti i paramenti democratici e liberali.

Gli errori di Malatesta

Tuttavia, il potere degli Stati liberali e spesso anche di quelli autocratici, come la Russia, non era quasi mai così capillare e pervasivo da impedire completamente una qualche forma di propaganda, anche clandestina, dei libertari e una qualche forma di autonomia della società civile e degli individui.

Esistevano inoltre paesi nei quali le libertà fondamentali si andavano consolidando da secoli, e lo Stato liberale si stava trasformando rapidamente e senza grandi traumi in Stato democratico.

L'Inghilterra era uno di questi, e proprio in quel paese, non a caso, trovarono rifugio molti rivoluzionari e anarchici, tra i quali Malatesta e Kropotkin. Tornando a Malatesta, a me pare che nella disamina del fascismo egli fu assai più contraddittorio che nell'atteggiamento assunto nei confronti del bolscevismo, cosicché occorre meditare profondamente ancor oggi sugli errori suoi e su quelli della sua generazione: quello che all'epoca di Malatesta può essere stato storicamente comprensibile, oggi non lo è più, e il non portare alle conclusioni certi ragionamenti significa, sempre secondo la mia opinione, condannarsi ad una sterilità e ad una marginalità imperdonabili.

È vero: Malatesta, prima di altri, capì già durante il biennio rosso che la sconfitta del movimento dei lavoratori avrebbe portato l'Italia alla catastrofe, che Stato e padronato avrebbero scatenato sulle classi

popolari una reazione senza precedenti. Quando montò la reazione fascista, fu tra i primi a denunciare la gravità della violenza squadrista, ad appoggiare la resistenza armata, a cercare alleanze di grande respiro per impedire il precipitare degli eventi. Esortò i partiti della sinistra e le masse a reagire in maniera compatta.

Quando i fascisti marciarono su Roma scese nelle strade, a settant'anni, per combattere egli stesso sulle barricate. Malatesta fece insomma molto, moltissimo. Cosa gli si può imputare, dunque? Non certo la creazione di quel clima di violenza generalizzata che egli molto acutamente additò come una delle cause che avevano di fatto favorito l'affermazione del fascismo: tanto fu radicale nelle idee e nei propositi, tanto era misurato negli atteggiamenti e non incitò mai alla violenza per la violenza. Le sue pur contraddittorie riflessioni degli ultimi anni proprio sul problema della violenza sono tra le pagine più belle e commoventi che ci ha lasciato, fonte, per quanto mi riguarda, di lunghe meditazioni.

Tuttavia, è oggi necessario riconoscere che la delegittimazione dello Stato liberale alla quale anch'egli contribuì ebbe la sua non piccolissima parte nel far sì che non vi fosse, da parte del popolo italiano, quella reazione in difesa delle libertà fondamentali che lo Stato liberale, bene o male, garantiva. Si può spiegare solo con la stanchezza derivata dal fallimento del moto rivoluzionario del *biennio rosso* e con la protezione e l'appoggio governativo di cui godevano le squadre fasciste la scarsa e in alcuni casi nulla reazione popolare di fronte al dilagare della violenza fascista? Io penso sinceramente di no, e credo che una certa propaganda anarchica - anche dello stesso Malatesta - abbia avuto il suo non irrilevante peso nel tracollo delle istituzioni liberali.

Non avevano forse ripetuto per decenni - Malatesta e gli anarchici - che le libertà democratiche erano libertà formali e borghesi, e che le libertà vere erano ben altre?

Ortalli ritiene che Malatesta e gli anarchici del tempo ebbero ben chiaro il concetto di male minore. Leggendo certe pagine di Malatesta ne ricavo piuttosto l'impressione contraria. In un articolo del 1922, scritto pochi mesi prima della marcia su Roma, così si espresse il nostro compagno: *“Nessuno vorrà mettere in dubbio il nostro vivo desiderio di veder debellato il fascismo e la nostra ferma volontà di concorrere, come possiamo, a debellarlo. Ma noi non vorremmo abbattere il fascismo per sostituirgli qualche cosa di peggio, e peggio del fascismo sarebbe il consolidamento dello Stato... I fascisti bastonano, incendiano, uccidono, violano ogni libertà, calpestano nel modo più oltraggioso la dignità dei lavoratori. Ma, francamente, tutto il male che il fascismo ha fatto in questi ultimi due anni e che farà in quel tempo che i lavoratori gli lasceranno la vita, è forse paragonabile al male che lo Stato ha fatto, tranquillamente, normalmente, per anni innumerevoli e che farà fino a che avrà esistenza?”*(4).

Il male minore

Ripeto, è sempre facile giudicare a posteriori, col senno di poi, e soprattutto in questo caso occorre tenere

conto di una serie innumerevole di fattori: in effetti, il fascismo si presentò inizialmente con un programma politico confuso ed eterogeneo, e il partito di Mussolini pareva essere nulla più che un movimento foraggiato dalla borghesia e dal capitale per ripristinare quell'ordine "borghese" che il movimento operaio aveva tentato di scardinare. Inoltre, il partito fascista dava l'impressione di essere poco più di un'accozzaglia di delinquenti e cialtroni che sarebbe rientrata nei ranghi dopo aver seminato un po' di scompiglio e di terrore. Leggiamo ad esempio cosa scrive Malatesta subito dopo la marcia su Roma: *"A parte le pose che vorrebbero parere napoleoniche, e non sono invece che pose da operetta, quando non sono atti da capobrigante, noi crediamo che in fondo non vi sarà nulla di cambiato, salvo per un certo tempo una maggiore pressione poliziesca contro i sovversivi e contro i lavoratori. Una nuova edizione di Crispi e di Pelloux"*(5). Ancora dopo alcuni anni che Mussolini si era insediato al potere, molti (tra cui lo stesso Malatesta) ritenevano che il regime fascista non sarebbe durato a lungo. Malatesta perciò, a mio avviso, sottovalutò sia Mussolini che il fascismo, anche se comprese sin dall'inizio che tra i fascisti e i comunisti c'erano molte più similitudini che differenze, e che entrambi i movimenti miravano all'instaurazione di un tipo di regime molto simile (6).

Negli ultimissimi anni di vita, poi, a dimostrazione della sua intelligenza fuori dal comune e della sua elasticità mentale, egli intuì che fascismo e comunismo stavano dando vita ad un tipo di potere inedito e ad un tipo di regime assai simile: uno Stato caratterizzato dall'accentramento economico, con relativo assolutismo politico, divenuti a poco a poco, soprattutto dopo la guerra, una specie di credo universale(7).

Si tratta di quel tipo di Stato che è stato successivamente definito totalitario - l'invenzione del termine è dello stesso Mussolini - e che non rientrava, proprio perché si trattava di una primizia, nelle tradizionali forme di classificazione del potere politico: categoria contestatissima, naturalmente, dalla storiografia marxista sino a tempi recenti, e ancor oggi negata da alcuni dinosauri dell'era marxista leninista(8).

Per quanto riguarda poi il problema del male minore, non credo che i giudizi di Malatesta siano dovuti solo ad errori di valutazione (relativi alla forza del movimento fascista e alla sua durata), e dunque non penso che si tratti solo di errori tattici. Ritengo invece che essi siano stati causati da un'effettiva incapacità degli anarchici e dello stesso Malatesta di comprendere il valore delle libertà democratiche e liberali.

Si leggano gli articoli che Malatesta scrisse sulla democrazia negli anni '20. Certo, sono più "raffinati" di quelli scritti precedentemente, e in più di un'occasione l'anarchico italiano arrivò a sostenere che la peggiore delle democrazie è comunque preferibile alla migliore delle dittature, come in *"Pensiero e Volontà"* del 15 marzo 1924. Siamo però appunto nel 1924, e, come si suol dire, il latte era già stato versato. Non solo: il "riconoscimento" di Malatesta è sempre fatto a denti stretti, c'è sempre la tendenza a mettere sullo stesso piano i due regimi, perché Malatesta considera democrazia e dittatura quasi esclusivamente sotto il profilo di varianti "formali" dell'essenza statale: rapportate all'anarchia, le differenze tra democrazia e dittatura appaiono poco significative, gli sembrano addirittura fuorvianti. Si legga a questo proposito l'articolo scritto

da Malatesta su *“Pensiero e volontà”* del 6 maggio 1926 e si mediti sul seguente passo: *“Potrei dilungarmi per dimostrare, col ragionamento appoggiato ai fatti contemporanei, come non sia nemmeno vero che quando vi è governo, cioè comando, possa davvero comandare la maggioranza, e come in realtà ogni “democrazia” sia stata, sia e debba essere nient’altro che una “oligarchia”, un governo di pochi, una dittatura”*e(9).

La democrazia, per Malatesta, è dunque nella sostanza, ancora nel 1926, equiparabile alla dittatura.

Bene assoluto e bene relativo

Evitiamo di considerare il rifiuto di Malatesta e degli anarchici del suo tempo (e di gran parte degli anarchici anche oggi) del principio di maggioranza come criterio regolatore delle decisioni politiche, in nome di un principio, quello del *“libero accordo”* di ardua applicazione in una buona parte della vita pubblica anche di una società libertaria, come aveva già dimostrato Merlini a cavallo del secolo scorso nella famosa polemica che lo vide contrapposto proprio a Malatesta. Limitiamoci a prendere in esame l’analisi malatestiana del rapporto tra democrazia e dittatura.

Come avrebbe potuto Malatesta sostenere che, aldilà del fatto indubbio che anche in regime democratico, a ben guardare, sono le minoranze a comandare, la democrazia è comunque migliore, da un punto di vista libertario, delle dittature?

A mio avviso, egli avrebbe potuto considerare democrazia e dittatura non in rapporto al bene assoluto (l’anarchia), bensì al bene relativo (la libertà sostanziale e reale resa possibile da quella istituzionale e *“formale”*): è sotto questo profilo, infatti, che democrazia e dittatura, che democrazia e totalitarismo sono radicalmente diversi.

Democrazia e dittatura differiscono infatti non solo per i meccanismi con i quali vengono selezionate le *élites* dirigenti, ma soprattutto per le libertà fondamentali di cui godono i cittadini, per la libertà che anima la società civile sottostante e che esiste ed è possibile proprio in quanto al potere dello Stato sono posti limiti e vincoli precisi. Paragoniamo infatti, da un punto di vista della libertà degli individui e della società, dittatura, Stato totalitario e democrazia.

Nel caso della dittatura, la libertà sia della società che dell’individuo è minima; nel caso dello Stato totalitario l’una e l’altra sono inesistenti, perché il potere politico assorbe completamente la società e irregimenta gli individui, non solo imponendo il disciplinamento dei corpi, ma pure pretendendo l’adesione delle coscienze; nel caso delle democrazie, invece, la libertà della società civile e degli individui che la compongono è generalmente grande, anche se non sempre e non per tutti. *Bisogna dunque operare per rafforzarla ed estenderla, non combatterla come una mistificazione.*

Come scriveva Pier Carlo Masini nell’introduzione al libro di Luce Fabbri che abbiamo già citato: *“Una*

cosa è denunciare le illusioni della democrazia; altra cosa è condannare la democrazia come illusione”(10).

Un rivoluzionario ostile alla democrazia

Io credo che Malatesta e più in generale l’anarchismo di quel periodo storico, per tutta una serie di motivi che solo in parte ho sfiorato, abbia combattuto la democrazia come un’illusione, e che questa propaganda abbia tra l’altro favorito, insieme ad una serie di altri fattori sicuramente più importanti e decisivi, l’instaurarsi del fascismo.

Come ho già scritto da un’altra parte, Malatesta non seppe portare alle estreme conseguenze, per le chiare cadute antirivoluzionarie che l’applicazione di tale principio nel campo politico comportava, il criterio metodologico da lui stesso elaborato: la distinzione tra giudizi di fatto e di valore.

Egli in verità lo aveva pure applicato al campo della politica, quella rivoluzionaria, concependo la rivoluzione come l’atto violento con il quale un ampio fronte progressista, del quale gli anarchici avrebbero dovuto costituire la punta più avanzata, avrebbe abbattuto lo Stato borghese e instaurato non già l’anarchia, la quale non può essere imposta con la forza, bensì un regime più libero, nel quale fosse soppresso lo Stato e il sistema di produzione capitalistico: in questo terreno di libertà neutra ciascuno avrebbe potuto, secondo Malatesta, sperimentare le forme sociali ed economiche che avrebbe ritenuto più opportune, senza naturalmente limitare l’eguale libertà degli altri di fare altrettanto.

Malatesta aveva insomma compreso che la libertà, storicamente e politicamente, viene prima dell’anarchia, e che all’*”assoluto”* si può tendere solo se è prima stato realizzato il *”relativo”*. Tuttavia, egli rimase fino in fondo un rivoluzionario ostile alla *”democrazia borghese”*, e ritenne sino alla fine che la democrazia non potesse costituire quel terreno neutro di libertà, quello spazio di libera sperimentazione che invece le masse avrebbero dovuto creare con l’insurrezione.

Certo, alcune sue riflessioni possono far pensare che forse egli avrebbe fatto evolvere il suo pensiero nel senso di considerare la democrazia non solo il male minore ma anche il bene relativo, dal quale poter iniziare il lavoro di costruzione di una società libertaria(11). Ma... fermiamoci qui.

Non sarebbe infatti né utile né corretto interpretare il pensiero di Malatesta e cercare di capire cosa avrebbe detto e fatto. Malatesta visse cento anni fa, e io penso che, in fatto di democrazia, senza per questo diventare *”elettoralisti”* o abiurare l’idea che la costruzione di una società libera debba avvenire principalmente fuori dalle istituzioni statali, si possa e si debba andare oltre le sue considerazioni.

Del resto, alcuni nostri compagni, negli ultimi cinquant’anni, lo hanno già fatto: non sto scrivendo dunque nulla di troppo nuovo o di troppo eterodosso(12).

Rafforzare le libertà

Credo che il miglior rispetto che possiamo portare alle idee di Malatesta - come alle idee dell'anarchismo in generale - consista a mio avviso nello sviluppare le intuizioni migliori, rimanergli fedeli nello spirito applicando il suo metodo - che mi pare tuttora il migliore tra quelli esistenti - alla realtà di oggi.

Essere malatestiani nel senso di ripetere quanto ha detto Malatesta in condizioni storiche molto diverse da quelle attuali può infatti portare alla morte del suo pensiero se non, e peggio, alla sua caricatura, mentre invece penso che quello che ci interessa è rendere vivo il suo insegnamento nella forma in cui oggi può prosperare.

Credo, in definitiva, che, con tutti i suoi limiti e i suoi difetti - e ogni società, anche più libera e più uguale di questa, anche libertaria, ne avrebbe, di limiti e di difetti, perché la libertà realizzata storicamente non potrà che essere sempre, come ogni cosa vivente, relativa, conflittuale, pluralista - la democrazia possa essere ritenuta vicina a quel terreno di libertà "*neutra*" che per Malatesta doveva essere il punto di partenza per l'avanzamento stesso della società verso l'anarchia.

La democrazia, per un anarchico, non può costituire naturalmente un fine. Può costituire, laicamente, lo spazio per il confronto e lo scontro delle idee, per il mercato delle opzioni nel quale operare per "*far vincere*" - senza imposizioni, senza violenza - la propria.

Anche alla luce delle esperienze totalitarie del secolo appena concluso, io credo che il miglior modo per avvicinarci ad una società senza Stato e senza classi - obiettivo che ritengo non possa comunque essere storicamente conseguibile nel senso letterale e assoluto del termine, perché l'assoluto non potrà mai darsi nella storia umana - sia quello di rafforzare e di estendere le libertà democratiche, i diritti dell'individuo sia su un piano sociale e politico sia su quello economico, campo nel quale sono decisamente minacciati da un potere economico e finanziario oligarchico che vuole sempre più svincolarsi da ogni controllo politico (e questa è certo una forma di autoritarismo da non sottovalutare, come ha giustamente ricordato Massimo Ortalli e come l'attualità politica ci ricorda di continuo).

Rafforzare le libertà e le autonomie comunali, controllare ancor più e ancor meglio l'esercizio del potere, lavorare per il suo decentramento e per costruire un po' alla volta una democrazia il più diretta possibile che sostituisca l'attuale forma di democrazia rappresentativa; battersi affinché vengano rispettati e ampliati i diritti dei lavoratori e dei consumatori in ogni parte del mondo e lavorare perché la democrazia cominci ad essere applicata anche nell'ambito economico, dal quale, per compiacere la classe imprenditrice, è stata sempre respinta; estendere i diritti di cittadinanza e i diritti politici alle fasce che non ne godono, come gli immigrati, difendere sempre e in ogni caso le libertà fondamentali degli individui, di tutti gli individui indipendentemente dal colore della pelle, dalla razza o dalla religione, dalle idee politiche.

Queste e molte altre sono, a mio parere, le lotte che noi anarchici dovremmo svolgere oggi - e in parte, nei

limiti delle nostre forze, le stiamo già svolgendo - per puntare all'instaurazione di una anarchia possibile, che non è altro a mio parere che una forma libertaria di democrazia. *Far avanzare la democrazia verso l'anarchia, non lavorare per abbattere la democrazia.* Come ha affermato Martin Buber e prima di lui Gustav Landauer, lo Stato si distrugge nel momento in cui gli uomini instaurano tra di loro altri tipi di rapporti diversi da quelli statuali. È necessario dunque lavorare prima di tutto per far sì che gli uomini instaurino tra di loro rapporti libertari, e si liberino dello Stato nelle loro menti e nelle loro azioni: il superamento dello Stato, nel senso di un avanzamento della società verso l'anarchia, sarà possibile solo quando la società civile sarà così forte, così comunitariamente strutturata, così democraticamente matura da poter fare a meno di un potere politico centralizzato e gerarchico. Altrimenti la rivoluzione non potrà che essere un pericoloso salto nel vuoto, che rischierebbe di portare indietro la società, al di qua della democrazia, invece che al di là, come ha scritto Amedeo Bertolo e come vorremmo tutti noi(13).

Francesco Berti

Note:

1. Scrivo “*quasi*” perché la concezione gradualistica del mutamento sociale così come concepita da Malatesta negli ultimi anni di vita, se pure strutturata ancora intorno al momento centrale dell'insurrezione, rappresenta certo un passo in avanti verso una visione strategica più aderente alla realtà del suo e anche del nostro tempo. Un passo in avanti che però oggi non può essere considerato un punto di arrivo. Cfr. il capitolo Riformismo, gradualismo e rivoluzione in Malatesta E., *Il buon senso della rivoluzione*, Elèuthera, Milano 1999, pp. 83-115.
2. Id., Lettera a Luigi Fabbri sulla “*dittatura del proletariato*”, Londra, 30 luglio 1919, ora in Id., *Il buon senso della rivoluzione*, cit. pp. 200-1.
3. Id., Bolscevismo e anarchismo, “*Libero Accordo*”, 7 novembre 1923, ora in *ivi*, p. 202.
4. Id., “*Umanità Nova*”, 14 marzo 1922, ora in *ivi*, p. 230. Corsivo mio
5. Id., Il fascismo e la legalità, “*Umanità Nova*” 25 novembre 1922, ora in *ivi*, p. 234.
6. Cfr. ad esempio Id., Comunisti e fascisti, “*Pensiero e volontà*”, maggio 1924, ora in *ivi*, pp. 237-8.
7. Id., Francesco Saverio Merlino, “*Il Risveglio*”, 26 luglio 1930, ora in Id., *Pensiero e volontà*, Movimento anarchico italiano, Carrara 1975, pp. 356-7.
8. Ha scritto giustamente e con una buona dose d'ironia Pier Carlo Masini, a proposito del rifiuto dei marxisti di riconoscere le similitudini esistenti tra Stati comunisti e Stati nazifascisti: “*I marxisti*” si guardavano bene dall'affrontarlo [il tema del totalitarismo], anzi respingevano come insultante una tesi che, fondata sulla “*categoria politica*” del totalitarismo, coinvolgeva nella condanna tanto i regimi di Hitler,

Mussolini, Franco, ecc. quanto quelli di Stalin, Mao, Tito, ecc.. I marxisti ragionavano come il manzoniano don Ferrante che negava l'esistenza della peste perché sul piano dottrinale, non essendo né sostanza né accidente, non rientrava nei suoi schemi logici (e poveretto morì di peste). I marxisti di osservanza staliniana similmente argomentavano che il totalitarismo non essendo né struttura né sovrastruttura non poteva esistere come “*categoria*” della politica tanto meno come morfologia unificante dei regimi fascisti e comunisti. (Masini P. C., Introduzione a Luce Fabbri, Luigi Fabbri. Storia di un uomo libero, BFS, Pisa 1996, p. 9).

9. Malatesta, Nè democratici, nè dittatoriali: anarchici, “*Pensiero e volontà*”, 6 maggio 1926, ora Id., Il buon senso, cit., p. 218.

10. Masini, Introduzione, cit., p. 11.

11. Si legga a questo riguardo una lettera scritta da Malatesta a Luigi Fabbri pochi mesi prima della morte e pubblicata dallo stesso Fabbri in “*Studi Sociali*” del 30 settembre 1932, ora in Malatesta, Il buon senso, cit., pp. 224-26.

12. Penso agli interventi critici e “*revisionisti*” di Luce Fabbri, di Rudolf Rocker, di Paul Goodman, di Colin Ward, di Joao Freire, di Murray Bookchin, e, qui in Italia, tanto per citarne alcuni, di Amedeo Bertolo, di mio padre, di Giampiero Landi, di Furio Biagini, di Andrea Papi, di Franco Melandri, di Pietro Adamo. Penso all'encomiabile lavoro culturale di Elèuthera, di “*Volontà*”, di “*Libertaria*” e della stessa “*Rivista Anarchica*” e dei suoi redattori.

13. Bertolo A., Al di là della democrazia. L'anarchia, in *Volontà, Democrazia e oltre*, Milano n° 4 1994, pp. 9-31. Spero vivamente che l'autore di questo importante saggio ci allieti presto con altri stimolanti interventi: nel frattempo mi permetto di consigliare la lettura e un'ampia divulgazione di questo scritto.

- *Apparso su *A Rivista Anarchica n° 265 - estate 2000*

Francesco Saverio Merlino–Errico Malatesta:1a o? *

Quando ho letto l'articolo di Francesco Berti “*Malatesta e il fascismo, gli anarchici e la democrazia*”(1) non ho potuto fare a meno di apprezzarne la determinazione e la coerenza. Francesco Berti riesce, nel breve spazio di un articolo, ad affermare con chiarezza buona parte delle tesi sull'anarchismo che non condivido e, nello stesso tempo, le questioni che solleva sono, a mio avviso, tutt'altro che peregrine.

L'articolo in questione è una critica netta delle posizioni di Malatesta sulla democrazia, il fascismo, il

totalitarismo, una critica appena attenuata dal riconoscimento che Malatesta era uomo del suo tempo e che non poteva avere conoscenza di quanto sarebbe avvenuto dopo la sua morte.

Effettivamente devo riconoscere che anch'io sarei stupito se si ritrovassero testi di Malatesta che trattano di internet o della clonazione. D'altro canto, quando Malatesta tratta della democrazia liberale, della borghesia, del movimento dei lavoratori è uomo del nostro tempo non nel senso, ovviamente, che non è cambiato nulla nelle forme di organizzazione della società, nello sviluppo delle conoscenze scientifiche, nell'evolvere delle teorie politiche ma in quello, ben più significativo, che solleva questioni per noi centrali e tenta delle risposte fondate su di una lunga riflessione ed esperienza e che come tali vanno sottoposte al vaglio della critica.

Al fine di evitare equivoci, non ritengo affatto scandaloso che si assumano posizioni diverse rispetto a quelle malatestiane visto che, a rigore, quello che pensava Malatesta non è, di per sé, più condivisibile di quanto pensa Francesco Berti o chiunque altro. In questo caso, come in altri, si tratta di confrontarsi sul merito delle posizioni e delle critiche.

Ho, però, l'impressione che quando si afferma: *“Credo che il miglior rispetto che possiamo portare alle idee di Malatesta – come alle idee dell'anarchismo in generale – consista a mio avviso nello sviluppare le intuizioni migliori, rimanergli fedeli nello spirito applicando il suo metodo – che mi pare tuttora il migliore tra quelli esistenti – alla realtà di oggi...penso che quello che ci interessi è rendere vivo il suo insegnamento nella forma in cui oggi può prosperare.”* si dica qualcosa di decisamente singolare.

Nessuno, infatti, proporrebbe di sviluppare le intuizioni peggiori degli anarchici del passato o di renderne vivo l'insegnamento in forme palesemente inefficaci. La *“fedeltà nello spirito”*, poi, non mi pare concetto molto chiaro e separare il metodo che ha caratterizzato una proposta teorica e pratica dai risultati ai quali questo metodo è pervenuto e dai problemi ai quali si è applicato è palesemente problematico.

In altri termini, Malatesta era un rivoluzionario convinto ed un nemico dello stato. Poteva aver ragione o sbagliare ma non mi sembra possibile affermare il contrario di quel che pensava sulle questioni per lui più rilevanti sostenendo di farne proprio il metodo a meno di immaginare che Malatesta non sapesse adoperare il metodo di analisi che gli era proprio.

Venendo alle questioni sollevate nell'articolo, Francesco Berti riconosce che *“...una buona parte dei compagni si ostina ancora a considerare la democrazia sullo stesso piano di ben peggiori regimi politici...”* e, visto che anch'io appartengo a questo manipolo di ostinati cercherò di fargli presenti alcune ragioni di questa ostinazione.

Il governo democratico, come sosteneva Malatesta e come riconoscono serenamente buona parte dei nostri avversari, ha evidente ed esplicita natura oligarchica né potrebbe essere altrimenti. Visto che un secolo addietro questa realtà non era altrettanto evidente, vi erano democratici *“rivoluzionari”*(2) era normale che gli anarchici, dovendo prendere le distanze dagli altri partiti di opposizione e definire con chiarezza il proprio programma, ponessero l'accento con forza sulla natura reale della democrazia(3).

Oggi, visto che tutti, o quasi, sono democratici ma nessuno, o quasi, crede alla favola della democrazia come potere del popolo, l'esigenza di una critica delle illusioni democratiche è meno sentita nel nostro campo ma non è venuta meno anche se va sviluppata tenendo conto sia dell'evolvere della democrazia realmente esistente che della moderna riflessione sulle forme del governo.

Francesco Berti, al fine di meglio criticare le inadeguatezze di Malatesta, afferma che: “...*la democrazia non era quale la conosciamo oggi, con tutti i suoi limiti, certo, ma anche con la relativa libertà che garantisce e con il benessere diffuso del capitalismo avanzato...il giochetto propagandistico di mettere tutti i regimi politici sullo stesso piano non era poi così grave, né da un punto di vista etico né sul piano politico...*” per pervenire alla conclusione che la democrazia andava allora, e, di conseguenza, ancora più oggi criticata per i suoi limiti e non per i suoi caratteri costitutivi.

Anzi, la critica della democrazia politica, era, ed è, un giochetto propagandistico e, di conseguenza chi si attesta su questa posizione non è solo un ostinato ma, altresì, un ciarlatano. Non mi è, poi, chiaro cosa vi fosse, e vi sia, di moralmente riprovevole nella critica del governo democratico.

Ritengo evidente che, dal punto di vista formale, gli anarchici, perlomeno quelli ostinati e che in altri tempi si sarebbero detti refrattari, sarebbero colpevoli di “*mettere sullo stesso piano*” il potere democratico e quello autoritario o, peggio, totalitario.

Ora, cosa significa “*mettere sullo stesso piano*”? Chi affermasse, ad esempio, che non vi è alcuna significativa differenza fra una democrazia parlamentare ed un dittatura militare affermerebbe una sciocchezza evidente.

Chi affermasse, invece, che il potere capitalistico e statale va combattuto, a partire dall'autorganizzazione sociale e dall'azione diretta delle classi subalterne, sia nelle sue forme democratiche che in quelle autoritarie non farebbe che tenersi al nostro programma. Si può ritenere che questo programma è sbagliato, superato, privo di prospettive ma la conseguenza che deriverebbe da questa presa d'atto sarebbe il dichiarare la “*fine dell'anarchia*” come fece, ai suoi tempi, Francesco Saverio Merlino e, più tardi, Pier Carlo Masini.

D'altro canto se Merlino e Masini passarono alla socialdemocrazia non fu certo un caso ma la coerente e rispettabile presa d'atto di un'evoluzione politica che li convinse della necessità di aderire ad un partito diverso rispetto a quello nel quale avevano militato da giovani.

Pensare che vi possa essere un anarchismo che non si proponga l'abolizione dello stato e della proprietà è legittimo e, per la verità, di anarchici che sono giunti a questo convincimento ve ne è un discreto numero, a quanto mi risulta. Non vedo, però, cosa vi sia di male se vi sono degli anarchici che restano nemici dello stato ed anzi ritengo che gli anarchici nuovo modello abbiano tutto da guadagnare dall'esistenza di una componente classista e comunista del movimento anarchico non fosse altro perché permette loro di sentirsi anticonformisti.

La democrazia come spazio

Francesco Berti, per la verità, pone un limite alla sua apologia della democrazia e sostiene che: *“La democrazia, per un anarchico, non può costituire naturalmente un fine. Può costituire, laicamente, lo spazio per il confronto e lo scontro delle idee, per il mercato delle opzioni nel quale operare per ‘far vincere’ – senza imposizione, senza violenza – la propria.”* E afferma, inoltre che dobbiamo por mano *“... all’instaurazione di un anarchia possibile, che non è altro a mio parere che una forma libertaria di democrazia. Far avanzare la democrazia verso l’anarchia, non lavorare per abbattere la democrazia.”*

Dunque, la democrazia, sarebbe uno *“spazio”*. Il fatto che la democrazia realmente esistente conviva con il concentrarsi crescente della ricchezza e del potere non sembra preoccupare il nostro compagno. Si tratterebbe solo di *“confrontare e scontrare le idee”* naturalmente in maniera *“laica”*.

Nel caso le classi dominanti e gli apparati statali non si facessero convincere dalle evidenti ragioni dell’anarchia non ci resterebbe, se ho ben compreso le tesi di Francesco Berti molto da fare visto che vanno evitate sia l’imposizione che la violenza.

Ritengo, inoltre, evidente che termini come imposizione e violenza sono tutt’altro che di facile definizione. Dal punto di vista delle classi proprietarie, infatti, la sola ipotesi di espropriarle non può che apparire come un’intollerabile sopraffazione.

Ma, lasciando da parte l’espropriazione degli espropriatori, cara agli ostinati come me, è un fatto evidente che la normale resistenza allo sfruttamento ha caratteri *“violenti”* agli occhi degli amici dell’ordine. Uno sciopero, un picchetto, un atto di sabotaggio non sono, forse, violenza? La violenza quotidiana delle classi dominanti appare, invece, come normale, fisiologica, necessaria.

Che sia così per chi vive del lavoro altrui e per l’ *“opinione pubblica”* è comprensibile, trovo meno scontato che sia così anche per dei compagni. L’assunzione di una posizione programmaticamente non violenta porta, coerentemente, chi si ponga in questa prospettiva a considerare come ineliminabile la violenza fisiologica e strutturale dei capitalisti e degli stati. Se la violenza è una scelta morale, il non violento rifiuterà di aggiungere violenza a violenza e tollererà quella che la società subisce cercando di educare chi gli presterà ascolto alla non violenza. Ma se la violenza è una relazione storico-sociale, come ritengono gli anarchici ostinati, appare evidente che proprio la violenza di chi ha il potere tende a divenire invisibile perché è assunta come naturale mentre la rivolta contro l’oppressione apparirà come violenza.(4)

Voglio forse dire che dobbiamo divenire fautori della violenza indiscriminata? Evidentemente no e per almeno due motivi:

- in primo luogo perché una mutazione sociale tanto più è matura quanto meno richiede forzature;
- in secondo luogo perché la pratica della violenza, anche di quella più giustificata, ha effetti profondamente corruttivi.

Riconoscere che un rivoluzionario non ha alcuna tenerezza per il gesto esemplare, l'insulto gratuito, l'oppressione di esseri umani non può voler dire che ci si può illudere sul fatto che le classi dominanti possano essere combattute sul terreno del confronto delle idee. Gli esseri umani concreti si emancipano dall'oppressione che quotidianamente subiscono solo quando entrano in movimento con forza e determinazione, quando oppongono la forza alla forza, quando assumono la propria vita come qualcosa di meritevole di essere vissuta pienamente con i rischi che questa scelta comporta.

Non abiurare

Un altro limite che Francesco Berti pone alla sua critica all'anarchismo storico consiste nell'affermare che non si deve *"...abiurare l'idea che la costruzione di una società libera debba avvenire principalmente fuori dalle istituzioni statali..."*.

Non insisto sul carattere suggestivo del termine *"abiurare"* ma sarei curioso di capire cosa significa *"principalmente"*. Ritengo si possa intendere che, secondo il nostro compagno, si può costruire una società libera non solo in presenza delle istituzioni statali ma, altresì, nelle stesse istituzioni statali almeno secondariamente.

Un'ipotesi, a dir poco, affascinante che ricorda la *"lunga marcia attraverso le istituzioni"* dei verdi tedeschi e di altri ex rivoluzionari colpiti dalla necessità di essere *"realisti"*.

Il punto di vista del nostro compagno viene forse chiarito meglio dall'affermazione seguente: *"...lo Stato si distrugge nel momento in cui gli uomini instaurano tra di loro altri tipi di rapporti diversi da quelli statuali. È necessario dunque lavorare prima di tutto per far sì che gli uomini instaurino fra di loro rapporti libertari, e si liberino dello Stato nelle loro menti e nelle loro azioni: il superamento dello Stato, nel senso dell'avanzamento della società verso l'anarchia, sarà possibile solo quando la società civile sarà così forte, così comunitariamente strutturata, così democraticamente matura da poter fare a meno di un potere centralizzato e gerarchico. Altrimenti la rivoluzione non potrà che essere un pericoloso salto nel vuoto che rischierebbe di portare indietro la società, aldi qua della democrazia, invece che al di là...."*

Alcuni dubbi mi sembrano legittimi e li segnalerò brevemente:

- la rivoluzione sarebbe possibile solo *dopo* che c'è già stata visto che le condizioni poste sono tali da potersi definire rivoluzionarie;
- la società civile, come è noto, è la società borghese o, se si preferisce, la sfera delle relazioni private sulla base dell'attuale ordine sociale. Essa, di conseguenza, non si oppone allo stato ma è complementare;
- non si vede come sia possibile in questo mondo vivere in massa come se non vi fossero le regole che lo caratterizzano. Io posso liberarmi dello stato nella mia mente nel senso che penso ad altro ma nelle mie azioni una pratica del genere è alquanto difficile e, visto che penso, magari male, a quello che faccio lo stato

mi rioccupa la mente;

- sembra che dovremmo meritarcì la liberazione dallo stato dimostrandoci democratici e maturi. Sembra il classico discorso della brava persona che ci spiega che l'anarchia è desiderabile ma impensabile visti i cattivi costumi del buon popolo;

- infine, si vorrebbe una rivoluzione dai risultati garantiti cosa che mi sembra alquanto bizzarro a meno di non pensare che la rivoluzione si fa prima di averla fatta e, di conseguenza, si sa già cos'è. Se si suppone che la rivoluzione significa, in primo luogo, una mutazione dei soggetti che la vivono, una mutazione che si afferma nella prassi non si vede in cosa dovrebbe mutare una società prerivoluzionaria così degna di ammirazione.

È opportuno delegittimare lo stato?

Tornando alla critica che Francesco Berti sviluppa nei confronti di Malatesta, è interessante questa frase: “... è oggi necessario riconoscere che la delegittimazione dello Stato liberale alla quale anch'egli contribuì ebbe la sua non piccolissima parte nel far sì che non vi fosse da parte del popolo italiano quella reazione in difesa delle libertà fondamentali che lo Stato liberale, bene o male, garantiva...”

Malatesta, insomma, avrebbe portato il suo contributo all'affermazione del fascismo visto che aveva contribuito a “delegittimare” lo stato liberale (mi ostino a scrivere stato con la minuscola). Direi che siamo di fronte ad un'affermazione paradossale: lo stato liberale lascia mano libera alle squadre fasciste, Croce ed Einaudi riconoscono i meriti del fascismo come giacobinismo nero, il padronato paga le squadre fasciste ma non si doveva “delegittimare” lo stato liberale che si “delegittimava” serenamente da sé.(5)

Una responsabilità nello spingere lo stato liberale nella direzione del fascismo gli anarchici effettivamente l'hanno avuta. Lottando come sapevano e come potevano in un contesto come quello del biennio rosso che segue una guerra sanguinosa, altro dono dello stato liberale, hanno contribuito a spaventare la borghesia e a favorirne la deriva reazionaria.

Come qualche compagno ha fatto rilevare le rivoluzioni interrotte preparano sciagure. Seguendo il ragionamento di Francesco Berti, gli anarchici avrebbero dovuto predicare la pace sociale al fine di non spingere il blocco conservatore nelle braccia del fascismo. Sarebbero stati degli anarchici alquanto singolari ma non avrebbero peccato di ostinazione.

Democrazia e totalitarismo

Un altro tema caro a Francesco Berti è quello del totalitarismo. Questo concetto gli pare talmente centrale

che afferma che coloro che hanno dei dubbi sul suo valore scientifico sono solo dei dinosauri marxisti leninisti. E con questa terzo anatema io e gli altri compagni che la pensano come me siamo serviti (ostinati, cialtroni e staliniani).

Non vi è, in questa sede, per una riflessione compiuta sulla questione e mi limiterò, di conseguenza, ad alcuni cenni.

A sostegno della sua tesi Francesco Berti porta una citazione di Pier Carlo Masini che in quanto ad ostilità al marxismo leninismo e ad adesione alle tesi manzoniane certo non era secondo a nessuno e Benito Mussolini che ha lanciato, a quanto mi risulta nel 1925 (6) la categoria analitica in questione.

Il fatto è che Benito Mussolini, che non era certo uno stupido ma che sovente utilizza (7) va i concetti a fini eminentemente propagandistici, non aveva affatto elaborato una teoria strutturata del totalitarismo e, al massimo, esprimeva precocemente quella che è una contraddizione del fascismo storicamente esistente.

Per un verso, infatti, il fascismo afferma il primato della volontà e della politica sulla sfera economica, per l'altro viene a patti con la struttura economica, burocratica, sociale effettivamente esistente con l'effetto di volersi rivoluzionario senza poter realizzare la rivoluzione della quale si vuole portatore.

Il fascismo storico totalitario non fu mai se non nella propaganda ed è sin troppo noto che governò in collaborazione con il padronato, la burocrazia sabauda e liberale, con l'esercito, con la chiesa e che riprese i temi "*totalitari*" solo nella sua deriva finale.

Nemmeno il fascismo tedesco distrusse effettivamente la "*società civile*" con la quale convisse serenamente sino alla fine con qualche momento di tensione nel luglio 1944 quando settori dell'esercito tentarono di liquidarlo per chiudere la guerra con gli occidentali e salvare i propri interessi.

Basterebbe pensare che il lavoro coatto veniva utilizzato dalle imprese e dalla stessa chiesa per notare come i vecchi gruppi dominanti fossero tutt'altro che in rotta rispetto alla volontà "*totalitaria*" dei nazionalsocialisti ed anzi li utilizzassero sino al momento nel quale si rese opportuno mollarli alla loro sorte. Se, poi, valutiamo regimi come quello di Franco in Spagna, è evidente che non avevano alcun carattere totalitario e che si appoggiavano ai vecchi gruppi dominanti.

In sintesi, il totalitarismo fascista era un'ideologia che caratterizzava i convincimenti dei fascisti radicali e la propaganda "*antiborghese*" dei regimi in questione.

Il termine "*totalitarismo*"(8) viene utilizzato per la prima volta fra le due guerre sia dai fascisti che dai loro oppositori ma diviene di moda nel secondo dopoguerra quando designa soprattutto i regimi comunisti e serve a segnalarne i caratteri comuni con il fascismo ad opera dei difensori della "*civiltà occidentale*".

Una buona definizione ce la dà lo stesso Francesco Berti: "...*I comunisti in Russia stavano dando vita ad una forma di dominio che rigettava quegli argini giuridici che si frapponevano al dispiegamento assoluto del potere statale che il liberalismo e la classe borghese avevano imposto alle monarchie europee, tra il XVIII e il XIX secolo, cercando di proteggere, certo e in primo luogo, i loro interessi economici e politici, ma*

proteggendo o, meglio, ponendo le premesse perché lo Stato salvaguardasse le libertà fondamentali di ogni cittadino.”

La tesi di Francesco Berti è doppiamente interessante. Il primo luogo afferma che lo Stato (sempre con la maiuscola) liberale salvaguarda le libertà fondamentali di ogni cittadino.

Non si vede, a questo punto, perché lo si dovrebbe abolire. In secondo luogo vede nello stato sovietico la compiuta realizzazione di un dominio totalitario infinitamente peggiore dello stato liberale.

Il punto è che i tre ordinamenti (fascismo, liberalismo, comunismo sovietico) sembrano essere dei modelli di società che vivono l'uno accanto all'altro e fra i quali si deve scegliere. Da un punto di vista storico non mi pare che le cose siano andate in questo modo.

Il fascismo non si afferma affatto contro la borghesia e i gruppi dirigenti liberali con i quali collabora sia all'interno delle nazioni dove ha preso il potere che su scala internazionale e nasce da tensioni che caratterizzano la stessa Europa liberale, tensioni manifestatesi nella prima guerra mondiale e nell'incrudirsi della lotta fra le classi che ne conseguì.

Lo stesso comunismo storicamente esistente non è uscito dall'uovo di Pasqua ma è il prodotto di una guerra che devastò la Russia zarista più che altre aree del continente, di una solida tradizione di dispotismo, della capacità di un partito (i socialdemocratici bolscevichi) di prendere il potere in condizioni innegabilmente straordinarie.

Non credo di dire nulla di nuovo se rilevo che i bolscevichi esprimevano il punto di vista di settori consistenti della piccola borghesia intellettuale russa e furono gli eredi più del populismo russo (9) che della socialdemocrazia occidentale. Lo furono nonostante il loro “*marxismo*” ortodosso perché le forze profonde che modellavano la storia russa li dominarono mentre essi credevano di poterle dominare.

La triste fine della vecchia guardia bolscevica occidentalizzante (triste fine prevista acutamente da Fabbri e Malatesta che forse tanto poco avvertiti non erano) e l'affermazione del nazionalcomunismo staliniano mi sembra esserne la prova.

Ma il termine “*totalitarismo*” definisce questa società in maniera rigorosa? Se il totalitarismo definisce un universo sociale ove nulla si frappone al potere politico, ove non esistono corpi sociali intermedi fra la società e lo stato, ove la politica è onnipotente, direi che la fine dell'Unione Sovietica, la corsa dell'apparato comunista all'accaparramento della ricchezza ed alla trasformazione in mafia imprenditrice qualcosa dovrebbe pur insegnarci.

In estrema sintesi, come notava Orwell in “*La fattoria degli animali*” i funzionari dello stato-partito comunista si sono trasformati in caricature dei tanto odiati borghesi occidentali. Questa considerazione nulla toglie ai caratteri orrendi dello stato sovietico ma lo ricolloca nel processo di affermazione delle relazioni sociali capitalistiche su base planetaria. Coloro che avevano preteso di essere i più efficienti ed efficaci nemici del capitalismo se ne sono dimostrati discepoli un po' distratti ma, alla lunga, volenterosi.

Alcune conclusioni

Mi sembra, per concludere, che le considerazioni di Francesco Berti nascano dall'esigenza di una riflessione, necessaria e doverosa, sul fallimento delle rivoluzioni del secolo che volge alla fine, sulle difficoltà e sui limiti del movimento anarchico.

Ritengo, quindi, che non abbia ragion d'essere alcun richiamo ad un'ortodossia che, oltre a non esistere, non sarebbe coerente alla critica libertaria all'esistente.

D'altro canto, l'anarchismo deve rinnovarsi a partire dalle proprie radici, dalla propria esperienza, dalla propria identità misurandosi con i problemi dell'oggi senza alcun senso di inferiorità nei confronti delle correnti di pensiero dominanti.

Solo a questa condizione potrà svolgere un ruolo significativo nelle battaglie politiche e sociali che ci attendono.

Cosimo Scarinzi

Note:

1. in "A Rivista Anarchica" 265, estate 2000
2. Sia perché che erano vive nel movimento operaio componenti repubblicane pure che per la presenza di una forte componente socialista parlamentare.
3. Non avevano forse ripetuto per decenni – Malatesta e gli anarchici – che le libertà democratiche erano libertà formali e borghesi, e che le vere libertà erano ben altre?

Francesco Berti, articolo citato

4. Mi permetto di narrare una piccola vicenda che mi è occorsa. Durante la mobilitazione contro la guerra del golfo di una decina di anni addietro tenemmo un'assemblea di lavoratori in sciopero all'Università di Torino. Per un disguido, l'aula che avevamo prenotato doveva essere utilizzata per una lezione. Il docente, vittima della violenza che noi facevamo occupando l'aula, ci mandò un biglietto nel quale faceva notare che noi eravamo in contraddizione dato che ci opponevamo alla guerra ed occupavamo violentemente la sua aula. Era palese che non gli passava nemmeno per la mente la differenza di rilievo fra la guerra e la lezione e, in un certo senso, aveva ragione: la guerra era lontana e fisiologica, l'occupazione dell'aula vicina e patologica.
5. Un ragionamento del genere mi ricorda singolarmente le parole d'ordine staliniane sulla necessità di raccogliere le bandiere lasciate cadere nel fango dalla borghesia.

6. Pier Carlo Masini ha svolto un'opera positiva dal punto di vista della ricerca storica, ha mantenuto, dopo la sua rottura con l'anarchismo, rapporti di collaborazione e di cordialità con molti compagni. Era, nondimeno, un socialdemocratico di destra che, come molti ex rivoluzionari, tendeva a strafare.

7. Mussolini, "Opera", pag. 362 "...la nostra feroce volontà totalitaria..."

8. Quello che trovo singolare è il fatto che il primo studioso che si è occupato della questione, almeno stando alle mie modeste conoscenze, è Alexis de Tocqueville il quale, già nella prima metà dell'ottocento e senza, per la verità, utilizzare il termine si interrogava sul rapporto fra democrazia e libertà e vedeva in una democrazia non temperata dall'azione e dall'influenza delle elites colte il rischio di una deriva fortemente illiberale.

9. Questo carattere peculiare del bolscevismo storico è ben definito da Bruno Bongiovanni in "Bagliori dell'est", quaderno n. 7 di "Collegamenti/Wobbly", aprile 1990 ma è stato colto, in precedenza, da diversi studiosi e militanti.

** Apparso su A Rivista Anarchica n° 267 - novembre 2000*

