

### Comitato scientifico

Giuseppe Battelli – Università degli Studi di Trieste, Stefano Amadio – Università degli Studi di Trieste, Giliberto Capano – Università degli Studi di Bologna, Fabio Cossutta – Università degli Studi di Trieste, Marco Cossutta – Università degli Studi di Trieste, Giuseppe Longo – Università degli Studi di Trieste, Maurizio Manzin – Università degli Studi di Trento, Paolo Moro – Università degli Studi di Padova, Gisella Paoletti – Università degli Studi di Trieste, Marina Sbisà – Università degli Studi di Trieste, Roberto Scarciglia – Università degli Studi di Trieste, Valter Sergo – Università degli Studi di Trieste, Giacomo Todeschini – Università degli Studi di Trieste, Miriam Totis – Presidente dell'Ordine degli Assistenti Sociali del Friuli – Venezia Giulia

### Presentazione della collana *in/Tigor*

Nell'immaginario collettivo l'Università viene percepita, in prevalenza, come una istituzione e tutt'al più un luogo fisico. Andando oltre questa pur legittima e diffusa percezione, la chiave di volta per cogliere il senso della collana *in/Tigor* va piuttosto cercata nel significato originario del termine *università*: a lungo attivo nella lingua italiana per designare le corporazioni e, quindi, più modernamente declinabile come comunità indivisa di coloro che, pur con funzioni e competenze diverse, condividono l'arte (intesa quale attività/lavoro) dello studio.

Se la finalità operativa della collana è individuabile nella diffusione dei risultati di valide analisi scientifiche e dei frutti del migliore insegnamento e della più proficua collaborazione con le aree professionali dialoganti con la stessa *università*, il fondamento profondo della stessa sta nel voler proporsi come segno di una data concezione e conseguente sperimentazione di *università*. Quale?

La collana, lo suggerisce lo stesso nome, trova la propria simbolica collocazione nell'edificio di via Tigor. Ma ciò non va affatto inteso come riferimento esclusivo e negativamente identitario, bensì come 'luogo' che, se non nega le proprie concrete radici storiche, si apre e si offre in quanto *agorà virtuale* nella quale incontrare sia ciascuna delle specifiche comunità di studio e di lavoro che costituiscono l'insieme complessivo dell'Ateneo di Trieste e di altri Atenei, sia ciascuna delle aree professionali che operanti nella società civile dialogano con lo stesso mondo universitario.

In tal senso, e in un momento di drammatica messa in discussione dello stesso significato fondativo dell'*università*, e di insidiosa deriva verso deformanti declinazioni aziendaliste o tecnoburocratiche, questa *agorà* intende proporsi come spazio che – rivolgendosi a coloro che ancora credono al decisivo ruolo dell'università pubblica in quanto veicolo di scienza e conoscenza, crescita della formazione critica, educazione a una cittadinanza consapevole – invera l'inscindibile unità di studio, insegnamento, legame con la società civile, ribadendo con forza come né l'uno, né gli altri potrebbero esprimere integralmente la propria intrinseca potenzialità qualora, invece di realizzare un'armoniosa fusione, perseguissero l'obiettivo di uno sviluppo separato.

Ecco allora che la collana *in/Tigor* si concepisce come una *universitas* di persone liberamente accomunate dall'amore per la conoscenza e liberamente operanti, a prescindere e nel superamento di ogni predefinita cristallizzazione di ruoli, secondo i principi sopra delineati.





© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2015.

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

E-ISBN 978-88-8303-609-5

EUT – Edizioni Università di Trieste

Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEditioniUniversitaTrieste>

ERRICO MALATESTA.  
NOTE PER UN  
DIRITTO ANARCHICO

Marco Cossutta



Edizioni  
Università  
di Trieste



# SOMMARIO

## IX DELLE DIGRESSIONI A MO' DI PREMESSA

§1. Il diritto anarchico; §2. Sui luoghi comuni come fondamento dell'argomentare giuridico; §3. L'ordinamento giuridico anarchico; §4. Sulle pagine che seguiranno; §5. Per una attualità metodologica dell'anarchismo (1984).

## PARTE PRIMA

### 3 PER UNA PROSPETTIVA GIURIDICO-POLITICA ANARCHICA

Al di là dell'ideologia e dell'utopia: note preliminari per un anarchismo *filosofico*.

## CAPITOLO PRIMO

### 5 “IL CAPO MORALE DEL PARTITO ANARCHICO ITALIANO”

§1. Un pensatore classico dell'anarchismo; Errico Malatesta; §2. Un propagandista e non un dottrinario dell'anarchismo; §3. Malatesta giurista? (e la difficoltà di estrapolare un discorso giuridico); §4. Alcune note metodologiche.

## CAPITOLO SECONDO

### 23 “PERCHÉ SIAMO ANARCHICI?”

§1. A partire dall'indignazione morale; §2. La tensione ad un sapere anipotetico; §3. Il binomio politica-morale; §4. Libertà ed uguaglianza; §5. L'emancipazione; §6. La regolarità nell'uguaglianza e nella libertà.

CAPITOLO TERZO

41 “ABOLIZIONE DI OGNI GOVERNO E DI OGNI POTERE  
CHE FACCIA LA LEGGE”

§1. La critica al diritto vigente; §2. Per una *libertà selvaggia*?; §3. Le aporie dell'ideologismo e dell'utopismo; §4. Sull'ideologia; §5. Sull'utopia; §6. Ancora su ideologismo, utopismo e libero pensiero; §7. Le possibili derive dell'anarchismo.

PARTE SECONDA

PER UN ANARCHISMO QUALE MODERNA DECLINAZIONE  
DELLA CLASSICITÀ GIURIDICO-POLITICA

69 L'anarchismo tra modernità e classicità: una nota introduttiva

CAPITOLO QUARTO

71 “È QUESTA LA GENERAZIONE DI QUEL GRANDE  
LEVIATANO”

§1. Una precisazione; §2. Sulla modernità politico-giuridica; §3. La negazione della politica come controllo sociale (spunti dal pensiero classico); §4. Libertà e politica nella modernità: il male necessario; §5. Su ideologia e totalitarismi; §6. Il diritto naturale della forza.

CAPITOLO QUINTO

95 “UN ANARCHICO PUÒ BEN ESSERE UN BUON  
CONOSCITORE DEL DIRITTO”

§1. Alzare il velo sulla Gorgone del potere; §2. Il diritto come strumento di dominio; §3. L'implicita critica al positivismo giuridico; §4. L'equivoco dell'anarchismo quale anomia; §5. Per un uso alternativo del diritto.

CAPITOLO SESTO

113 “L'UOMO ISOLATO SAREBBE, SE PUR RIUSCISSE  
A VIVERE, LA PIÙ MISERABILE DELLE BESTIE”

§1. *Homo homini lupus*; §2. La libertà come sregolatezza; §3. La libertà come responsabilità; §4. Regolarità, autonomia, libero accordo; §5. Ancora sull'uso alternativo del diritto.

CAPITOLO SETTIMO

131 “IO NON HO MAI DETTO DI AVERE «SICUREZZA  
ASSOLUTA» DI ALCUNA COSA”

§1. Anarchismo e scienza; §2. La critica al determinismo scienziata; §3. La dialettica come fonte di ogni giudizio di valore; §4. L'anarchismo quale *non* teoria; §5. L'ipoteticità del sapere scientifico e la prospettiva anarchica; §6. Anarchismo e prospettiva politica moderna; §7. Una prima conclusione.

PARTE TERZA

L'ANARCHISMO FRA FILOSOFIA E DOGMATISMO

- 151 L'anarchismo tra filosofia e dogmatismo: una avvertenza preliminare

CAPITOLO OTTAVO

- 155 “SE RESPINGIAMO LA LEGGE [...] LO FACCIAMO  
PER RAGGIUNGERE QUALCOSA DI MEGLIO”

§1. Malatesta e il diritto; §2. Sulla necessità della repressione della delinquenza; §3. Il fatto antisociale e la figura del delinquente; §4. Fra reato e devianza; §5. Per una difesa sociale non indirizzata dal *facilonismo*; §6. *Non poniamo rimedi peggiori dei mali*: Merlino e le critiche a Malatesta; §7. La riproposizione della difesa sociale diffusa; §8. Facilonismo irresponsabile oppure *an-archismo*?

CAPITOLO NONO

- 183 “IL SUFFRAGIO ALLARGATO E POI IL SUFFRAGIO  
UNIVERSALE CAMBIARONO LE COSE”

§1. *L'eresia* di Merlino; §2. Lo sviluppo della polemica; §3. Una digressione per richiamare un *ricordo personale*; §4. Ancora sulle ragioni dell'astensionismo anarchico; §5. Su maggioranza e minoranza; §6. Merlino non *abiura*. Sulla ricerca di *forme intermedie*; §7. Ancora sulla polemica.

CONCLUSIONI

- 215 UNA BREVE CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA A PARTIRE  
DALLA *POLEMICA*





# DELLE DIGRESSIONI A MO' DI PREMESSA

## SOMMARIO

§1. Il diritto anarchico; §2. Sui *luoghi comuni* come fondamento dell'argomentare giuridico; §3. L'ordinamento giuridico anarchico; §4. Sulle pagine che seguiranno §5. Lineamenti per una attualità metodologica dell'anarchismo (1984).

## 1. IL DIRITTO ANARCHICO

Nella titolazione del presente contributo compare, quasi quale osimoro, l'espressione *diritto anarchico*; la legittimità del suo utilizzo è dipendente, come verrà osservato, dalla argomentazione intorno alla sussistenza di una forma di regolamentazione giuridica in assenza del potere (*an-archica*). Per ora ci si limita ad affermare come una siffatta idea è formulabile soltanto abbandonando la prospettiva politica e giuridica moderna, della quale l'anarchismo si sostiene essere la radicale ed inarrestabile critica.

Ciò posto, una prospettiva giuridica anarchica andrà costituendosi intorno a tre punti tra loro intimamente correlati: *regolarità*, *autonomia*, *libero accordo*. Questi si pongono come antitetici alla presupposizione della natura *sregolata* dell'essere umano, teorizzata dalla prospettiva giuridica e politica moderna, che su questa fonda, come avremo modo d'esaminare, la necessità di una regolamentazione giuridica *eteronoma* dei rapporti sociali.

Va altresì evidenziato come una prospettiva giuridica anarchica, da un punto di vista metodologico, non potrà che essere *valutativa*; ricono-

scerà come giuridica una proposizione non per la sola *fonte* da cui promana, ma soprattutto in considerazione del suo *contenuto* di *libertà* ed *uguaglianza*.

La *regolarità* richiama la prassi sociale; quindi, quell'insieme di comportamenti regolari che vengono determinati non dall'imposizione statale, ma dagli interessi e dai valori presenti in un dato contesto sociale. Il *libero accordo*, in cui si esplica la propensione/capacità all'*autonomia* da parte dei consociati, non si palesa come incontro di pure volizioni solo se legato a quelle prassi sociali (la regolarità) che sorgono, si sviluppano e vigono all'interno di un determinato contesto sociale. Tali prassi sono informate da quelli che vengono definiti *éndoxa* o *luoghi comuni*. Il *libero accordo* non è il frutto dell'incontro di due volontà arbitrarie (da cui il diritto come modalità di convivenza degli arbitrî), ma, per essere legittimato come fondamento di un rapporto giuridico, deve ricondursi ai *luoghi comuni*. In questa prospettiva, l'accordo istituisce giuridicamente, nel contesto sociale in cui viene stipulato, una regola di fatto già presente per tramite del comportamento regolare.

In questo senso, ad un *diritto statale* (*legge*) si oppone un diritto di formazione sociale, ad una fonte legislativa accentrata un insieme – diffuso – di fonti operanti nella società: in quanto la fonte regolamentativa è espressione di quegli stessi rapporti che necessitano regolamentazione. Si palesa pertanto un'esperienza giuridica che non riconosce un unico centro di produzione, ma anzi ritiene che la formazione della regola giuridica avvenga diffusamente nel contesto sociale quando lo stesso esiga momenti di regolamentazione istituzionalizzata.

Sono autonomi i soggetti, i quali regolano giuridicamente i propri rapporti tramite il libero accordo; è parimenti autonomo l'intero complesso sociale in cui tali rapporti si situano, poiché è da questo che promanano valori ed interessi (riconducibili alla nozione di *luoghi comuni*), che ritroveranno istituzionalizzazione nell'accordo, dando vita ad un *diritto sociale*.

Il contenuto valoriale e gli interessi (i *luoghi comuni*) sono gli indicatori rispetto ai quali la risultante del libero accordo va valutata. Nello specifico di una prospettiva giuridica anarchica i *luoghi comuni* devono ritrovare valutazione avuto riguardo alla *libertà* ed all'*uguaglianza*.

La risultante del libero accordo, per quanto sempre rivedibile (da qui l'idea di un *diritto fluido*), nel momento in cui è istituzionalizzata impone lo stare alla decisione.

Si può perciò riconoscere come il diritto anarchico non è il frutto di un atto di potenza, ma, al contrario, di un esperire dialettico. In questo

senso si assume che la propensione anarchica alla regolamentazione, se correttamente intesa, sia la più compiuta forma d'esperienza giuridica volta a fondare un diritto sociale.

## 2. SUI LUOGHI COMUNI COME FONDAMENTO DELL'ARGOMENTARE GIURIDICO

Avuto riguardo all'esperire dialettico ora richiamato va riconosciuto come il libero accordo è il frutto del dire e del contraddire delle parti coinvolte nel processo di regolamentazione; pertanto la procedura che permette l'istituirsi dell'accordo è riconducibile al modo della controversia. Le parti impegnate nel controvertere controllano reciprocamente, attraverso il dispiegarsi del proprio dire, la congruità delle loro opinioni, ovvero la corrispondenza di ciò che viene affermato o negato, ad un *luogo comune* (nel senso di *éndoxon*); ovvero controllano la corrispondenza delle loro asserzioni "al contesto storico, o culturale, o linguistico in cui tutti si muovono e che condiziona ogni argomentazione"<sup>1</sup>. Sicché i *luoghi comuni* appaiono delle opinioni largamente condivise e dotate di quella autorevolezza da far presumere che siano proprie ai compartecipi ad un contesto sociale. Nessun dubbio sussiste sul fatto che i *luoghi comuni*, a cui viene fatto riferimento, ritrovino la loro collocazione all'intero della classicità.

Infatti, nei *Topici*, Aristotele, nel momento in cui ricerca un metodo per condurre un argomentare che non sia "in contraddizione rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo" (I, 100 a, 20), accanto agli "elementi primi e veri", che "traggono la loro credibilità da se stessi" (I, 100 b, 18), ritrova, al fine di sorreggere la conclusione, elementi fondati sull'opinione: "fondati sull'opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti o illustri" (I, 100 b, 21-24)<sup>2</sup>. Non si tratta di *persuadere* (se così

---

1 E. Berti, *Nuovi studi sulla struttura logica del discorso filosofico*, Padova, 1984, pp. 369-370. La citazione estrapolata dal saggio di Berti richiama la prospettiva dell'ermeneutica giuridica su cui Giuseppe Zaccaria ha indagato; cfr. dell'autore i saggi *Ermeneutica e giurisprudenza*, Milano, 1984 sul pensiero di Gadamer e di Esser nonché *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, Padova, 1990.

2 Per Aristotele, come noto, gli elementi fondati sull'opinione danno vita al sillogismo dialettico. I passi aristotelici sono citati dalla traduzione italiana curata da G. Colli,

fosse si ricadrebbe nella eristica, ovvero nel campo di un ragionamento che sembra fondato sull'opinione, pur non essendolo; ancora *Topici*, I, 100 b 25)<sup>3</sup>, piuttosto di accertare, ovvero *mostrare*, se la tesi avversa “si opponga o meno arbitrariamente ed un patrimonio di sapere comune e non rifiutato da nessuna delle parti”<sup>4</sup>.

La controversia si sviluppa dunque lungo l'asse della retorica; la conclusione di un ragionamento retorico è una forma di specifica verità particolare (*eikòs*): è, cioè, “un'apparizione la quale non può essere tenuta «ferma» - alla maniera delle affermazioni analitiche o di principio – perché si mostra da sé *in itinere*, esigente per sua natura di sempre nuovi ampliamenti e garanzie”<sup>5</sup>.

All'interno di questo quadro l'esperienza giuridica si costituisce, quindi, come riconoscimento di verità; però, come Enrico Opocher puntualizza, “il suo «far valere» è un far valere secondo verità e la volontà, i fini, le azioni, i rapporti che costituiscono l'esperienza «metagiuridica», vengono, attraverso il diritto, fatti valere per quello che sono effettivamente stati. La «lotta per il diritto» della quale parla lo Jehrings, si viene così rivelando come una lotta per la verità. Non certo la Verità con la v maiuscola, come gli innumerevoli cacciatori di affermazioni metafisiche potrebbero sospettare. Il diritto, in ciò umanissimo tra i valori, non ha proprio nessuna verità metafisica da scoprire. Ciò che gli interessa sono le piccole, quotidiane verità degli accadimenti, ciò che è avvenuto, che

---

Bari, 1985; per una utile ricognizione delle traduzioni del sostantivo *éndoxos* si rimanda a G. M. Azioni, *Énoxa e fonti del diritto*, in F. A. Ferrari – M. Manzin, *La retorica fra scienza e professione legale. Questioni di metodo*, Milano, 2004, pp. 121 e segg. (il volume raccoglie contributi di F. Cavalla; J. Wolenski; J. A. García Amado; M. Jori; R. Poli; D. Canale; A. Brighenti; V. Vincenti; G. Cantucci; M. Maglietta; P. Moro; G. Fornasari; E. Randazzo; A. Mariani Marini; R. Bertuol; S. Bovini e F. Pupo).

3 Non è questa la sede per indagare il possibile innesto sull'aristotelico *discorso lungo* della prospettiva tratteggiata dalla nuova retorica ed in particolare da C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. it., con prefazione di N. Bobbio, Torino, 1989.

4 F. Cavalla, *Il controllo razionale tra logica, dialettica e retorica*, in *Atti del XX Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Padova, 1998, p. 46 (con contributi di M. Taruffo; B. Montanari; G. Fiandaca; P. Comanducci-R. Guastini; G. Pecorella; M. Jori; A. Pintore; D. Zolo; A. Margara; V. Albano; L. Alfieri; P. Borsellino; G. Incorvati; L. Ferrajoli; V. Villa; M. Fracanzani; M. A. Cattaneo; G. Insolera; P. Pittaro; G. Melis).

5 *Ibidem*, p. 50.

avviene e che potrà avvenire, nelle vicende degli uomini e dunque, della loro storia”<sup>6</sup>.

Come viene riconosciuto in questa prospettiva, la giustizia assoluta è estranea all’esperienza giuridica; in tal senso, la giustizia assoluta si configura come la negazione del diritto a favore di forme esperienziali metagiuridiche (moralì, ideologiche, formali); infatti, omologando la singolarità a fronte del valore assoluto, si perde la persona umana: “ecco perché l’idea assoluta della giustizia, ha in sé qualcosa che ripugna all’individualità, qualcosa di inumano che, nella loro saggezza, gli antichi romani seppero esprimere in una profonda sentenza: *summus jus, summa injuria*”<sup>7</sup>.

Abbandonando perciò nella controversia giuridica ogni velleità di giungere a conclusioni necessarie dedotte da premesse pre-assunte e non problematicizzabili come, ad esempio, le norme giuridiche all’interno di una certa tradizione geometrico-legale<sup>8</sup>, questa ritrova il proprio punto di riferimento fondamentalmente nell’entimèma, il quale si palesa, seguendo ancora le indicazioni di Aristotele, come un sillogismo fondato su premesse probabili: “la premessa che esprime ciò che è probabile dovrà fondarsi sull’opinione: in realtà, probabile è appunto ciò che notoriamente per lo più si verifica o non si verifica in un certo modo, è oppure non è. Ad esempio, è probabile che gli invidiosi detestino, o che gli amanti amino” (*Analitici primi*, II, 27, 70 a, 2-6)<sup>9</sup>.

L’entimèma è dunque “un’argomentazione che ha raccolto in sé, e lascia intorno a sé non senza richiamarla, un’area di vissuta incertezza”; sicché, all’interno di questa prospettiva l’argomentazione “non prova da sola la certezza che quanto si espone è effettivamente persuasivo poiché tale certezza è evidenziata solo quando interviene il consenso dell’ascoltatore (o quando questi non trovi argomenti da opporre)”<sup>10</sup>.

---

6 E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1983, p. 311.

7 E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1965, p. 128.

8 Cfr. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983, nonché, dello stesso autore, *La controversia alle radici dell’esperienza giuridica*, in P. Perlingieri (a cura di), *Soggetti e norma, individuo e società*, Napoli, 1987, pp. 143-144 (con contributi di C. Argiroffi; P. Barcellona; G. Capozzi; A. Carrino; A. Catania; F. M. De Sanctis; V. E. Cantelmo; P. Stanzione; G. Marino; L. Orsi).

9 Si cita dalla trad. it. a cura di M. Gigante e G. Colli, Roma-Bari, 1988.

10 F. Cavalla, *Il controllo razionale*, cit., p. 43.

Da quanto fin'ora esposto possiamo giungere ad una conclusione ed assumerla a tesi: la controversia è il terreno di soluzione dei problemi giuridici, la soluzione verrà ottenuta per mezzo del cosiddetto *discorso lungo*, ovvero della retorica, quindi con tecniche che mirano a persuadere (nel senso sopra indicato); il giudizio possiede la capacità di attrarre il consenso senza però presentarsi come la risultante di una dimostrazione frutto di un ragionamento deduttivo.

A guisa di corollario potremmo aggiungere che la certezza (del diritto) si acquisisce per mezzo dello svolgersi di argomenti intorno ai *luoghi comuni*; è l'attinenza dell'argomento ai *luoghi comuni* a far certificare la sua accettabilità sociale, in definitiva a far riconoscere il suo collocarsi sull'orizzonte della certezza del diritto, quindi il suo partecipare all'attività di ordinamento<sup>11</sup>.

La ricerca anarchica del diritto non può che collocarsi all'interno di questo alveo, il quale permette la fondazione dell'esperienza giuridica non sul potere, ma sull'*intelligenza*, non sul comando eteronomo, ma sull'autonomia.

### 3. L'ORDINAMENTO GIURIDICO ANARCHICO

Nell'abbinare il concetto di ordinamento giuridico all'anarchismo va necessariamente specificato cosa debba, in questo contesto, intendersi con *ordinamento giuridico*. A tale locuzione non può attribuirsi il significato che le è proprio all'interno d'una prospettiva legata al positivismo giuridico, ovvero di un insieme di disposizioni (auspicabilmente ordinato, in quanto coerente e organizzato gerarchicamente, nonché completo, in quanto ricomprensivo di ogni possibile caso concreto). Nella prospettiva positivista l'ordinamento giuridico risulta pre-posto ai singoli accadimenti quotidiani, i quali a questo vengono attratti al fine di ritrovare la propria soluzione giuridica. In tal senso, alle pretese delle parti costituite nella controversia si sovrappone il pre-scritto del codificatore, in modo tale che il potenziale conflitto non si risolve tanto per l'annullarsi (dialettico) delle pretese fra loro incompatibili, che porta all'annichilimento dell'oggetto del contenzioso, quanto per il porsi autoritativo di un ordine promanante da una forza estranea al contendere stesso.

Viceversa per una prospettiva (anche) anarchica, il comando, anche se formalisticamente giuridico, non *ordina* l'opposizione delle pretese,

---

<sup>11</sup> Cfr. F. Gentile, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova, 2001.

la comprime con la propria forza. Lo scontro fra le pretese rimane irrisolto; infatti, queste permangono al comando, che, in quanto prescritto al sorgere delle pretese stesse, non le può comprendere, solo dominare attraverso la forza che lo sorregge. Si palesa, quindi, una visione dell'ordinamento giuridico tutta protesa al controllo sociale e caratterizzata dalla volontà di racchiudere la soluzione della controversia nella *legge*, manifestazione per eccellenza della sovranità, la quale ritiene di poter prevenire il sorgere stesso del problema giuridico rappresentandolo artificialmente ed esaurendolo nella propria manifestazione di volontà.

Di converso, una prospettiva (anche) anarchica ricerca il *diritto* proprio nel problema, attraverso il controvertere sullo stesso; sicché l'ordinamento giuridico (anarchico) si palesa come il costante sforzo di ricercare l'ordine giuridico del problema nel problema stesso, non di ricondurlo ad un *ordine* autoritativamente predeterminato al suo stesso sorgere. L'ordinamento è qui colto, quindi, nel suo essere processo dell'ordinare, che, in quanto non autoritativamente imposto, non può che manifestarsi nella discussione sul problema e non nell'applicazione allo stesso di una regola pre-posta.

Il diritto anarchico è stato precedentemente definito come un diritto *fluid*o, ovvero non come un insieme di disposizioni *codificate*, ma come il frutto, sempre rivedibile, di una ricerca della soluzione giuridica del problema da effettuarsi ogni qual volta il problema sorga (in una inesauribile esperienza giuridica).

Come evidente da quanto sopra esposto, la certezza del diritto, all'interno di questa prospettiva, si acquisisce nel controvertere dialettico.

Una conclusione che sia la corretta risultante degli argomenti svolti nel processo è *giusta*, nel senso che è un giudizio il quale coglie ed istituzionalizza l'apparire della cosa controversa, è un giudizio il quale riesce, per mezzo di una ricerca alla quale partecipano le parti, a risolvere la crisi.

Ma questa crisi che la controversia risolve non coinvolge soltanto le parti in causa e, per loro tramite, il terzo chiamato a sovrintendere il dire ed il contraddire; il controvertere evidenzia, per così dire, una crisi *politica* in quanto coinvolge (sia pure in forma mediata) l'intera comunità ed è anche la comunità, non soltanto le parti, ad esigere la sua soluzione.

In questo senso è possibile affermare come la comunità è partecipe al processo di risoluzione della crisi; ciò almeno per due ordini di argomenti. Il primo è dato dalla presenza ineliminabile all'interno della controversia dei *luoghi comuni*, delle opinioni che sono proprie ai protagonisti



diretti della controversia in quanto parte di una comunità. Infatti, il dire ed il contraddire sul singolo problema è ricompreso in un orizzonte ben più vasto ed offerto, per l'appunto, dal dispiegarsi dei *luoghi comuni*. È il rapporto con una realtà valoriale, non formalisticamente ricompresa nelle mere regole (procedurali e sostanziali), ma non per questo giuridicamente irrilevante, a premettere l'incedere verso la soluzione della crisi. Se per un verso, la comunità partecipa al processo di soluzione della crisi offrendo alle parti i propri *luoghi comuni*, intorno ai quali confrontarsi, per altro, e questo è il secondo aspetto, la comunità stessa è partecipe alla crisi perché subisce le conseguenze della risoluzione, del giudizio, il quale si incunea nella vita della comunità come un precedente, dando vita al consolidamento di antichi, oppure alla formazione di nuovi *luoghi comuni*. Ogni giudizio diviene foriero di una evoluzione dei *luoghi comuni* perché è nella controversia che questi si vivificano e, quindi, si modificano evolvendosi.

In questo senso e in considerazione dei due aspetti di coinvolgimento della comunità, una soluzione sarà giuridicamente *giusta* se riesce a compenetrare la propria conformità alle regole generali con il suo essere in armonia con la comunità (nel caso anarchico a compenetrare gli interessi delle parti con le più generali istanze di libertà ed uguaglianza).

#### 4. SULLE PAGINE CHE SEGUIRANNO

Ciò premesso, nel chiudere questa, forse *digressiva*, parte introduttiva<sup>12</sup>, va riconosciuto come nelle pagine che seguiranno si potrà leggere un tentativo di attualizzazione del pensiero anarchico, non tanto a partire dal suo incarnarsi in un movimento politico, quanto avuto riguardo ad un suo riconnettersi, se autenticamente sviluppato, al pensare dialettico. Tale tentativo, anche in altri luoghi di recente sviluppato<sup>13</sup>, in vero ritrova origine in *antiche* riflessioni, ancorate allo scorso millennio, sorte

---

<sup>12</sup> Che riprende temi già precedentemente trattati in *Dieci riflessioni intorno al processo come algoritmo*, in P. Moro (a cura di), *Etica, informatica, diritto*, Milano, 2008 e in Se respingiamo la legge lo facciamo per raggiungere qualcosa di meglio: *Errico Malatesta ed i possibili lineamenti di un diritto anarchico a partire dalla questione criminale* ora in corso di pubblicazione.

<sup>13</sup> Cfr. *Alla ricerca dell'anarchismo tra modernità e classicità. Intronò ad un recente libro di Giampietro Berti*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione", V (2013), n. 1; vedi anche Bookchin, VI (2014), n. 2.

intorno allo studio dell'anarchismo che caratterizzò l'inizio del cammino *scientifico* di chi scrive<sup>14</sup>.

Di questa tensione dà conto un elaborato, inedito, datato 1984, che raccoglie un intervento presentato nel settembre dello stesso anno all'*Incontro internazionale anarchico* organizzato a Venezia sul tema *Tendenze autoritarie e tensioni libertarie nelle società contemporanee* dal Centro Studi Libertari – Archivio Giuseppe Pinelli.

Queste righe, a trent'anni dalla loro stesura<sup>15</sup>, vengono qui proposte al lettore ed anteposte al testo quale ideale suo antifatto, non tanto per il loro valore *scientifico* – ma in vero di tale attributo, come più volte con benevolenza mi è stato da Illustri Colleghi evidenziato, difficilmente si possono fregiare anche quelle varie centinaia di pagine che lo scrivente ha da allora in poi dato alle stampe – quanto per ragioni *affettive*.

L'innesto di queste riflessioni, scritte allora da un *anarchista* per gli *anarchisti*, in un'indagine che prende le mosse da un rinnovato interesse per il pensiero anarchico ed in particolare per Errico Malatesta (in vero contingentemente indotto dai professori Massimo La Torre ed Alberto Scerbo<sup>16</sup>), mi offre l'agio di ricordare con fiero orgoglio la mia attiva partecipazione al movimento antagonista e la mia specifica militanza anarchica a cavallo degli anni Settanta ed Ottanta dello scorso secolo.

Al di là di ciò è bene specificare che il presente lavoro viene suddiviso in tre parti; i primi tre capitoli, seguendo l'itinerario malatestiano, sono

---

14 Cfr. *Diritto e anarchismo. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Trieste, 1987.

15 Il testo, sopravvissuto a quattro traslochi, è stato riprodotto nella sua versione originale senza apportarvi alcuna correzione sostanziale. Lo stesso apparato di note, che presenta caratteristiche leggermente difformi da quelle sin qui e di seguito utilizzate, non è stato modificato.

16 Vedi l'incontro su *Diritto e politica nel pensiero libertario classico* promosso presso l'Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro. Il seminario, svoltosi il 21 febbraio 2013 e organizzato all'interno del Dottorato di Ricerca in Teoria del diritto e Ordine Giuridico Europeo dal coordinatore dello stesso, il professore Massimo La Torre, e dal professore Alberto Scerbo, ha visto la partecipazione, oltre dei due promotori, dei professori Pietro Adamo, Daniela Andreatta, Giampietro Berti, Carlo De Maria, Enrico Ferri e dello scrivente. Gli atti dello stesso sono in corso di pubblicazione. A questo è seguito, il 28 febbraio 2014 un ulteriore incontro di studi, sempre organizzato dal medesimo Dottorato, su *Crisi della modernità e pensiero antiautoritario* con la partecipazioni dei professori Pietro Adamo, Enrico Ferri, Ruth Kinna, Massimo La Torre, Marina Lalatta, Luciano Nicolini, Saul Newman, Alberto Scerbo nonché dello scrivente.

dedicati al tentativo di circoscrivere il fenomeno oggetto d'indagine: ovvero cosa possa intendersi per *prospettiva anarchica*. La seconda parte, costituita di quattro capitoli, raccoglie delle riflessioni intorno alla prospettiva politica e giuridica moderna e sulla critica a questa apportata dall'anarchismo per giungere a sostenere la tesi di come questo si manifesta quale *moderna declinazione della classicità politica* in radicale opposizione alla rappresentazione offerta dalla modernità. Nel far ciò l'anarchismo fonda la propria prospettiva politica e giuridica sull'autonomia. Nella terza parte, che raccoglie gli ultimi due capitoli, viene esaminato, per un verso, la specifica posizione malatestiana sul fenomeno giuridico e, per altro, la nota polemica incorsa fra il nostro e Merlino sulla questione elettorale, il tutto al fine di meglio evidenziare i *pregi* ed i *difetti* della prospettiva anarchica costretta tra operatività e teoreticità. Nel licenziare questo *lavoretto* non posso esimermi dal ringraziare la direzione ed il personale delle Edizioni Università di Trieste parimenti ai curatori della collana *in/Tigor* che ospita la monografia. Desidererei ancora collegare le pagine che seguiranno alla cara memoria delle sorelle Gigetta ed Elvira Urro nonché di Pietro Abelardo Scala; alla loro memoria ed alla loro Madrina sono dedicate.

## 5. LINEAMENTI PER UNA ATTUALITÀ METODOLOGICA DELL'ANARCHISMO (1984)

### PER UNA DEFINIZIONE DEL TERMINE IN QUESTIONE

L'anarchismo, come fenomeno politico, è quel movimento che tende alla costituzione d'una società anarchica. Definizione in sé tautologica e quindi come tale logicamente incredibile ma priva di ogni intellegibilità se non viene data specificazione all'attributo *anarchico* della società. Esso, come è noto, deriva dal greco classico ἀν (senza) ἀρχή (governo) e quindi, alla luce di ciò, potremmo definire l'anarchismo come quel movimento che tende alla costituzione di una società senza governo. Ma anche questa definizione è non corretta<sup>17</sup>, infatti il suo vizio è logico: non è concepibile una società senza governo, in quanto ogni convivenza sociale è pensabile solamente come *ordine*. Conseguentemente a ciò

---

17 Cfr. J. Clark, *Che cos'è l'anarchismo*, in "Volontà", XXXVI (1982), n. 2, pp. 22 e segg. nonché V. Gueli, voce *Anarchismo*, in *Enciclopedia del diritto*, pp. 384 e segg.

l'anarchia è un tipo di società (quindi di ordine) caratterizzato dall'assenza di un governo o gestione sociale *gerarchica*<sup>18</sup>.

In questo senso l'anarchismo (movimento che tende all'anarchia) può venir definito come una alternativa totale alla strutturazione societaria gerarchica.

Il termine gerarchico specifica un modello sociale che, a detta dell'anarchismo, fonda le sue radici nel dominio dell'uomo sull'uomo. Questi rapporti di *dominio* si attuano sia all'interno di un ambito economico (rapporti di sfruttamento) sia all'interno di un ambito politico (capacità decisionale monopolio di una élite).

Lo Stato viene individuato dall'anarchismo come l'istituzione politica fondante ogni società gerarchica e conseguentemente a ciò, contro di esso si rivolgono gli attacchi del movimento anarchico.

Quindi possiamo anche definire l'anarchia come l'assenza d'un potere statale nella comunità umana.

Come è certamente emerso da questa poche battute, una definizione teorica del fenomeno implica non poche difficoltà; l'anarchismo, infatti, non si presenta come un corpo dottrinario organico. Infatti, se come teoria filosofica esso comporta una opposizione totale ad ogni tipo di società gerarchica (*pars denstruens*), opponendo a questa, come ipotetico modello, "una qualche forma di libera cooperazione tra individui liberi"<sup>19</sup> (*pars costruens*), è logico aspettarsi da una siffatta teoria filosofica, che attribuisce tanta importanza alla libertà, anche una libera interpretazione dei mezzi per raggiungere il fine ultimo.

Uno dei massimi studiosi dell'anarchismo lo definì come un fiume sotterraneo che a volte scompare sotto la terra per riapparire inaspettatamente in altro luogo e poi ricomparire nuovamente, senza riuscire a far comprendere quale sia la sua reale portata (nel nostro caso filosofica) e

---

18 Taluni studiosi affermerebbero anche la presenza dell'attributo *non-coercitivo* accanto all'attributo *non-gerarchico* come caratterizzante la società anarchica. Da parte mia ritengo che il carattere coercitivo sia ineliminabile ogni qualvolta si voglia parlare di sistema societario; esso infatti è necessariamente abbinato a delle regole comportamentali o norme giuridiche. È indubbio che le norme giuridiche anarchiche non assumano fra le loro caratteristiche fondanti la coercitività, ma ciò non significa che ne siano prive. In ogni caso per una trattazione più specifica dell'argomento rimando a P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero libertario*, Venezia, 1979.

19 G. Woodcock, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, trad. it., Milano, 1980, p. 3.

quale la sua meta specifica, al di là d'un generico mare. D'altro canto è altrettanto difficile valutare, per continuare con la metafora, quali affluenti apportino il loro contributo per ingrossare questo sinuoso corso d'acqua.

Si tratta quindi di stabilire "alcuni punti basilari, assunti come rappresentativi dell'anarchismo anche se non da tutti univocamente condivisi"<sup>20</sup>.

Questo modo di procedere potrebbe portarci ad abbozzare un *Idealtypus* di anarchismo ma non è questo il nostro intento attuale e quindi ci limiteremo a considerarne alcuni aspetti a nostro avviso caratterizzanti.

Il nostro punto di partenza è la considerazione che l'anarchismo si contrappone all'attuale strutturazione sociale in nome d'un nuovo ordine sociale. Lo sforzo concettuale è di concepire un ordine sociale migliore di quello esistente. Questa tensione, che "è per lo meno vecchia quanto Platone la cui Repubblica stabilì il modello per le utopie dei filosofi successivi [...] è stata appunto la forza originaria che ha mosso i pionieri dell'Anarchismo"<sup>21</sup>.

Per l'anarchismo dunque l'individuazione nella società gerarchica di *mali* da combattere avviene tenendo come punto di riferimento una naturalità che è stata infranta. L'abolizione della società gerarchica e l'edificazione di rapporti di non-dominio fra gli uomini sono necessari per ripristinare un ordine naturale che è stato infranto dalla presenza della statualità.

Quindi le società storicamente realizzate vengono poste a confronto con "lo stato di natura" o, per meglio dire, con le potenzialità naturali presenti nell'uomo.

Ai fini del nostro discorso non ha alcuna rilevanza che questo stato di natura, a cui il pensiero anarchico fa riferimento, sia effettivamente riscontrabile, totalmente o parzialmente, nella realtà storica. Questa naturalità potrebbe anche essere un concetto ipotetico, come di fatto è, senza però che la sua meta-storicità vada a menomare la sua importanza metodologica<sup>22</sup>.

La contrapposizione socialità/naturalità può, infatti, venir definita come contrapposizione fra l'essere ed il voler-essere e, quindi, ricondotta sul piano del desiderio. La presunta naturalità della società anarchica non

---

20 C. Metelli di Lallo, *Componenti anarchiche di J.-J. Rousseau*, Firenze, 1970, p. 9.

21 B. Russell, *Socialismo anarchismo sindacalismo*, trad. it. Milano, 1978, p. 15.

22 Cfr. C. Metelli di Lallo, *op. cit.*, p. 27.

è niente altro che l'effettiva volontà di vivere in una società priva di rapporti di dominio.

L'anarchismo fonda strumentalmente la critica della società gerarchica su di un piano naturale (e, quindi, sotto certi aspetti oggettivo). In realtà tale oggettività non è sostenibile, mancando i dati storico-scientifici a cui riferirsi; essa risulta quindi essere solamente il paravento della soggettività del voler-essere (a prescindere dalla oggettività). In definitiva una *fictio* logica per fondare un sistema di critica sociale.

La naturalità a cui fare riferimento non è una "età dell'oro" od un "mito del buon selvaggio" *pre-istorico* ma assume caratteristiche *meta-storiche*<sup>23</sup>. Quindi, i giudizi sulla società, ancor prima di derivare da considerazioni di fatto, sono desunti da considerazioni di valore. In tal modo il voler-essere primeggia sull'essere. La critica all'essere (sociale) è giustificata non tanto dalle condizioni oggettive (giudizi di fatto) quanto dalla volontà soggettiva (giudizi di valore). In ultima analisi la società viene giudicata dalle aspirazioni individuali alla libertà; quindi, è rispetto al *desiderio* che il sistema sociale viene valutato. Il metro di giudizio anarchico è dunque a-storico, perché svincolato dalla modificabilità dell'essere, dalla sua oggettività. Le cause storico-sociali non influiscono sul nucleo fondativo del pensiero anarchico perché questo non si fonda su di esse (o perlomeno non principalmente su di esse), esso le trascende fondandosi sulla soggettività del voler essere. L'anarchismo interviene sulla oggettività quindi nella storia; in questo suo intervenire esso modifica i propri strumenti. La prassi, infatti, deriva di volta in volta dalla realtà nella quale opera.

"Ciò verrà determinato in primo luogo dalla situazione di ciascun popolo e secondariamente da quelle aspirazioni che si manifesteranno e agiranno con maggior forza in essi, ma certamente mai da direttive o orientamenti dall'alto e, in generale, da una qual si voglia teoria concepita alla vigilia della rivoluzione"<sup>24</sup>.

Questa flessibilità della prassi non si ripercuote sul nucleo fondativo, non modificabile, come accennavamo sopra, dalla oggettività. L'anarchismo,

---

23 Cfr. N. Berti, *Kropotkin: scienza ed anarchia*, in "Volontà", XXXV (1981), n. 2, pp. 14-23.

24 M. Bakunin, *Stato e anarchia*, trad. it. Milano, 1973, p. 294; sul problema della scienza rivoluzionaria vedi anche M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, trad. it. Pistoia, 1974, p. 84.

in altri termini, interviene nella storia ma contro la storia<sup>25</sup>. Esso non nasce dalla storia, attingendo alla fonte dei valori socio-culturali presenti in un determinato momento storico, bensì dalla libera volontà del singolo la quale si erge contro la storia. Il nucleo costitutivo del pensiero anarchico è in tal modo a-storico, determinato da un voler-essere di per sé immutabile.

La stessa naturalità dell'uomo va contro l'oggettività storica, per situarsi su un piano individuale, soggettivo; la riscoperta della naturalità umana, auspicata dai pensatori anarchici, va situata all'interno di questa chiave di lettura. Ancora prima che oggettiva, verificabile nella realtà, essa è un atto di volontà, una spinta individuale di ribellione contro lo stato di cose presenti, contro la storia che opprime la soggettività. La naturalità è il dover/voler-essere liberi.

Sulla base di questo voler-essere la società esistente viene valutata. I principali *mali*, rispetto alla *naturalità* poc'anzi descritta, possono venire individuati: a) nel principio di autorità, il quale si attua a danno della libertà dei singoli; b) nel principio di ineguaglianza fra gli uomini, quale che sia la forma Stato (la diseguaglianza è individuata sia a livello decisionale sia economico); c) nella centralizzazione del potere che inasprisce, tramite l'organizzazione burocratica ed impersonale, la limitazione della libertà e dell'iniziativa individuale.

Intorno a questi punti minimi si dispiega tutta la critica anarchica alla società autoritaria, ed intorno ad essi ruotano le analisi dei fautori della libertà selvaggia<sup>26</sup>.

Va in questa sede specificato che metodologicamente l'anarchismo si fonda su di un concetto *negativo*. Ossia le specifiche forme di vita sociale, il nuovo ordine della società più giusta, non vengono assolutamente individuate né, stando alla premessa meta-storica, possono venire individuate.

Lo stesso Bakunin afferma che “la scienza più razionale e più profonda non può individuare le future forme di vita sociale. Essa può soltanto definire le condizioni *negative*, deducendole logicamente dalla critica rigorosa dell'attuale società. Così la scienza socio-economica, avanzando tale critica, è giunta alla negazione della proprietà individuale ereditaria, e di conseguenza all'astratto e possiamo dire *negativo*, concetto

---

25 Cfr. N. Berti, *L'anarchismo: nella storia ma contro la storia*, in “Interrogations. Rivista internazionale di ricerche anarchiche”, I (1975), n. 2.

26 Cfr. C. Metelli di Lallo, *op. cit.*, pp. 12-13, non che V. Gueli, *op. cit.*, p. 386.

della proprietà collettiva quale condizione necessaria del futuro ordine sociale. Così, ancora, è pervenuta a negare l'idea stessa dello stato e del sistema statale, vale a dire di ogni sistema di governo della società dall'alto verso il basso, in nome di qualsiasi diritto teologico o metafisico divino o intellettuale-scientifico, e quindi a enunciare il concetto diametralmente opposto (e perciò negativo) dell'anarchia, vale a dire della libera ed indipendente organizzazione di tutte le unità o singole parti, costituenti i comuni, della loro libera federazione dal basso verso l'alto non agli ordini di una qual si voglia autorità"<sup>27</sup>.

Il concetto astratto e negativo, a cui si riferisce l'Autore citato, altro non è, a mio avviso, che il *desiderio* soggettivo ad a-storico, al quale fa riferimento tutto il corpo dottrinario anarchico. La stessa definizione di anarchia discende da questo processo metodologico. A ciò fa eco una definizione di anarchismo ed anarchia elaborata da una componente del movimento anarchico di lingua italiana.

Per essa l'anarchismo è "innanzitutto un sistema di valori [...] è l'etica della libertà, la scienza della libertà, il progetto della libertà, [nel momento in cui diviene la volontà di realizzare il più compiutamente possibile il sistema di valori in un sistema sociale tramite la conoscenza l'interpretazione e la trasformazione della realtà sociale] ; [...] l'applicazione di tale sistema di valori ad un modello di società costituisce l'anarchia [che va intesa non come] una particolare raffigurazione [...] della società ideale [ma come] quanto di comune e di generalmente valido si può trovare nelle varie raffigurazioni delle utopie anarchiche. [... Nella società anarchica] si realizzano [...] il massimo grado [... di ...] *libertà* [... e di ...] *uguaglianza* (un binomio in cui il secondo termine non è [...]) che l'espressione sociale del primo [...]). L'anarchia cioè si configura come l'attuazione globale di un modello sociale anti-autoritario. [In questa struttura sociale, fondata su forme associative libere e liberamente modificabili,] alla legge imperativa, ossia al potere sovrano dello Stato, si sostituisce l'*accordo* solidale; allo sfruttamento del lavoro l'*autogestione* dei lavoratori; alla proprietà privata [...] il possesso sociale (per le forme di produzione sociali) ed individuale (per le forme di produzione individuali). All'accentramento del potere politico e dello Stato [...] il *decentramento* e la *federazione*; alla delega la *democrazia diretta*. Alla divisione [...] l'*integrazione del lavoro* [...] sia manuale che intellettuale [...]. L'anarchia così intesa non è un mito ma un vero e proprio fine

---

27 M. Bakunin, *Stato e anarchia*, cit., p. 233.



perseguito [...] un fine con cui ogni momento l'azione può e deve conformarsi per verificare la sua coerenza"<sup>28</sup>.

Il pregio di questa definizione è quello di far cogliere parallelamente la *pars destruens* e, per negazione della prima, la *pars costruens*. Essa ci permette di meglio individuare i punti critici rispetto all'attuale configurazione sociale e le alternative proposte dall'anarchismo.

È dunque possibile tracciare una prima somma di elementi costitutivi dell'anarchismo.

Anzitutto sottolineerei l'inesistenza di *un* anarchismo, inteso quale corpo dottrinario costituito, dal quale derivare un organico filone di pensiero. Viceversa esistono *vari* anarchismi diversificati l'uno dall'altro, ma tutti riconducibili ad uno stesso tipo ideale. Questa strutturazione pluralistica è il fondamento metodologico di un corpo dottrinale antidogmatico, il quale fonda la sua critica alla società in nome di un presunto stato di natura meta-storico.

Il suo sforzo teorico-pratico è di porre in contrapposizione l'essere (sociale) con il dover-essere (naturale), fondando la lotta politica su questa antinomia basilare. Alla socialità viene contrapposta la statualità, come fattore innaturale ed alienante l'uomo.

#### ANALISI DEL TERMINE IN QUESTIONE

Dalla bozza di definizione dell'anarchismo possiamo dedurre che il fenomeno in questione sia composto da due elementi: ossia due fattori concorrono contemporaneamente a formare il corpo dottrinale anarchico.

In tal senso si può affermare che l'anarchismo possieda una *essenza* non modificabile dalla oggettività storica e quindi come tale a-storica ed una *esistenza* modificabile dalla fattualità. Perciò l'anarchismo non nasce dalla oggettività storica – non è prodotto del *tempo* – ma al contrario, come precedentemente specificato, un nucleo forte affronta e si adegua di volta in volta alla realtà sociale in cui si trova ad operare come movimento politico tendente alla realizzazione di una società non gerarchica (di liberi ed eguali).

Espresso in termini diversi il concetto sopra esposto, possiamo definire tre momenti basilari dell'azione filosofico-politica anarchica: il momento critico della realtà sociale, il momento di oggettivazione della critica

---

28 AA. VV., *Che cosa sono i G.A.F.*, Torino, 1976, pp. 9-10.

tramite la prassi rivoluzionaria ed il momento propositivo, progettuale d'una nuova configurazione sociale. Questi tre passaggi costituiscono il fulcro inseparabile dell'anarchismo. Va specificato che l'anarchismo rifiuta ogni machiavellismo politico nella sua azione, infatti, i mezzi usati per attuare la liberazione dell'uomo debbono essere coerenti con il fine. I mezzi – come abbiamo già sviluppato – vengono di volta in volta derivati dalla oggettività storico-sociale, all'interno della quale l'anarchismo si trova ad operare concretamente. Essi si adeguano, mutano, possono coesistere all'interno di stesse realtà, sono di fatto immanenti, ma debbono, per conservare la qualifica di mezzi-strumenti di liberazione rifarsi ad una unica entità o nucleo forte non suscettibile di modificazioni storico-sociali.

La coesistenza di una pluralità di vie (di diverse possibilità) tutte tendenti alla liberazione (anarchica), tutte gravitanti attorno ad un unico centro, costituisce il freno ad ogni svolta totalitaria della teoria anarchica.

Di fatto, in questo modo, è impossibile stabilire su un piano veritativo l'esistenza di un metodo (anarchico) unitario di interpretazione della realtà dal momento che, come abbiamo osservato, l'anarchismo postula l'esistenza contemporanea di più possibili interpretazioni della realtà.

Si può quindi affermare che il punto centrale dell'anarchismo, al di là di perseguire un generico fine (la costruzione della società dei liberi ed uguali<sup>29</sup>), sia la sua struttura *pluralistica*. Essa diviene non semplicemente affermazione di principio ma punto fondante la metodologia anarchica, ossia dell'approccio anarchico con la realtà. In questo senso il pluralismo non è solamente l'antitesi della coercizione e della centralizzazione (quindi fattore meramente sociale) ma momento metodologico fondante l'anarchismo. Una interpretazione della realtà rientra nel variegato mondo dell'anarchismo se, oltre a rispettare le premesse, è di fatto pluralista, ossia non si autoproclama come *interpretazione veritativa* della realtà ma, al contrario, solamente una delle possibili interpretazioni della stessa.

In tal modo il divenire storico dell'anarchismo (la sua esistenza) è un fatto *empirico*, sperimentale, di volta in volta verificabile e ristrutturabile, non un fatto *dogmatico*. L'anarchismo infatti persegue un fine determinato (anche se generalissimo) ma non determina il mezzo per il suo raggiungimento. Lo strumento per edificare concretamente la società anarchica è dunque “rapportato ad una trasformazione sociale indivi-

---

29 Cfr. J. Clark, *op. cit.*, p. 28.

duata in termini di processi di mutamento e di conseguenza tendente a elaborare una strategia su più fronti”<sup>30</sup>.

In questo contesto non esiste un unico mezzo per arrivare al fine, per meglio dire, non è pensabile un’unica linea di tendenza fondante l’intervento dell’anarchismo nella realtà sociale. La esistenza dell’anarchismo assume la configurazione di imperativo ipotetico; mutando determinate condizioni esso può venir modificato senza venir meno alla sua caratteristica anarchica. Infatti esso non ha valore di per sé, ma soltanto riferito alla realizzazione del fine. È chiaro quindi che definiremo la *metodologia* come *essenza* dell’anarchismo ed il suo *contenuto*<sup>31</sup> come *esistenza* dello stesso.

La suddivisione qui proposta diviene intelligibile tenendo conto della postulazione volontaristica dell’anarchismo. Esso infatti, in quanto corpo dottrinale antidogmatico e pluralista, non può ammettere una razionalità *sinottica* ma, al contrario, si fonda su una razionalità *limitata*<sup>32</sup>. In questo senso l’anarchismo non ammette una capacità di analisi globale ed onnicomprensiva della realtà sociale e, conseguentemente a ciò, un *dato* a cui fare riferimento; detto in altri termini è inconcepibile nella concezione anarchica l’esistenza di una teoria globale della società a cui fare riferimento. Quindi l’anarchismo nel suo divenire storico si rifà solamente a teorizzazioni parziali; perciò la teoria anarchica non può venir definita *razionalistica* o *scientifica* (come ad esempio il marxismo) ma *volontaristica*. L’anarchismo di volta in volta sperimenta fra le varie alternative dettate dalla volontà umana e non attua un dato o stato di natura prestabilito.

L’anarchismo, dunque, nella sua componente contenutistica, non può venire definito come l’attuazione graduale di un *ordine prestabilito delle cose* ma piuttosto come momento empirico di ricerca e sperimentazione (sociale). Esso non postula un punto statico e presupposto d’arrivo (una marxiana “risoluzione di ogni antagonismo”) ma, come abbiamo visto, si definisce di volta in volta come negazione del dominio; il tal senso l’anarchismo è costante conflitto e negoziazione fra varie alternative (tutte tendenti verso il fine volontaristico dell’essere liberi).

---

30 T. Holterman, *Una concezione anarco-socialista della legge*, in “Volontà”, XXXIV (1980), n. 3, p. 25.

31 Per *contenuto* viene intesa in questa sede la *forma politica* che assume la teoria nel suo oggettivarsi.

32 Cfr. S. Veca, *La società giusta*, Milano, 1982, pp. 32 e segg.

L'anarchismo non individua un dato (contenutistico) a cui fare riferimento e quindi si caratterizza come ricerca e sperimentazione. Ma, come premesso, la ricerca e la sperimentazione dell'anarchismo (contenutistico) deve sottostare ad un *dato* (metodologico) non modificabile. È l'adoperare un metodo antidogmatico e pluralista nel proprio divenire storico, che caratterizza l'essere anarchica di una teoria o movimento politico. La caratterizzazione metodologica in senso anarchico di una teoria avviene sia rispetto al momento propositivo di critica sociale (aspirazione ad una società di liberi ed eguali) sia rispetto al momento di oggettivizzazione della critica (quindi di strutturazione di un movimento politico tendente al nuovo assetto sociale).

In questo senso possiamo individuare nella metodologia anarchica una duplice valenza; da un lato essa è momento propositivo e discriminante nei confronti dei movimenti tendenti alla liberazione, quindi metodologia "politica"; dall'altro è metodologia "scientifica" rispetto allo studio dei fenomeni sociali ed in particolare del rapporto individuo/Stato.

#### PER UNA ATTUALITÀ DELL'ANARCHISMO

Ogni autore che si ponga di fronte ad una problematica come quella inerente l'attualità dell'anarchismo, si trova alle prese con una duplice ed antitetica tendenza. Da un lato si assiste infatti ad un rinnovato interesse "scientifico" per l'anarchismo<sup>33</sup> e, conseguentemente ad esso, una rivisitazione del fenomeno come "tendenza anticentralista ed antilegalista, ossia come aspirazione ad una convivenza sia pure politico-giuridica, ma dove l'autorità politica tende al limite dell'unanime consenso di tutti i consociati"<sup>34</sup>. D'altro canto si assiste ad una crisi dello stesso inteso come fenomeno politico. Da ciò si può dedurre che se l'idea anarchica può, per certi versi, ritrovare un proprio spazio e ruolo all'interno dell'attuale dibattito sulla liberalizzazione dello Stato essa perde però le proprie caratteristiche e fondamenti storici di movimento di massa. In definitiva si può ipotizzare una attualità anarchica nell'offrire campi di riflessione sul rapporto individuo/Stato, ma d'altra parte una sua crisi, oramai endemica, quale componente antiautoritaria del movimento operaio<sup>35</sup>.

---

33 Queste riscoperta ha interessato tutti i campi delle cosiddette scienze umane, dalla storiografia, alla sociologia, al diritto, alla filosofia della scienza.

34 V. Gueli, *op. cit.*, p. 389.

35 È nota la crisi dell'anarchismo politico e tradizionale; essa ha portato, nel secondo

La causa fondamentale di questo duplice fenomeno può venir individuata, a mio avviso, nella modificazione della istituzione Stato. Negli ultimi decenni, infatti, si è assistito ad una modificazione sostanziale del modello organizzativo statale. Da una configurazione statale, che anarchicamente poteva venir definita come istituto essenzialmente coercitivo e protettore degli interessi delle classi possidenti, si è passati ad un concetto di Stato estremamente ampio: Stato quasi come sinonimo di ente politico comprendente e regolante, per la sua stessa definizione (Stato sociale), ogni momento della vita sociale.

In questo contesto, non si può più parlare di uno Stato inteso come istituzione genericamente opposta agli interessi individuali ma, al contrario e sotto certi aspetti, come tutore e garante degli stessi (*Stato assicuratore*). Il ruolo del movimento operaio, l'interlocutore classico dell'anarchismo, è sostanzialmente mutato. Esso da classe emarginata da ogni momento decisionale e dalla ripartizione della "ricchezza sociale", diviene, nello Stato sociale, parte integrante del processo decisionale-produttivo. Quindi l'anarchismo si trova di fronte ad un contesto modificato, sia rispetto alla struttura di dominio (lo Stato) sia rispetto al suo referente storico (il movimento operaio). L'anarchismo politico va perciò, sotto certi aspetti, considerato obsoleto. Infatti, esso cristallizzandosi come movimento *classista* e continuando a protendersi verso la *rivoluzione proletaria* è, di fatto, anacronistico.

Tuttavia ritengo che questa crisi d'identità non stia a significare una non-attualità complessiva dell'anarchismo; infatti, come abbiamo visto esso riacquista vitalità come momento critico nell'attuale rapporto individuo/Stato. A tale rapporto ritengo sia sotteso il fenomeno della *desoggettivizzazione* individuale. Questo fenomeno è endemico alla stessa struttura dello Stato sociale. Il discorso a riguardo può venir chiarificato tenendo presente che nel corso del suo sviluppo lo Stato ha progressivamente dilatato i compiti da esso assunti. Infatti, da uno Stato di diritto, il cui compito precipuo era di accrescere nel singolo "sicurezza mediante la riduzione dell'incertezza"<sup>36</sup>, si passa, attraverso varie trasforma-

---

dopoguerra, allo scioglimento, di fatto, di tutte le organizzazioni anarchiche di massa, sia specifiche che sindacali.

36 Cfr. la relazione di Francesco Gentile, tenuta al congresso di filosofia del diritto a Palermo nel maggio del 1983, ora in corso di pubblicazione. [Si tratta della *Relazione* presentata al XIV Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica, ora in R. Orecchia (a cura di), *Il problema del metagiuridico nell'esperienza*

zioni, allo Stato sociale. Quest'ultimo altro non è che la risultante delle successive dilatazioni dei compiti assunti dalla statualità. Nello Stato sociale la componente sicurezza<sup>37</sup> è portata al paradosso; esso infatti è lo Stato-sicurezza per eccellenza. Intorno al concetto di sicurezza si dispiega, a mio parere, tutta l'attività statale e, quindi, il suo rapporto con il singolo.

Una esemplificazione di tale affermazione può venir riscontrata nel nostro ordinamento costituzionale: fine ultimo dello Stato è, come recita l'articolo 3, comma 2 del dettato costituzionale, "rimuovere gli ostacoli di origine economico-sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'egualianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana"; ossia, in altre parole, fornire al singolo sicurezza.

Da ciò deriva l'immagine d'una statualità protesa verso la protezione del singolo; l'istituzione offre all'individuo quella certezza che altrimenti egli non potrebbe riscontrare o, da un punto di vista anarchico, sarebbe costretto a ricercare in se stesso, nella proprie potenzialità.

Lo Stato invece, tramite il suo dettato costituzionale e per mezzo di istituzioni preposte, *deresponsabilizza* in parte l'individuo offrendogli la certezza-sicurezza della quale abbisogna per il raggiungimento del "pieno sviluppo" della sua personalità.

Ma una istituzione statale così strutturata nei suoi rapporti con il singolo non può che sollevare delle problematiche. Infatti, considerando, ad esempio, l'itinerario formativo della norma giuridica suddiviso in tre fasi<sup>38</sup>: una prima fase di giudizio di fatto sulla realtà da normativizzare; una seconda fase di giudizio deontologico sulla realtà ed una terza fase di normativizzazione vera e propria, tale itinerario può venir applicato pure all'ambito della formazione-sviluppo "della persona umana". Il legislatore, stabiliti i diritti ed i doveri del singolo, si assume il compito di fissare le tappe e la direzione dello sviluppo del cittadino.

---

*contemporanea del diritto. I doveri fondamentali nella società dei diritti. Il diritto e alcune nuove discipline di frontiera*, Milano, 1984, pp. 117-142.]

37 Alla necessità della "sicurezza" individuale si richiama Hobbes nel fondare lo Stato *Leviatano*. Lo Stato con la sua autorità, derivata dal timore che incute pone fine alla guerra di tutti contro tutti. Esso è il garante della pace e dell'ordine; in definitiva della *sicurezza*. Il singolo, come è noto, aliena se stesso, rinunciando ad essere soggetto di diritto, ovvero, ad essere artefice della propria esistenza, ottenendo in cambio la sicurezza.

38 Cfr. S. Cotta, voce *Diritto naturale*, in *Enciclopedia del diritto*.

Il legislatore stabilisce, in tal modo, quali siano e come debbano essere rimossi gli ostacoli che limitano la esplicazione dell'individuo. Si può quindi affermare, all'intero di questo contesto, che l'istituzione statale emettendo giudizi di fatto e giudizi di valore determini insindacabilmente l'*iter* formativo del cittadino.

Il singolo viene perciò progressivamente *desoggettivato* mentre lo Stato acquista man mano *soggettività* sottraendola agli individui. A tale riguardo uno studioso afferma che "lo Stato, per la sua qualità di soggetto pubblico, si vede riconoscere una essenza affatto separata, indipendente ed autonoma, estranea rispetto a quella dei singoli che la compongono"<sup>39</sup>. Al singolo desoggettivato viene imposta la soggettività dello Stato; il momento deontologico diviene sempre più prerogativa dell'istituzione Stato. Lo Stato, in questo contesto, libera l'individuo dal problema della *scelta*. La responsabilità di questa ricade sull'istituzione, la quale soddisfa ogni domanda individuale, sia essa materiale, quindi inerente a problematiche politiche ed economiche, sia essa spirituale, riguardante invece problematiche d'ordine morale. L'individuo non deve far altro che *riconoscere lo Stato* per essere tutelato globalmente; ossia, in altri termini, riconoscere alla istituzione principe il *diritto* di entrare nella sua sfera privata, individuale. In questo contesto, per l'anarchismo, l'individuo è *totalizzato*.

La contropartita che lo Stato offre al singolo per avergli sottratto il potere va individuata, appunto, nella sicurezza. Ma nella prospettiva anarchica, la ricerca da parte del singolo della sicurezza insita nell'istituzione, va intesa in senso più ampio rispetto a quello proposto dai filosofi "contrattualisti" come, ad esempio, Hobbes. Per essi, infatti, la sicurezza è esclusivamente politica, la protezione che il singolo riceve dal sovrano; nella prospettiva anarchica, invece, il concetto di sicurezza è molto più ampio. La sicurezza non è soltanto politica, ma investe la sfera psicologica del singolo, liberandolo, come si accennava precedentemente, dalla responsabilità della scelta, che diviene prerogativa dell'istituzione. È quest'ultima che detiene e determina *la verità*, non lo sforzo individuale, la ricerca del singolo. Per l'anarchismo l'individuo, nel delegare all'istituzione Stato il compito di organizzare la vita sociale, cede se stesso, la propria autonomia decisionale, la propria essenza umana.

---

39 F. Gentile, *Intelligenza politica a ragion di stato*, Milano, 1982, p. 12. Sempre a tale riguardo, l'Autore citato afferma che "lo Stato [...] riproduce esattamente, sia pure per artificio, le condizioni del singolo, del proprio suddito, della persona privata".

Ritengo che posto in questa prospettiva l'anarchismo possa ritrovare una propria attualità, sviluppando le sue tendenze pluralistiche ed antistatali all'interno di un contesto di rivalutazione individuale nei confronti della statualità. Ma, a mio avviso, questa attualizzazione presuppone che l'anarchismo abbandoni la sua oramai superata facciata *contenutistica* rivalutando, invece la sua essenza metodologica di teoria della libertà.

In tal senso, l'analisi metodologica dell'anarchismo può offrire nuove prospettive per una *resistenza* individuale e collettiva alle istituzioni, nel momento in cui esse interferiscono nella sfera privata del cittadino, espropriandolo della propria autonomia-libertà nel campo dell'etica, privandolo della propria capacità di giudizio.

Da molti anni oramai si parla di una attualità del pensiero anarchico, di un possibile spazio di queste richieste esasperate di libertà tra le maglie, sempre più strette, dell'onnipresente potere statale. L'interrogativo ruota intorno ad un punto nodale: può una teoria che pone al suo centro l'individualità trovare "attualità" in una panoramica dominata dalla sopraffazione della volontà individuale? In un mondo plasmato da una tecnologia spersonalizzante per la quale l'uomo è oggetto intercambiabile?

Non voglio dare qui una risposta a tali interrogativi, non è compito del mio lavoro rispondere a tale quesito. Bisognerebbe spingersi troppo oltre il tracciato del presente contributo che, pur con i suoi limiti, cerca di inserirsi in un contesto filosofico-politico, investendo campi che all'apparenza hanno poco a che vedere con tale disciplina.

Sul ruolo del partito, del sindacato, dell'immaginario sociale, della "democratizzazione" dello Stato (intesa come intromissione sempre più pressante degli apparati statuali nella vita privata), sul socialismo reale, su questi temi, ed altri, cosa hanno ancora da proporre (per dirla con Trozki) questi "cani spenti, gente il cui tempo è tramontato"? Che rapporto esiste fra la "libertà selvaggia" ed i movimenti di protesta, le richieste di autonomia politica, economica, culturale, che si levano sia nell'Occidente "capitalista" sia nell'Oriente "socialista"? C'è una presenza, una traccia, un riferimento ai pensatori anarchici nel porre desideri di vita che gli apparati istituzionali esistenti non possono/vogliono soddisfare?

Nel pormi questi interrogativi mi riferisco a quei movimenti che non tengono conto dell'oggettività economica-storico-politica, la quale li de-



termina inevitabilmente perdenti; essi traggono la loro spinta propulsiva dalla soggettività del voler-essere.

Forse, per strana ironia della storia, è da questa soggettività contro l'oggettività che si può desumere l'attualità di un pensiero come quello anarchico; dall'impossibilità di eliminare dall'orizzonte sociale l'aspirazione umana di libertà e giustizia. Si può quindi affermare, sotto questo profilo, la costante attualità dell'anarchismo, il suo costante riapparire sulla scena storica ogni qual volta si aspiri alla *liberalizzazione*.

Questa aspirazione non può essere stornata dalla panoramica umana a meno di non voler ridurre l'uomo ad un essere non-pensante, ad un automa, ad un abitante del "1984" di orwelliana memoria; fino ad allora esiteranno individui "votati alla ricerca di una società giusta e libera, schiacciati da regimi brutali ed ipocriti, stretti fra i propri sogni e la propria lucidità"<sup>40</sup>.

---

40 L. Mercier Vega, *S. Weil sur front d'Aragon*, citato da M. Abenson, *Presentazione alla edizione francese*, di L. Mercier Vega, *La rivoluzione di Stato*, trad. it. Milano, 1981.

PARTE PRIMA

PER UNA PROSPETTIVA  
GIURIDICO-POLITICA  
ANARCHICA



## Al di là dell'ideologia e dell'utopia: note preliminari per un anarchismo *filosofico*

Prendendo le mosse dal pensiero di Errico Malatesta, così come si è venuto sviluppando nella sua maturità politica (nel primo dopoguerra), si tenta di legare l'intima essenza di un pensare an-archico alla tensione alla conoscenza propria di un pensare filosofico, informato dall'incedere dialettico del tutto domandare.

Il tutto domandare appare infatti il momento propulsivo per ogni moto anti-dogmatico, a cui l'anarchismo, negazione assoluta del principio, non tanto di autorità, quanto del potere, partecipa pienamente sino a fondersi con lo stesso.

Ciò non di meno, il pensiero anarchico, così come si è manifestato anche nella speculazione malatestiana, non appare avulso da derive ideologiche ed utopistiche, dalle quali deve necessariamente liberarsi al fine di sviluppare a pieno la sua tensione filosofica e rappresentare un momento propositivo anche in ambito giuridico.

Pur tuttavia, non cogliere tale tensione filosofica nell'anarchismo rende difficoltoso, se non impossibile, lo sviluppo di una prospettiva giuridica non fondata sul potere; l'incedere dialettico va, infatti, profondamente innestato nel tessuto sociale tanto da assumerlo a principio fondante e prassi gestionale della società non-autoritaria. È da questa pratica che promana il collante di una comunità di liberi ed uguali, una comunità sempre rivolta alla ricerca di un precario equilibrio fra le opposte pretese, un equilibrio che in ambito giuridico-politico sarà la risultante né della media aritmetica, né dell'imposizione eteronoma, ma di un dialogo che la prassi dialettica dovrà indirizzare al fine di preservare la libertà e l'uguaglianza.

Un ordinamento giuridico anarchico non può immaginarsi prescindendo dalla tensione dialettica, privo di questo fondamento l'anarchismo, anche in campo giuridico, devia nell'utopia.

Appare, quindi, un anarchismo che, nel legare la morale alla politica, si erge (forse paradossalmente) a critico dell'eguaglianza livellatrice propria a certa tradizione moderna, un'eguaglianza che perde il reale essere umano colto nei suoi concreti rapporti sociali a tutto vantaggio di una sua rappresentazione omologante. Va in definitiva ritrovato un anarchismo, che nonostante l'ostentazione del rifiuto di ogni forma regolamentativa (eteronoma), ricerca la fondazione del rapporto sociale su regole (autonome), atte a dare vita ad un costante ordinamento giuridico della società, il quale sia capace attraverso il pieno coinvolgimento dei consociati di trasformare il conflitto in controversia, e di offrire a questa una soluzione frutto del dire e del contraddire, in un dialogo in cui le parti coinvolte sono necessariamente libere ed uguali (ma non per questo omologate).

# CAPITOLO PRIMO

## “IL CAPO MORALE DEL PARTITO ANARCHICO ITALIANO”\*

### SOMMARIO

§1. Un pensatore *classico* dell’anarchismo: Errico Malatesta; §2. Un propagandista e non un dottrinario dell’anarchismo; §3. Malatesta giurista? (e la difficoltà di estrapolare un discorso giuridico); §4. Alcune note metodologiche.

### 1. UN PENSATORE *CLASSICO* DELL’ANARCHISMO: ERRICO MALATESTA

“Signori giurati! Io sono un pregiudicato. La storia dei miei rapporti con l’autorità è una storia lunga e noiosa. Lunga perché disgraziatamente non sono nato ieri ed in questi giorni è ricorso il cinquantesimo anno del mio primo arresto. È noiosa perché è sempre la stessa storia. Quanto voi avrete assistito a questo dibattito, saprete che cosa sono stati tutti gli altri miei processi. In fondo si tratta di questo: che io sono sempre stato fermo a tenere le promesse che da giovinetto feci a me stesso di consacrare la mia vita alla lotta per la emancipazione umana, e la polizia dall’altra parte, attraverso tanti cambiamenti di uomini e di governi è stata anche essa ferma a mantenere, a compiere la sua missione di soffocare, perseguire il mio pensiero ed ostacolare la mia propaganda”<sup>1</sup>.

---

\* Francesco Saverio Merlino, *Contrasto personale* (1897).

<sup>1</sup> Si tratta della dichiarazione rilasciata da Errico Malatesta al processo che lo vide protagonista, fra gli altri assieme ad Armando Borghi e Corrado Quaglino, nel 1921

Con queste poche frasi<sup>2</sup>, pronunciate il 27 luglio del 1921 di fronte alla

---

davanti alla Corte d'Assise di Milano con la generica imputazione di istigazione sovversiva a seguiti di articoli apparsi sul quotidiano anarchico "Umanità Nova" da egli diretto. I tre imputati erano già incarcerati, con l'imputazione altrettanto generica di attività sovversiva, dall'autunno precedente. Va rilevato che, anche in considerazione della lunga detenzione che precedette l'inizio del dibattimento del primo processo, che data marzo 1921 a fronte di arresti compiuti nell'ottobre dell'anno precedente, gli imputati iniziarono uno sciopero della fame, che peggiorò notevolmente lo stato di salute dell'oramai settantenne Malatesta. A seguito di tale episodio, un gruppo di anarchici nel marzo dello stesso anno organizzò un attentato che si voleva indirizzato contro il questore di Milano, ma che invece provocò, nel teatro milanese Diana, ventuno morti e una ottantina di feriti fra gli spettatori lì convenuti. In entrambe i processi gli imputati, difesi anche da Merlini, vennero assolti. Sulla strage del Diana si sofferma, fra gli altri, G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale (1872-1932)*, Milano, 2003, pp. 705-718. Sulla figura di Armando Borghi si rimanda alle indicazioni contenute alle nota 16 del presente capitolo, per quanto concerne Corrado Quaglino (1900-data di morte sconosciuta) cfr. l'omonima voce redatta per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani* da T. Imperato.

2 Cfr. E. Malatesta, *Dichiarazioni e autodifesa alle Assise di Milano*, ora in *Id., Scritti*, vol. II, "Umanità Nova" *Pagine di lotta quotidiana e scritti vari del 1919-1923*, Ginevra, 1935 (ristampa anastatica, Carrara, 1975, dalla quale si cita), p. 296. Il volume in questione fa parte di un trittico (il primo volume degli *Scritti* porta la sottotitolazione "Umanità Nova" *Pagine di lotta quotidiana*, ed esce a Ginevra nel 1934 con *Prefazione* di Luigi Fabbri; il terzo volume, sottotitolato "Pensiero e volontà *Rivista quindicinale di studi sociali e di coltura generale*" (Roma, 1924-1922) e *ultimi scritti* (Roma, 1926-1932), viene pubblicato anch'esso a Ginevra nel 1936 ancora con *Prefazione* di Luigi Fabbri), che rappresenta a tutt'ora la più vasta raccolta di scritti malatestiani a disposizione del lettore. Come sottolinea Gino Cerrito nella *Presentazione* alla riedizione anastatica dell'opera (cfr. *Scritti*, vol. I, Carrara, 1975, pp. I-V) i volumi in questione rappresentavano, nell'intenzione dei curatori, i primi di una serie che avrebbe raccolto gran parte dell'opera letteraria del pensatore anarchico. Il progetto non poté venire realizzato; pertanto, in attesa dell'auspicabile compimento della raccolta di scritti malatestiani curata da Davide Turcato per i tipi delle editrici Zero in Condotta (Milano) e La Fiaccola (Ragusa), di cui sono apparsi i primi due volumi, "Un lavoro lungo e paziente ...". *Il socialismo anarchico dell'Agitazione. 1897-1898*, con un saggio introduttivo di R. Giulianelli e "Verso l'anarchia". *Malatesta in America. 1899-1900*, con un saggio introduttivo di N. Pernicone, questa rappresenta ancora, come sopra accennato, la più organica raccolta di scritti malatestiani.

Va in ogni caso rilevato come il trittico degli *Scritti* sopra citato, per precise scelte redazionali, non raccoglie che i contributi posteriori al 1919, lasciando agli altri volumi progettati, ma mai pubblicati, la testimonianza degli scritti anteriori a tale data. Mancano, pertanto nella raccolta qui richiamata fondamentali contributi di Malatesta quali *Fra contadini. Dialogo sull'anarchia* (1883), *L'Anarchia* (1884) – questi possono agevolmente ritrovarsi, fra i vari luoghi, nella raccolta antologica *Gli anarchici*,

Corte d'Assise di Milano, chiamata a giudicare, assieme ad altri suoi compagni di lotta, l'ormai quasi settantenne Errico Malatesta, egli riasume la propria esistenza di indomito militante anarchico. Dalle campagne pugliesi e dai monti del Matese, all'Erzegovina in rivolta e all'esilio prima svizzero, poi argentino, poi francese e poi inglese e poi ancora negli Stati Uniti, sino al suo ritorno in suolo italico all'indomani della Grande Guerra, per venire qui acclamato dalla masse popolari quale il *Lenin italiano*<sup>3</sup>, Malatesta ha testimoniato con la *propaganda del fatto* l'ideale anarchico, al quale si votò ancora studente nel 1870, anno del suo primo arresto<sup>4</sup>.

---

Torino, 1971, curata da G. Bravo -, *Al caffè. Conversazioni sull'anarchismo* (scritto a più riprese nel 1897, 1914 e 1922 - di cui si segnala la recente edizione Aprilia, 2010), nonché la nota polemica, avvenuta nel biennio 1897-1898, fra Errico Malatesta e Francesco Saverio Merlino raccolta fra i vari luoghi in *Anarchismo e democrazia*, Ragusa, 1974.

Vanno altresì segnalate almeno altre due importanti raccolte di scritti malatestiani: *Scritti scelti*, Napoli, 1947 (raccolge scritti apparsi fra il 1920 ed il 1931) e *Scritti scelti*, Napoli, 1954 (raccolge scritti apparsi fra il 1891 ed il 1913) entrambi a cura di G. Berneri e C. Zaccaria nonché i due volumi curati da Gino Cerrito, *Scritti scelti*, Roma, 1970 e *Rivoluzione e lotta quotidiana*, Milano, 1982. Una elencazione dei principali contributi di Malatesta, con le relative traduzioni, curata da U. Fedeli, è posposta a L. Fabbri, *Malatesta. L'uomo e il pensiero*, trad. it. Napoli, 1951 (ma Barcellona, 1935).

3 “Il 24 dicembre (1919) [...] rientrava da Genova Malatesta nella vita pubblica italiana. Lo accolse una enorme folla plaudente, fra una selva di bandiere rosse. Le navi ancorate nel porto fecero urlare le sirene e issare i pavese in segno di gioia. In un gran comizio pubblico [...] anche Malatesta prese la parola per ringraziare e per dire subito quel che poi ebbe a ripetere dovunque in seguito: che era venuta l'ora della rivoluzione e bisognava prepararsi in fretta per farla al più presto, prima che l'ora propizia passasse”, L. Fabbri, *Prefazione* a E. Malatesta, *Scritti*, vol. I, cit., p. 10. Cfr. anche G. Woodcock, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, trad. it. Milano, 1980<sup>6</sup> (ma 1962), p. 311 nonché G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale (1872-1932)*, cit., pp. 645-651. Va comunque specificato come il nostro rifiutasse con veemenza l'appellativo di *Lenin italiano*, considerando già allora il regime bolscevico un regime dittatoriale in netto contrasto con il pensiero ed il movimento anarchico; cfr. in proposito L. Fabbri, *Malatesta. L'uomo e il pensiero*, cit., pp. 35-39.

4 L'economia del presente contributo non prevede la redazione di una nota biografica; per un primo approccio, si segnalano la voce *Malatesta, Errico* redatta nel 2007 da G. Berti per il *Dizionario biografico degli Italiani*, e dello stesso autore, l'omonima voce redatta nel 2003 per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*. Vanno segnalati gli studi di M. Nettelau, *Errico Malatesta. Vita e pensieri* redatto nel 1922, il sopra richiamato volume di Luigi Fabbri, al quale va aggiunto lo scritto di A. Borghi, *Malatesta in sessant'anni di lotte anarchiche* uscito a New York nel 1933 (edizione



Malatesta ha *consacrato*<sup>5</sup> la propria esistenza alla rivoluzione e, assumendo la rivoluzione anarchica a proprio *credo*, per la sua realizzazione ha profuso tutte le sue energie fisiche ed intellettuali.

Molti, fra gli studiosi che si sono occupati del pensiero anarchico, ritengono che il nostro (Santa Maria Capua Venere 1853 – Roma 1932) sia da annoverarsi fra i più importanti pensatori anarchici<sup>6</sup>, se non il principale (ad eccezione di Kropotkin) teorico anarchico a cavaliere del Diciannovesimo e Ventesimo secolo tanto da considerare la sua opera al pari di quella degli altri “classici” dell’anarchismo, da Godwin a Stirner, da Prouhon a Bakunin ed allo stesso Kropotkin<sup>7</sup>.

---

italiana Milano, 1947); fondamentale appare il più recente contributo di G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale*, cit. Interessante, per i riferimenti bibliografici risulta, fra i molti, il breve studio di G. Landi, *Malatesta e Merlino dalla prima internazionale alla opposizione al fascismo*, in “Bollettino del Museo del Risorgimento”, XXVIII (1983), pp. 121-156. Cfr. anche di G. Cerrito, *Sull’anarchismo contemporaneo*, in E. Malatesta, *Scritti scelti* (1970) e *Introduzione a E. Malatesta, Rivoluzione e lotta quotidiana*, cit. Cenni biografici si ritrovano altresì all’interno dei principali studi sul pensiero e sul movimento anarchico; cfr., a titolo d’esempio, G. Woodcock, *L’anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, cit., pp. 286-312, G. M. Bravo, *Introduzione a Gli anarchici*, cit., pp. 57-64 e 803-807; *Id.*, *L’anarchismo*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali. Vol. V. L’età della Rivoluzione industriale*, Torino 1972, pp. 304-307.

5 Tale lessico risulta indubbiamente mutuato dal contesto religioso, ma appare riscontrabile con frequenza nella pubblicistica anarchica a cavaliere fra Otto e Novecento. Cfr. in proposito E. Malatesta, *Fra contadini*, in *Gli Anarchici*, cit., p. 899 ove il nostro scrive: “voglio entrare anch’io nel partito e mettermi a propagare queste *sante verità*” (corsivo nostro). Va rilevato come nell’anonima presentazione dello stesso scritto malatestiano edito a Ragusa, 1972, si faccia riferimento a *Giorgio*, uno dei due protagonisti del dialogo, come “l’anarchico che con *fede di apostolo* spiega al proprio compagno di lavoro cosa vogliono gli anarchici”, p. X (corsivo nostro). Altrettanto indicative dell’utilizzo di tale lessico appaiono alcuni passi contenuti in canzoni anarchiche coeve; vedi, a titolo d’esempio, il noto *Inno della rivolta*, ove si afferma che “sul labbro il nome santo di Anarchia, insorgeremo”, cfr. in argomento L. Settimelli-L. Falavolti (a cura di), *Canti anarchici*, Roma, 1973, pp. 55-57.

6 A ben vedere, Malatesta può annoverarsi fra i principali pensatori socialisti rivoluzionari a cavaliere dell’Otto-Novecento, l’influenza del suo pensiero si estende oltre i confini del movimento anarchico, ove il nostro non può che primeggiare indirizzando lo sviluppo di tale compagine rivoluzionaria, che negli anni della militanza malatestiana assume una fondamentale rilevanza nel movimento operaio internazionale (rilievo ora inimmaginabile – *anche in grazie ad una riscrittura della storia del movimento operaio in chiave marxista*).

7 Cfr. fra i molti G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-

## 2. UN PROPAGANDISTA E NON UN DOTTRINARIO DELL'ANARCHISMO

Prima di addentarci lungo l'itinerario prefissatoci, Malatesta e l'esperienza giuridica, riteniamo d'uopo premettere come il nostro, al pari della maggior parte dei pensatori ascritti al variegato mondo dell'anarchismo<sup>8</sup>, non ha inteso quale principale obiettivo della sua penna la fondazione di una organica dottrina anarchica; piuttosto egli riconosce nella scrittura un supporto (indispensabile) per promuovere e sviluppare nelle masse oppresse una prassi sociale anarchica, quindi una lotta al potere costituito improntata sui principi antiautoritari.

Non assistiamo, quindi, nel suo incedere intellettuale al dispiegarsi di speculazioni teoriche volte a tratteggiare un organico sistema di pensiero anarchico, ma alla produzione di scritti che, posti accanto ad altre forme di intervento politico, possano dar vita e fortificare una prospettiva di lotta sociale protesa alla creazione di una società senza dominio: la società anarchica.

Malatesta si pone, pertanto, quale *propagandista*, non anela a rappresentarsi quale dottrinario dell'anarchismo; egli aspira ad essere un pratico (nel senso di praticante) dell'anarchia. È essenzialmente un agitatore ed in quanto tale appare avulso da ogni velleità accademica ed intellettuale, da ogni tensione ad una teorizzazione la quale sia slegata dalla quotidiana lotta per l'emancipazione.

Scrivendo sulle pagine del primo numero del quotidiano anarchico "Umanità Nova", il 29 febbraio 1920: "pur facendo una certa parte alle disquisizioni teoriche ed alle espressioni letterarie, noi non intendiamo fare dell'accademia. [...] Noi dobbiamo portare la nostra propaganda in mezzo alle masse profonde. Dobbiamo far sentire la nostra voce e la nostra

---

Bari-Roma, 1998, il quale qualifica Malatesta come "l'ultimo pensatore «classico» della storia dell'anarchismo. Egli appare come un «sintetizzatore» che, alla luce dell'esperienza storica, sistematizza la dottrina al fine di tramutarla da verbo ad azione", p. 371. Cfr. in argomento anche A. J. Cappelletti, *L'idea anarchica. Appunti di viaggio dalle origini ai giorni nostri*, trad. it. Milano, 1996 (ma 1985), p. 95 nonché lo stesso Berti, *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Milano, 2006, p. 141.

8 Sottolinea G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 6, come "l'anarchismo [...] non possiede una dottrina codificata, un'univoca linea teorica di sviluppo, una «scuola» omogenea di pensiero". Cfr. anche G. M. Bravo, *L'anarchismo*, cit., p. 247.

azione in tutte le lotte operaie, in tutti i movimenti popolari. Dovunque e sempre, noi dobbiamo suscitare nei sofferenti la coscienza viva e l'impazienza delle ingiustizie di cui sono vittime: ispirar loro fiducia nelle proprie forze e spingerli ad agire essi stessi, direttamente, in cooperazione coi loro compagni di fatiche e di aspirazione"<sup>9</sup>.

Malatesta, forgiatosi all'azione già negli anni giovanili con i tentativi insurrezionali promossi in Italia dagli *Internazionalisti*, rifugge ogni intellettualismo; si manifesta, nella sua interezza, quale agitatore anarchico, che non si prefigge come principale obiettivo l'essere un dottrinario dell'anarchismo<sup>10</sup>.

Per quanto, come avremo agio d'osservare, il suo pensiero apporti un contributo fondamentale al tratteggio dell'idea anarchica, egli appare indubbiamente proteso più all'azione che alla riflessione dottrinarica. I suoi sono, nella loro totalità, scritti di propaganda, nel senso più nobile del termine, vogliono rendere pubblica (al popolo) l'idea anarchica; la sua è dunque un'opera di propagazione dell'ideale anarchico e della prassi a questo legata, a partire dai fatti quotidiani e per mezzo dello scritto che li analizza. Non a caso Luigi Fabbri<sup>11</sup> sottotitolerà *Pagine di lotta quotidiana* la più importante raccolta di scritti malatestiani ancor oggi disponibile.

Che l'anarchismo di Malatesta sia, per così dire, rivoluzionario e non teorico è comprovato dalla scelta del referente a cui principalmente si rivolge, dal linguaggio con cui redige i testi e dalla forma di questi,

---

<sup>9</sup> *I nostri propositi*, ora in E. Malatesta, *Scritti*, vol. I, cit., p. 39.

<sup>10</sup> In questo senso il nostro si differenzia notevolmente da autori quali William Godwin e Max Striner o, per altri versi, Pierre-Joseph Proudhon, che non parteciparono al movimento anarchico; ma si discosta anche da autori come Bakunin o Kropotkin, i quali, pur ponendosi quali agitatori anarchici, unendo cioè la dottrina alla prassi, hanno pur tuttavia lasciato una organica produzione distinguibile dagli scritti di mera propaganda. In proposito di tale distinzione cfr. le riflessioni di Gian Mario Bravo, il quale, nella già richiamata *Introduzione a Gli anarchici*, pp. 10 e 12, tratteggia una distinzione fra anarchici-filosofi ed anarchici-politici. Cfr. anche *Id.*, *L'anarchismo*, cit., pp. 248 e segg., nonché G. N. Berti, *Un'idea esagerata di libertà*, cit., pp. 20-22.

<sup>11</sup> Luigi Fabbri (1877-1935) pensatore e militante anarchico di primissimo piano, redattore di importanti riviste anarchiche del primo Novecento, fra le quali vanno menzionate "Il Pensiero" e "Volontà", è autore di studi quali *Dittatura e Rivoluzione* (1920), in cui con lucidità critica il regime bolscevico che andava ad instaurarsi nella Russia rivoluzionaria, *La controrivoluzione preventiva. Riflessioni sul fascismo* (1923) e *Malatesta. Vita e pensiero* (1933). Per un primo approccio cfr. l'omonima voce redatta da S. Fedele per il *Dizionario biografico degli anarchici*.

nonché dal modo in cui i temi vengono trattati: sempre a partire da accadimenti della quotidianità. L'interlocutore privilegiato appare anzitutto, sia direttamente che indirettamente, il *popolo*, meglio i ceti sociali popolari, *in primis* i braccianti agricoli ed il proletariato urbano, gli strati cioè meno abbienti e più emarginati della popolazione del neonato Regno d'Italia, che si avvia, passando per l'esperienza dell'*Italiotta* (ma anche attraverso i Fasci siciliani, la Settimana rossa, il massacro della Grande guerra ed il Biennio rosso), al Ventennio fascista, ove il nostro verrà messo a tacere. I temi dei suoi interventi trarranno spunto quasi esclusivamente da accadimenti concreti; un fatto, una polemica offrono a Malatesta l'opportunità di intervenire anche sviluppando ed approfondendo riflessioni sul pensiero anarchico, ma queste sin dal loro sorgere difficilmente appaiono slegate dalla quotidianità.

Lo stile malatestiano non è quindi né accademico, né ampolloso; egli, infatti, non si rivolge ai ceti colti della società a lui contemporanea, “gente, che in generale ha perduto il suo tempo col latino e col greco”<sup>12</sup>; il linguaggio è volutamente semplice, sobrio in quanto deve essere comprensibile con immediatezza, deve essere atto a giungere ad interlocuto-

---

12 *Fra contadini*, cit., p. 894. Sottolinea Luigi Fabbri nel già citato *Malatesta. L'uomo e il pensiero* come “non si riscontra mai alcun atteggiamento professorale o cattedratico nella prosa di Malatesta; niente ricerca di effetti letterari, né astruserie dottrinarie, né ostentazioni culturali; nessuna parola difficile del gergo scientifico e filosofico, né citazioni d'autori. Ciò gli nuoceva forse un po' tra quella speciale categoria di lettori, cui il capir bene e presto ciò che leggono fa l'effetto di trovarsi di fronte a uno scrittore senza profondità od originalità, e che originalità e profondità scorgono solo in ciò che non riescono a capire o capiscono a fatica [...]. Ma lo scopo di Malatesta era anche quello di reagire contro questa tendenza all'oscurità di linguaggio nella propaganda”, pp. 32-33. Di uguale parere appare anche Placido La Torre, il quale rileva come “la sua concezione e aspirazione anarchica non è di origine libresca, (anche se egli libri lesse e studiò moltissimo); non è il risultato di una fredda elaborazione razionale e intellettuale, faticosamente esercitata nel chiuso di una biblioteca o di un laboratorio scientifico, (anche se non tralasciò mai di studiare e sempre usò della sua intelligenza eccezionale e delle sue facoltà raziocinanti non comuni); l'anarchia per lui non è la conclusione sillogistica di una scoperta *in vitro* del problema della libertà e della eguaglianza umane. Essa nasce dalla dolorante osservazione della realtà che lo circonda, e nella quale vede un assurdo sistema di oppressione, che condanna, senza ragione, l'umanità a soffrire”, *Malatesta nel 50° anniversario della sua morte*, Ancona, 1982, p. 7 (lo scritto è ripubblicato in P. La Torre, *Pagine d'anarchia. Tre conferenze*, Messina, 2005, pp. 33-59).

ri semi-analfabeti<sup>13</sup> o di poca cultura ufficiale<sup>14</sup>.

Va anche rilevato come la forma dello scritto, quanto non debba essere, come il più delle volte avviene, *costretto* nelle colonne di un periodico, assume la veste del *dialogo*, quasi a voler evocare, da un lato, la possibilità di una sua rappresentazione scenica al fine di apparire il più incisivo possibile all'interno di quella realtà culturale e sociale per la quale era stato pensato, ma, dall'altro, dar conto in tutte le loro sfaccettature dei *pro* e dei *contra* che caratterizzano le diverse prese di posizione lì, per l'appunto, in dialogo<sup>15</sup>.

---

13 Non va sottaciuto il fenomeno dell'autoeducazione, dell'autodidatta, caratterizzante il movimento socialista dell'Otto e Novecento. Cfr. a titolo esemplificativo le memorie di Umberto Tommasini (1896-1980), un militante anarchico formatosi nei primi anni del Novecento: U. Tommasini, *Il fabbro anarchico. Autobiografia fra Trieste e Barcellona*, Roma, 2011, pp. 74-75 (il volume, curato da C. Venza e C. Germani, ritrova antecedente nella più ampia biografia di U. Tommasini, *L'anarchico triestino*, Milano, 1984 con *Prefazione* di P. Gobetti e sempre a cura dei medesimi). Sulla figura di Tommasini cfr. per un primo approccio l'omonima voce redatta da C. Venza per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

14 Malatesta, nel dialogo *Fra contadini*, mette in bocca all'interlocutore di *Giorgio* queste parole, che paiono quasi indicare agli altri agitatori e propagandisti del suo tempo un metodo di intervento politico: "tu non mi hai detto quasi nessuna di quelle parole difficili, che si sente dire sempre quando si parla di queste cose, e che m'imbrogliano il capo perché non ci capisco nulla", p. 887 dell'edizione citata. In uno scritto di molto successivo, Malatesta ribadisce lo stesso concetto, nel momento in cui afferma: "io non mi lascio guidare da Paolo, Agostino o Manzoni più che da Lombroso, e non amo, anche perché sono poco erudito, che invece che buone ragioni mi si tirino fuori dei grandi nomi", *Fra le nebbie della filosofica*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 133 (l'articolo appare il 1 novembre 1924 sulla rivista "Pensiero e Volontà").

15 Tale forma letteraria risulta molto apprezzata da nostro, al di là della scrittura di soli due dialoghi: il già richiamato *Fra contadini* ed *Al caffè. Conversando di anarchia e di libertà*. Non è infatti di secondaria importanza evidenziare come la prima stesura di quest'ultimo, comprendente dieci *scene*, è datata 1897; nel 1914 Malatesta aggiunse altre quattro *scene* e nel 1922 integrò ancora lo scritto con ulteriori tre *scene*. L'opera così come oggi appare risulta il frutto di un lavoro di costante integrazione del testo originario durato ben venticinque anni, durante i quali evidentemente il nostro non ha mai ripensato l'utilità di rivolgersi a suoi interlocutori con tale forma di prosa; fra l'altro proprio in occasione della pubblicazione dell'ultima versione de *Al Caffè* Malatesta ebbe a scrivere, in risposta ad una benevola recensione: "penso che io ho scritto il libro perché sia letto e giovi come può alla propaganda – e tutto ciò che induce a farlo leggere non può che piacermi", *Nota ad una recensione di A. V. al libro "Al Caffè"*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 16. In argomento cfr. L. Fabbri, *Malatesta. L'uomo e il pensiero*, cit., pp. 8-13 e G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico*

Va ancora specificato come, avuto riguardo alla sua biografia, Malatesta non può essere annoverato, a differenza di altri pensatori anarchici suoi contemporanei<sup>16</sup>, fra gli autodidatti; infatti, la sua formazione culturale (meglio, la sua scolarizzazione) si è compiuta attraverso un percorso, per così dire, *ufficiale* (da una famiglia di estrazione borghese, agli studi nel collegio napoletano dei Padri Scolopi, all'iscrizione alla Facoltà di

---

*italiano e internazionale (1872-1932)*, cit., pp. 126-127.

Va rilevato come la scelta di questa forma letteraria può apparire niente affatto causale o dettata sola da ragioni pratiche, di miglior impatto sul lettore; può venire, infatti, riconosciuta una ragione più profonda nel momento in cui il dialogo permette di far emergere la ragioni della parti ivi coinvolte attraverso l'esposizione delle loro particolari tesi intorno alle quale si *dice* e si *contraddice*. Infatti, il dialogo non propone *una* tesi, ovvero una teoria sull'argomento del contendere, piuttosto permette di accostare ragioni diverse e di evidenziare, per mezzo del contraddittorio, la forza o la debolezza delle stesse. Il dialogo pertanto non propone al lettore una tesi, tentando di convincerlo dell'esattezza della prima rispetto alle altre; lo scopo ultimo del dialogo non è di *persuadere* della giustezza di alcunché per mezzo di parole e di artifizi. Fine del dialogo è *mostrare*, porre in chiaro le ragioni di una tesi rispetto alle ragione dell'altra e, quindi, permettere al lettore di scegliere, di optare liberamente avendo di fronte ed in piena evidenza le ragioni dell'uno e quelle dell'altro. Il dialogo non è strumento di persuasione, piuttosto di riflessione; non inculca né forma, ma risulta essere momento di educazione, quindi è ambito di libera critica. In questo senso appare forma letteraria adatta allo sviluppo di un pensare anarchico dato che può svilupparsi soltanto a fronte di parti ugualmente libere di esprimersi e perché attraverso il suo svolgersi si problematizza il *potere* delle parole a tutto vantaggio dell'*autorevolezza* delle stesse. Lo stesso Fabbri sottolinea come "la letteratura del dialogo non è certo la più facile, specialmente quanto il dialogo si svolge intorno a questioni generali e più o meno teoriche. Però essa è la forma letteraria classica di tutti coloro – da Socrate e Platone fino a Bruno e Galileo – che la passione ideologica, scientifica o politica ha in tutti i tempi eccitato a diffondere intorno a sé", *Malatesta. L'uomo e il pensiero*, cit., p. 34.

Se, per un verso Malatesta può aver recuperato tale forma di espressione nelle reminiscenze della sua cultura classica, richiamandosi implicitamente alla greicità, per altro può aver riconosciuto in tale modo di affrontare il problema, ovvero nel *dialogo*, il metodo anarchico per eccellenza.

16 Esemplificativa appare, fra le altre, la vicenda di Armando Borghi (1882-1968), esponente di spicco dell'anarchismo italiano in parte coevo a Malatesta, il quale rivela, nella sua biografia, come "la mia vera scuola fu un vecchio armadio, dinanzi al quale nonna Lucia passando si faceva il segno della croce, e lo chiamava «il nido del diavolo»", *Mezzo secolo di anarchia (1898-1945)*, con *Prefazione* di G. Salvemini, Napoli, 1954, p. 28. Su Borghi cfr. l'omonima voce redatta da G. Landi per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

Medicina dell'ateneo partenopeo)<sup>17</sup>.

Il suo scritto può apparire a volte fin troppo *semplice*, redatto con fare quasi ingenuo, privo di quelle *parolone* o voli pindarici, che molte volte caratterizzano anche gli scritti promananti dall'alveo socialista; ma va tenuto presente che egli scrive *per* autodidatti, nel senso che volutamente non si rivolge ai circoli intellettuali<sup>18</sup>, ma, come sopra già detto, ai ceti popolari, ceti allora di bassa se non nulla alfabetizzazione, al fine di stimolare, anche con lo scritto – che per giungere agli analfabeti veniva presentato in letture pubbliche – la loro coscienza critica e rivoluzionaria<sup>19</sup>.

---

17 Fra gli altri, Woodcock sottolinea come “Malatesta usciva dalla classe terriera dell'Italia meridionale. Studente di medicina all'università di Napoli, aderì al movimento studentesco repubblicano e fu espulso per aver partecipato a dimostrazioni. Poco tempo dopo divenne un anarchico, e sin dal momento della conversione decise di subordinare tutti gli altri suoi interessi alla causa rivoluzionaria. Imparò il mestiere di elettricista, e quando i genitori gli lasciarono delle proprietà a Capua se ne liberò immediatamente regalando le case agli inquilini”, *L'anarchia*, cit., p. 305.

18 Malatesta, sin dagli anni giovanili, dimostra una certa diffidenza nei confronti del mondo intellettuale ed accademico; in proposito si può richiamare lo scritto del 1884, *L'anarchia* (ora in *Gli anarchici*, cit., pp. 813-853) ove si legge: “si può anche opprimere gli uomini agendo sulla loro intelligenza e sui loro sentimenti, il che costituisce il potere religioso, o *universitario*”, p. 819. Decenni più tardi, nel 1921, egli rilevava: “noi accettiamo gl'intellettuali con piacere e senza sospetto quando essi si fondono con la classe lavoratrice, quando vengono in mezzo al popolo senza pretese di comando; non con l'aria superba di chi si abbassa e si degna, ma con l'animo aperto di chi viene in mezzo ai fratelli per pagar loro il debito che ha contratto istruendosi e coltivandosi, come è il caso generale, coi mezzi sottratti alla educazione dei figli di coloro che col lavoro delle braccia han prodotto quei mezzi”, concludendo come “a noi sembra vana e dannosa la costituzione di una Internazionale intellettuale, distinta e separata dalle organizzazioni operaie”, *L'internazionale intellettuale*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 264-265.

Indicativa di una non sudditanza nei confronti della cultura ufficiale può apparire anche la seguente affermazione, del 1926, in polemica con uno scritto di Croce, che insinuava una connivenza fra Malatesta ed i legittimisti borbonici: “si può far da lavandaia anche chiamandosi Benedetto Croce”, *Per fatto personale. Manovre borboniche o malignità comuniste?*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 298. Per inciso, appare indicativo dell'importanza di Malatesta nella vita politica italiana il fatto che lo stesso *don Benedetto* si periti di occuparsi del nostro.

19 Dell'importanza, superiore alla stessa *propaganda del fatto*, attribuita all'educazione dei ceti marginali, che rappresentava il coronamento dell'opera di propaganda anarchica mai volta, nelle sue più genuine espressioni, all'indottrinamento, ma, al contrario, a sviluppare nelle masse popolari forme di *libero pensiero*, quindi, di coscienza critica

Malatesta è un rivoluzionario attivo nel movimento di emancipazione e non un intellettuale; è stato sottolineato, e non da uno dei suoi più benevoli critici, come egli “visse in esilio durante 35 anni, fu in prigione per dieci, pose in essere alcuni tentativi insurrezionali, più volte ricominciò da capo la «carriera» di organizzatore politico e di giornalista” e come fu “sempre povero”<sup>20</sup> mescolandosi, pertanto, volontariamente e nei fatti, a quei ceti sociali, dai quali non proveniva per estrazione familiare, né ai quali poteva venire accomunato per cultura. Malatesta visse, dall’abbandono degli studi di medicina in poi, da *popolano* (fu venditore ambulante di gelati, operaio specializzato, artigiano riparatore di biciclette, negli ultimi anni della sua vita elettricista<sup>21</sup>); in questo dato biografico, il quale lo separa nettamente da altri pensatori socialisti ed anarchici del suo tempo che, pur ponendosi all’interno dell’incedere rivoluzionario, *frequentano* professioni liberali (l’avvocatura oppure l’insegnamento<sup>22</sup>), troviamo più che in ogni altra considerazione la ragione

---

e non di fede politica, né è testimonianza un aneddoto che vede come protagonista il Tommasini richiamato alla nota 13 del presente capitolo. Durante una perquisizione egli mise in guardia gli agenti di pubblica sicurezza: “Attenti, qui ci sono le bombe! Disse Umberto agli agenti che gli avevano imposto di aprire un armadio pieno di ... libri”. L’episodio è riportato in *Dossier Germinal*, a cura del Gruppo Anarchico Germinal di Trieste, Milano, 2008, p. 4. Appare evidente come i libri, gli strumenti di educazione, vengano, con ironia, equiparati dall’anziano militante, a quegli ordigni esplosivi che nell’immaginario collettivo accompagnano, dai tempi delle imprese di Ravachol ed Henry, la figura dell’anarchico che con l’attentato cerca scuotere le coscienze delle masse inducendole alla rivolta.

20 G. M. Bravo, *Nota biografica* di Errico Malatesta, in *Gli anarchici*, cit., p. 803.

21 Ricorda Luigi Fabbri come “durante il 1923 Malatesta non scrisse molto. Appena l’arbitrio squadrista e poliziesco insieme gli ebbero spezzata in mano la penna [il riferimento è alla cessazione della pubblicazione del quotidiano anarchico “Umanità Nova” avvenuta a seguito della devastazione della tipografia romana, dopo che quella milanese era stata distrutta l’anno precedente], subito, egli cercò il mezzo di tornare a guadagnarsi da vivere col lavoro di elettricista meccanico, come aveva fatto per più di 40 anni in Londra, anteriormente al suo ritorno in Italia. Poté aprire una piccola bottega in via San Giovanni in Laterano, poco lontano dal Colosseo [...]. Andava qua e là, nei punti più estremi di Roma, dovunque lo chiamavano, con la sua borsa di cuoio piena di ferri del mestiere, sempre sorridente e di buon umore. Aveva circa 70 anni ...”, in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. II, p. 241. In tema cfr. dello stesso autore *Malatesta. L’uomo e il pensiero*, cit., pp. 52-56.

22 In proposito si possono richiamare nel panorama anarchico italiano le figure di Pietro Gori (1865-1911) e di Francesco Saverio Merlino (1856-1930), che esercitarono entrambe l’avvocatura (il primo, fra l’altro, fu per un breve periodo docente di



e l'intelligenza del suo scrivere da militante anarchico e non da mero pensatore dell'anarchismo.

Il pensiero malatestiano è dunque consequenziale al suo agire quotidiano, va ricercato e tratto dalle centinaia e centinaia di *pagine di lotta quotidiana* apparse su giornali, fogli, opuscoli; egli non ha inteso offrire al suo lettore alcun trattato organico sull'anarchismo<sup>23</sup>, ma *solo* spunti di riflessione funzionali alla lotta politica.

Con questi però è riuscito, sia pure indirettamente e, forse, involontariamente, ad offrire, nonostante i limiti insiti ad una *scrittura militante*, una delle più lucide teorizzazioni dell'anarchismo a cavaliere fra Otto e Novecento; le sue riflessioni, come auspicio di poter argomentare discutendo di diritto ed anarchismo, non appaiono necessariamente legate al contesto sociale in cui sono sorte e per il quale sono state poste in essere, ma rappresentano ancora oggi, a più di ottant'anni dalla sua morte, spunti attualissimi e capaci di indirizzare anche una riflessione sull'esperienza giuridica e politica contemporanea<sup>24</sup>.

---

criminologia all'Università di Buenos Aires), nonché di Luigi Fabbri, che fu insegnante. Si vedano le relative voci redatte da M. Antonioli-F. Bertolucci, G. Berti e S. Fedele per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*. Più in generale sul movimento anarchico in Italia ai primi del Novecento cfr. G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale (1872-1932)*, cit., pp. 389-477.

23 In questo senso l'opera malatestiana si distingue da quella degli altri autori annoverati fra i "classici" dell'anarchismo (Godwin, Striner, Proudhon, Bakunin e Kropotkin) in quanto priva di quegli ampi ed articolati studi che caratterizzano invece la loro produzione. Se si tralasciano i due *dialoghi* a cui si è già fatto cenno, l'opera di Malatesta che conta il maggior numero di pagine e si propone quale trattazione esaustiva appare lo scritto del 1884, quindi definibile come *giovanile*, intitolato *L'Anarchia*, di cui si veda la riproposizione nel già richiamato volume *Gli anarchici* curato da G. M. Bravo, pp. 813-853.

24 Da quanto sopra detto emerge una scrittura malatestiana di facile lettura e di immediato impatto; quello che certamente appare un pregio avuto riguardo al suo intento propagandistico, risulta invece penalizzante qualora si voglia estrapolare dagli (e fondare sugli) scritti malatestiani un'analisi con i criteri che risultano propri alla indagine *accademica*. Pur riscontrando negli stessi (soprattutto nella produzione del primo dopoguerra) una prospettiva unitaria di pensiero, la stessa va desunta attraverso la lettura di centinaia di articoli redatti non tanto per dar conto al lettore di quella unitarietà o raffinatezza di pensiero che tanto accattiva l'intellettuale, quanto per spronare gli interlocutori alla lotta contro la società esistente. Malatesta non scrive per partecipare ad un dibattito accademico e intellettuale; di questo, e dello stile ad esso connesso, non si cura minimamente. Risulta pertanto ostica anche la ricostruzione del suo pensiero su uno specifico argomento, nel momento in cui il ricercatore deve

### 3. MALATESTA GIURISTA? (E LA DIFFICOLTÀ DI ESTRAPOLARE UN DISCORSO GIURIDICO)

Malatesta non può essere considerato giurista e ciò in seguito ad una duplice constatazione. Anzitutto non può qualificarsi come giurista per il semplice fatto di non aver avuto una formazione culturale giuridica, a differenza, ad esempio, di Francesco Saverio Merlino, di Pietro Gori o di Carlo Cafiero e Luigi Galleani<sup>25</sup> (nel caso dei primi, come rilevato, la formazione si sostanzia anche nell'esercizio della professione avvocatizia, mentre i secondi hanno soltanto frequentato i corsi di giurisprudenza). Al di là di ciò, Malatesta, che in ogni caso *imparò il diritto sul campo*, nel corso degli innumerevoli processi e provvedimenti che lo videro protagonista non solo in Italia, non può essere considerato un giurista perché non è pensatore il quale, sia pur da diversi punti di vista (filosofico, sociologico, storico, ma anche politico), ponga il fenomeno giuridico quale specifico punto di riferimento delle sue riflessioni.

Malatesta non interviene, in modo specifico, né sull'esperienza giuridica, né, più in generale, nel campo delle teorie giuridiche, fatta ovviamente salva la sua critica all'esistente, ovvero al diritto quale strumento di oppressione.

Ciò non di meno, anche se il tutto può apparire paradossale, dagli scritti malatestiani è possibile estrapolare una precisa concezione anarchica del diritto: per un verso, la critica all'uso repressivo del fenomeno giuridico ed alla sua rappresentazione quale strumento di dominio; per altro, dei lineamenti di una prospettiva anarchica del diritto, ovvero di come possa legittimarsi e svilupparsi un'esperienza giuridica anarchica. Dalla lettura dei testi malatestiani è, pertanto possibile estrapolare una esplicita *pars destruens*, a cui consegue, implicitamente, una *pars con-*

---

*saltare* da un *pezzo* all'altro, individuare e ricucire ipotetiche trame che il nostro – quotidianamente incalzato dagli eventi da commentare sulle testate anarchiche – ha soltanto abbozzato; ci troviamo di fronte ad un palese *giornalismo di parte*, il quale però assume in molti dei *pezzi* connotati dottrinari offrendo, a volte chiaramente, altre fra le righe, interpretazioni ed assestamenti al pensiero anarchico. Nelle migliaia e migliaia di pagine malatestiane, redatte nell'arco di oltre cinquant'anni, è contenuto senz'ombra di dubbio un trattato sull'anarchismo, ma questo, a differenza dall'opera di altri pensatori anarchici, deve essere rintracciato e ricostruito.

25 Anche per Carlo Cafiero (1846-1892) e Luigi Galleani (1861-1831) si vedano, per un primo approccio, le voci redatte da P. C. Masini e M. Scavino per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

*struens*. A ben vedere entrambe non appaiono affatto né scontate, avuto riguardo al contesto complessivo all'interno del quale si collocano e, soprattutto, alla rappresentazione di questo che il più delle volte ne dà la *cultura ufficiale*, né ingenua, ovvero prive di ogni rilevanza all'interno di un approccio *scientifico* al fenomeno giuridico.

Se, come sopra detto, anche da un sommario esame della produzione letteraria di Malatesta, si constata come egli non si occupa significativamente e specificamente di questioni giuridiche – forse con la sola eccezione di alcuni scritti sul problema penale<sup>26</sup> – ciò non di meno tale constatazione non deve scoraggiare l'indagine, pur riconoscendo che, grosso modo, l'analisi del problema giuridico risulti limitato alla denuncia dell'uso repressivo della legge fattone dalle classi dominanti, *in primis* dalla borghesia.

Infatti, difficilmente si potrà rintracciare nell'opera malatestiana delle esplicite indicazioni volte a tratteggiare una prospettiva giuridica anarchica. In questo Malatesta appare in sintonia con gli altri pensatori “classici” dell'anarchismo, che lo hanno preceduto, e con l'elaborazione dottrinale anarchica a lui contemporanea<sup>27</sup>.

#### 4. ALCUNE NOTE METODOLOGICHE

Risulterebbe pertanto poco proficuo, se non addirittura fuorviante per una ricerca sul rapporto fra anarchia e diritto, che riconosca il suo fulcro nel pensiero di Malatesta, cercare di estrapolare dagli scritti malatestiani una precisa posizione sul diritto, che vada al di là delle già menzionate e, per altro, scontate (in quanto provenienti dal mondo anarchico) radicali critiche al sistema giuridico operante nel contesto sociale a

---

26 Si tratta di alcuni articoli apparsi fra il 1921 e il 1924 sulla stampa quotidiana e periodica anarchica, per i quali si rimanda alla specifica trattazione nel capitolo ottavo del presente lavoro.

27 Apparenti eccezioni possono essere gli studi di Pietro Gori, *La miseria e i delitti* (1889), che di fatto è la riproposizione della sua tesi di laurea discussa a Pisa con Francesco Carrara (cfr. l'edizione curata da A. Antonioli e F. Bertolucci, Pisa, 2011) e *Sociologia criminale*, scritto nel periodo argentino; ma come si ha agio d'osservare si tratta di riflessioni di natura prettamente criminologica senza alcun riferimento ad una precisa prospettiva giuridica anarchica. Del poeta ed avvocato anarchico si vedano anche le raccolte di scritti *Scritti scelti. Sociologia anarchica. Conferenze*, Cesena, 1968 e *Scritti scelti. Le difese. Ceneri e faville. Sociologia criminale. Poesie e drammi*, Cesena, 1968.

lui prossimo. Parrebbe quasi possibile affermare che – a differenza di altri campi<sup>28</sup> – non sussista una diretta posizione malatestiana sul tema in oggetto.

Pur tuttavia, il *corpus* dottrinale malatestiano risulta proficuamente utilizzabile per una indagine intorno ad una prospettiva giuridica anarchica, nel momento in cui si voglia comparare alcuni elementi tratti dalla critica anarchica all'esistente giuridico con le compiute teorizzazioni giuridiche, che stanno alla base di quello stesso fenomeno, che l'anarchismo rifiuta nella sua interezza.

Una prospettiva di ricerca così tratteggiata deve anzitutto individuare quelle che appaiono le basi teoriche dell'uso del diritto in chiave di dominio, così come lo stesso si manifesta nel contesto sociale criticato dall'anarchismo<sup>29</sup>; individuati tali fondamenti teorici, andranno evidenziati gli elementi caratterizzanti e, successivamente, osservato come nei confronti di questi si sviluppa, direttamente od indirettamente, la critica anarchica. Attraverso la critica anarchica dell'esistente appare possibile intravedere quali risultano essere le alternative prospettate, che nel nostro caso si concentrano verso una fondazione ed un uso del diritto non in chiave di dominio.

Da qui sarà possibile tratteggiare una prospettiva giuridica anarchica, che non si riduca soltanto ad esprimere la consueta *pars destruens*, ma anzi appaia protesa ad indicare con (approssimativa) chiarezza gli elementi fondanti di un ordinamento giuridico anarchico.

Tale itinerario di ricerca risulta pertanto caratterizzato dalla presenza di tipi ideali, ricostruiti e posti a confronto; da un lato le teorie e le prassi del diritto statuale, così come si è venuto determinando dagli albori della compagine politica moderna sino al consolidarsi dello stato monoclasse borghese<sup>30</sup>, e, dall'altro, le critiche anarchiche, da cui auspi-

---

28 Ad esempio in tema di rapporto fra politica e morale, oppure in tema di critica al determinismo sia di stampo storico-materialistico, che positivistico, o ancora relativamente all'analisi del concetto di democrazia; cfr. in proposito G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit. e, più nello specifico, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale*, cit.

29 Come si avrà modo di osservare, si assume essere il positivismo giuridico, quale manifestazione contemporanea di una più generale prospettiva politica e giuridica moderna – la cosiddetta *geometria legale* –, la base teorica della rappresentazione del diritto quale strumento di dominio. In tema si rimanda alle analisi di F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit.

30 Va infatti rammentato che le critiche dei *classici* dell'anarchismo si rivolgono esclusivamente ad un certo tipo di compagine statuale, ovvero allo stato monoclasse;

cabilmente far emergere un possibile uso alternativo del diritto in una prospettiva an-archica.

Va altresì evidenziato come tale modo di procedere presenta indubbiamente un limite, difficilmente valicabile; se, infatti, cosa del resto ovvia, il ricercatore si ritrova agevolmente di fronte a ben consolidate prassi e teorie del diritto *borghese*, ben diverso è la questione se si entra nel discorso proprio all'anarchismo. Infatti, cosa altrettanto ovvia, non esistono (per lo meno sino all'epoca di Malatesta compreso<sup>31</sup>) prassi anarchiche di gestione politica, né, tanto meno, prospettive giuridiche anarchiche; quest'ultime devono, pertanto, venire interamente costruite a partire dalla critica dell'esistente e dall'abbozzo di possibili scenari politici liberati dal dominio dell'uomo sull'uomo.

Va in proposito rilevato che ci troviamo di fronte ad una situazione del tutto diversa da quella riscontrabile in ambito marxista; se, infatti, il pensiero marxiano non si caratterizza per una specifica analisi giuridica, la quale risulta quasi assente nel *corpus* dottrinario dei due pensatori tedeschi, ciò non di meno attraverso la categoria della sovrastruttura inserita all'interno di una prospettiva storico-materialista, la rappresen-

---

per quanto gli stessi possano preconizzare il sorgere di una compagine statale qualitativamente diversa, che si avvererà poi, nel corso del Novecento, nel cosiddetto stato pluriclasse, il quale determina anche una diversa dinamica giuridica, il loro punto di riferimento non può essere che l'organizzazione politica ad essi contemporanea, ovvero quella che domina l'Ottocento europeo e (in parte) americano. Lo stesso Malatesta, cronologicamente l'ultimo dei *classici*, non riesce oggettivamente a scorgere il compimento dell'evoluzione della compagine statale e, pertanto, non può sviluppare analisi intorno ad una struttura statale pluriclasse, allora soltanto e per sommi capi abbozzata. Forse in questo, ovvero nell'aver come punto di riferimento l'Ottocento, secolo che vede l'apogeo della borghesia, può ritrovare spiegazione la sottovalutazione della questione *democrazia* e con questa un'analisi per certi versi *miope* del sorgere delle compagini autoritaria *in primis* il fascismo italiano. Cfr. in argomento G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 430 e segg. e il contributo collettaneo a firma Comidad-FAI titolato *L'insurrezionalismo malatestiano nell'epoca del disordine di Stato* in *Atti del Convegno a centocinquant'anni dalla nascita di Errico Malatesta* reperibile su [http://www.ecn.org/contropotere/convegno/relazione\\_Comidad.htm](http://www.ecn.org/contropotere/convegno/relazione_Comidad.htm) (nello stesso sito sono reperibili anche i contributi ivi presentati da G. Di Lembo, P. Aiello, T. Antonelli, A. Bonanno, M. Varengo, E. Papa, G. Marelli, G. Careri, M. Celentano, M. Ortalli).

31 Diverso appare la realtà successiva, caratterizzata dall'anarchismo iberico, che, dai primi anni Trenta sino alla definitiva sconfitta della *Repubblica*, nel 1939, sviluppa una vera e propria prassi di gestione delle cose politiche, che deve però, soprattutto dal punto di vista giuridico, essere ancora tutta studiata.

tazione del fenomeno giuridico ed il suo ruolo nella società di classe è con precisione delineato, tanto da poter sviluppare su di questo, cosa del resto effettuata dai giuristi marxisti, una teoria marxista del diritto. Va altresì sottolineato come, per questa prospettiva, nella società senza classi il nostro fenomeno è destinato, in quanto esclusivo strumento di dominio espressione dei rapporti economici, ad estinguersi lasciando spazio alla engelsiana *amministrazione delle cose*.

Non così lineare appare la questione all'interno di una prospettiva anarchica, la quale mira sì all'abolizione del potere (e tale abolizione sarà frutto di un atto di volontà e non l'imprescindibile conseguenza di una evoluzione in chiave storico deterministica), ma l'abolizione del potere significa soltanto che i rapporti politici verranno riorganizzati non quali rapporti di dominio bensì di libertà. Permane pertanto il problema della regolamentazione giuridica della società dei liberi ed uguali, non supponendo, l'anarchismo, che sciolti i vincoli economici e sociali il diritto debba estinguersi. Ciò che auspicabilmente scomparirà sarà soltanto l'uso del diritto quale strumento di dominio, ma permarrà il problema della regolamentazione giuridica della società. La soluzione a questo problema è però tutta da ricercare perché non tratteggiata se non solo implicitamente all'interno del *corpus* dottrinale anarchico.

Volendo procedere nel modo sopra indicato, comparando cioè la prassi giuridica e le teorie giuridiche che indicano nel diritto solo uno strumento di dominio, fra le quali va annoverata la teoria marxista del diritto, con la prospettiva anarchica, bisogna constatare come risulta assente uno dei due termini del confronto, in quanto la prospettiva anarchica va desunta principalmente dalla critica (distruttiva) al diritto borghese e dai pochi cenni presenti nelle opere degli anarchici in relazione alla futura configurazione sociale (anarchica).

La necessità di dover in siffatto modo determinare uno dei due termini della comparazione rende il risultato di tale operazione comparativa di per sé opinabile derivando, nella migliore delle ipotesi, da una lettura, come si suole dire, fra le righe, nelle altre, da una lettura (ben) oltre le righe e, pertanto, priva di possibili riscontri in uno dei due termini del confronto.

In considerazione di ciò, va rimarcato che quelli che seguiranno vanno considerati soltanto come *possibili* lineamenti di una prospettiva giuridica anarchica. D'altro canto, la stessa struttura del pensiero anarchico rende impossibile l'approdo ad una conclusione definitiva di una disputa intorno ad un problema, dato che la soluzione risulterà, da un punto

di vista teoretico, sempre parziale in quanto *liberamente* rivedibile in ogni momento.

Per Malatesta, “quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi quest’auspicata vita di libertà e di benessere per tutti, nessuno potrebbe dirlo con esattezza; nessuno, soprattutto, potrebbe, essendo anarchico, pensare ad imporre agli altri la forma che gli appare migliore. Unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà, libertà di aggruppamento, libertà di esperimento, libertà completa senz’altro limite sociale che quello dell’uguale libertà degli altri”<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *I nostri propositi*, cit., p. 29 (rammentiamo come l’articolo *apre* il 27 febbraio 1920 le pubblicazioni del quotidiano anarchico “Umanità Nova”, di cui Malatesta assunse la direzione).

## CAPITOLO SECONDO

### “PERCHÉ SIAMO ANARCHICI?”\*

#### SOMMARIO

§1. A partire dall'indignazione morale; §2. La tensione ad un sapere an-ipotetico; §3. Il binomio politica-morale; §4. Libertà ed uguaglianza; §5. L'emancipazione; §6. La regolarità nell'uguaglianza e nella libertà.

#### 1. A PARTIRE DALL'INDIGNAZIONE MORALE

“A parte le nostre idee sullo Stato politico e sul governo, cioè sull'organizzazione coercitiva della società, che formano la nostra caratteristica specifica, e quelle sul modo migliore per assicurare a tutti l'uso dei mezzi di produzione e la partecipazione ai vantaggi della vita sociale, noi siamo anarchici per sentimento, che è la molla motrice di tutti i sinceri riformatori sociali, e senza del quale il nostro anarchismo sarebbe una menzogna o un non senso.

Questo sentimento è l'amore degli uomini, e il fatto di soffrire per le sofferenze altrui.”<sup>1</sup>

---

\* Errico Malatesta, *La base morale dell'anarchismo* (1925).

1 E. Malatesta, *La base morale dell'anarchismo* (*In risposta a «Il pensiero di un iconoclasta» di Enzo Martucci*), ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 163 (l'articolo appare su “Umanità Nova” il 16 settembre del 1922). Cfr. anche *Id.*, *Intorno alla morale anarchica (a Randolfo Vella)*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 88 e segg. (il contributo esce nella rivista “Pensiero e Volontà” il 15 luglio 1924). Sulla controversa figura di Vincenzo Martucci (1904-1975) nonché su Randolfo Vella (1893-1963) cfr. le omonime voci redatte da M. Antonioli e da N. Musarra per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.



Un anelito morale, l'indignazione contro lo stato di cose esistenti, appare, dunque, la base del pensiero anarchico e malatestiano in particolare. L'anarchismo, lungi dal palesarsi quale indagine scientifica sulla realtà come, ad esempio, il socialismo *scientifico* fondato da Marx ed Engels, è anzitutto rivolta morale contro l'*iniqua* società; è affermazione, contro l'oppressione ed il privilegio, di libertà e di uguaglianza.

Per Malatesta, dunque, "l'anarchismo è nato dalla rivolta morale contro le ingiustizie sociali"<sup>2</sup>; perciò l'anarchismo si palesa quale manifestazione di irrinunciabile volontà sovvertitrice dell'ordine sociale esistente, quindi, è assoluta tensione alla liberazione dell'umanità dal giogo della immorale schiavitù in cui versa.

Vi è dunque una intima tendenza, all'interno di questa particolare prospettiva politica, a voler anteporre il dover essere all'essere, a voler forgiare l'esistente avuto riguardo ad un ideale (morale) di giustizia, che può sunteggiarsi con due frasi fra loro inscindibili in quanto interconnesse: libertà nell'uguaglianza; uguaglianza nella libertà.

A questo duplice incrocio si riconnette tutto l'anarchismo<sup>3</sup>.

Fin qui una semplice e scarna descrizione del nostro fenomeno, che sicuramente può e deve venire integrata con le varie voci *Anarchia* ed *Anarchismo* riscontrabili non solo nei vocabolari monolingue, ma anche nelle più specifiche raccolte dei lemmi del linguaggio politico e giuridico<sup>4</sup>; se l'anarchismo è libertà ed uguaglianza, allora esso è *an-arcos*,

---

2 *Id.*, *L'anarchismo giudicato da un teologo ... o filosofo che sia*, ora in *Scritti*, vol. III, p. 171 (l'articolo appare nel maggio del 1925 sulla rivista "Pensiero e Volontà").

3 Rileva Giampietro Berti come "l'anarchismo [...] è per definizione un'ideologia *sincretica*. È nato in contrapposizione al liberalismo e al socialismo proprio perché se questi ultimi hanno interpretato i valori della libertà e dell'uguaglianza in modo *indipendente*, esso li ha intesi come valori *inscindibili*. L'anarchismo ritiene impossibile pensare e attuare l'una se non pensando e attuando, *contemporaneamente* l'altra. Di qui, appunto la natura sincretica dell'ideologia anarchica: appena si fa riferimento ad un valore, ad un concetto, *immediatamente* questo richiama tutti gli altri, e tutti non reggono, da un punto di vista anarchico, se non pensando l'uno in riferimento all'altro", *Un'idea esagerata di libertà*, cit., p. 13. Cfr. anche, dello stesso autore, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 28 e segg.

4 Cfr. in proposito l'analisi ricostruttiva di G. M. Bravo, *L'Anarchismo*, cit., pp. 251-255. Bravo redige successivamente, nel 1976, la voce *Anarchismo* per il *Dizionario di politica*. Si veda anche la voce *Anarchia* redatta da Gueli per l'*Enciclopedia del diritto* e l'omonima voce nel *Nuovissimo digesto italiano* redatta da Curcio. Utile appare anche segnalare le più recenti voci *Anarchia* ed *Anarchismo* redatte da S. Vaccaro per il suo

quindi negazione assoluta di ogni potere sia di natura economica, che politica (nel momento in cui – come osserveremo – questa viene intesa come dispiegamento di potenza)<sup>5</sup>.

Questa descrizione, per quanto ampiamente condivisa, va sottoposta al vaglio critico con l'intento di scavare in profondità all'interno del nostro fenomeno al fine di coglierne il nucleo teoretico nella sua interezza.

Una prima constatazione critica si riconduce latamente agli insegnamenti del positivismo logico. Se l'anarchismo fosse soltanto generica volontà di libertà e di uguaglianza determinata da un interiore moto di morale indignazione, allora questa prospettiva politica si porrebbe nei confronti dell'osservazione esterno e, quindi, non pervaso dallo stesso sentimento che anima gli anarchici, quale insieme di *proposizioni prive di senso*. L'anarchismo sarebbe, quindi, una somma, auspicabilmente coerente, di *giudizi di valore*, che, in quanto tali, non potrebbero che ritrovare validità soltanto avuto riguardo alla percezione del soggetto che li pone in essere; non sarebbero cioè dotati di alcuna oggettività indipendentemente dai soggetti percipienti la realtà, i quali li pongono in essere o che ne vengono, condividendoli, investiti.

L'anarchismo, per dirla in altre parole, non rappresenterebbe alcuna forma di discorso oggettivo, risultando pertanto incomunicabile, in quanto non comprensibile, a chiunque non condivida l'opinione valoriale da cui esso scaturisce. L'anarchismo si costituirebbe come una sorta di teoria morale fondata su assiomi non discutibili, i cui sviluppi logici risulterebbero validi solo per coloro che ne accettassero le ipotetiche premesse. In questo senso, come avremo modo di sviluppare, l'anarchismo risulterebbe essere una fra le molteplici ideologie moralizzanti che

---

*Cruciverba. Lessico per i libertari del XXI secolo*, Milano, 2001.

5 Rileva Saul Newmann, nel suo saggio *L'Anarchismo e la politica del risentimento* (<http://www.anarchaos.org/2008/08/lanarchismo-e-la-politica-del-risentimento-di-saul-newman>), come “la critica dell'autorità politica – la convinzione che il potere è oppressione, sfruttamento e cancellazione dell'umanità – può essere considerata il fondamentale punto di vista etico-politico dell'anarchismo. Per gli anarchici classici, lo Stato è l'incarnazione di tutte le forme di oppressione, sfruttamento e della schiavizzazione e degradazione dell'uomo. Per usare le parole di Bakunin: «lo Stato è come un vasto mattatoio e un enorme cimitero, dove all'ombra e col pretesto di questa astrazione (il bene comune) tutte le migliori aspirazioni, tutte le forze vive di un paese sono ipocritamente immolate e seppellite». Lo Stato è il bersaglio principale della critica anarchica dell'autorità. Esso è per gli anarchici l'oppressione fondamentale della società, e il primo scopo dell'atto rivoluzionario deve essere la sua abolizione”.

caratterizzano il pensiero politico (occidentale)<sup>6</sup>.

Si ritiene, di converso, che, pur non negando l'irrinunciabile tensione etica alla libertà ed all'uguaglianza, l'anarchismo non sia il frutto del (ovvero non si fondi teoreticamente sul) mero *sic volo*; l'anarchismo, quindi, non è, né può essere, pura affermazione di volontà moralmente indirizzata alla piena realizzazione del connubio fra libertà ed uguaglianza; se l'anarchismo fosse soltanto manifestazione di volontà eticamente indirizzata, esso entrerebbe in una esiziale contraddizione, il cui esito sarebbe il suo dissolvimento.

Viceversa si ritiene che l'anarchismo sia, e debba essere, il fondamento e la risultante dell'incedere dialettico; del ricercare vero sapere attraverso l'inesauribile dire e contraddire.

## 2. LA TENSIONE AD UN SAPERE AN-IPOTETICO

Quanto ora affermato necessita di alcune delucidazioni al fine di delineare i contorni del legame, forse insolito, fra anarchismo e dialettica – il che potrebbe portare a formulare la domanda sul come la dialettica possa dirsi anarchica e sul come l'anarchismo non possa che dirsi dialettico.

Per intanto va riconosciuto come l'anarchismo, termine derivato dal sostantivo anarchia, ritrova nel prefisso *an-* (ovvero nell'*alfa* privativo) il baricentro su cui ruotare. Se l'anarchia è una situazione ove il comando risulta assente, l'anarchismo è la tensione verso una realtà (sociale) in cui il comando, in senso più generale ogni potere, viene bandito. Quindi, l'anarchismo si connota etimologicamente per essere opposizione irriducibile al potere in nome, come sopra accennato, della libertà e dell'uguaglianza.

L'anarchismo, in quanto opposizione al potere, non può costituirsi esso stesso in potere; può volere la libertà e l'uguaglianza, ma non può, pena il contraddirsi, imporre libertà ed uguaglianza. L'anarchismo non può

---

<sup>6</sup> Questa appare, fra l'altro, la critica marxista alla prospettiva anarchica, ben sunteggiata da G. M. Bravo nella citata voce *Anarchismo*; l'autore sottolinea come l'anarchismo "rifiutando la marxiana coscienza di classe, poggia le sue tesi d'intervento politico unicamente sulla libera scelta individuale, quindi sulla volontà di ogni singolo: le varie volontà sono unificate da una sorta di spirito vitale, di passione collettiva, emotiva e razionale in pari tempo, che amalgamano appunto gli intendimenti di azione dei singoli e generano un comportamento collettivo, ovvero una prospettiva di atti comuni", p. 23.

imporsi all'esistente, non può dominarlo in funzione della libertà e dell'uguaglianza. L'anarchismo risulta *condannato* ad una perenne critica dell'esistente senza poter imporsi all'esistente; è pertanto costituito da una volontà che non potrà mai farsi concreta in quanto il suo concretizzarsi implicherebbe il suo farsi potere (di trasformazione) sulla realtà. Se l'anarchismo si facesse potere sulla realtà, perderebbe la sua connotazione, l'*alfa* privativo che lo determina, e si dissolverebbe in una contraddizione. In questo senso, l'anarchismo si ridurrebbe ad un giudizio di valore che non può farsi valere nella realtà. Quindi, non solo, per dirla con il positivismo logico, insieme di proposizioni prive di senso, ma anche impossibili da concretamente fondarsi nella realtà sociale alla quale sono destinate (nel senso di imporsi forzatamente – come del resto, per il positivismo logico, tutte le proposizioni contenenti giudizi di valore in quanto non *evidenti* come i giudizi analitici e quelli sintetici). Che il discorso fin qui condotto non sia totalmente campato in aria, lo attesta lo stesso anarchismo nel momento in cui riconosce tale aporia. Infatti, commenta Malatesta, “nel caso, poco probabile, che vincessimo da soli, ci troveremmo nell'assurda posizione o di imporci, comandare, costringere gli altri e quindi cessare di essere anarchici ed uccidere la rivoluzione stessa con il nostro autoritarismo, oppure di «fare per viltade il gran rifiuto», cioè ritirarci indietro e lasciare che altri profitti nell'opera nostra per scopi opposti ai nostri”<sup>7</sup>. Ancora Malatesta: “l'anarchia non si fa per forza: volerlo, sarebbe la più balorda delle contraddizioni”<sup>8</sup>, infatti, “l'anarchia è tutta materia di libertà, non può imporsi con la forza «per la contraddizione che nol consente»”<sup>9</sup>.

---

7 E. Malatesta, *Gradualismo*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 196 (ma “Pensiero e Volontà”, primo ottobre 1925). Ancora Malatesta, “ma quante volte dobbiamo dunque ripetere che noi non vogliamo imporre niente a nessuno; che non crediamo né possibile, né desiderabile il fare il bene della gente per forza, e che tutto quello che vogliamo si è che nessuno imponga a noi la volontà sua, che nessuno possa imporre agli altri una forma di vita sociale che non sia liberamente accettata”, *Fra anarchici e socialisti*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 129 (ma “Umanità Nova”, 25 agosto 1920). Cfr. in argomento G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 393 e segg.

8 E. Malatesta, *L'alleanza rivoluzionaria*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 37 (l'articolo esce sul quotidiano “Umanità Nova” il 13 marzo 1920).

9 E. Malatesta, *Ideale e realtà*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 36 (il contributo appare su “Pensiero e Volontà” il primo febbraio 1924).

Il problema è, quindi, ben presente all'interno del pensiero anarchico ed è questione, che se non convenientemente risolta, risulta esiziale allo stesso (ed al movimento politico che ad esso si ispira).

L'anarchismo è pertanto proteso ad una perenne critica dell'esistente in nome della libertà e dell'uguaglianza, ma questa critica, nel momento in cui è accompagnata dal suo essere costitutivamente opposta al potere, ne determina una inevitabile caducità dal punto di vista operativo<sup>10</sup>.

Di converso, lo stesso suo essere costretto costitutivamente alla critica, se dal punto di vista operativo risulta penalizzante, non potendo l'anarchismo in alcun modo forzare la realtà con la sua propositività, da un punto di vista teoretico esalta la sua componente *filosofica*, in quanto la critica costituisce la base indispensabile per ogni autentica e genuina ricerca di un sapere non operativo e, quindi, *an-ipotetico*. Su questo terreno l'anarchismo e la filosofia, intesa come sapere *an-ipotetico*, ritrovano uno stretto collegamento proprio a partire dall'*alfa* privativo, che nega il valore assoluto di ogni ipotesi imposta a fondamento di un discorso.

In quanto interamente ricompreso nella critica, l'anarchismo non può costituirsi nella realtà sociale in cui è collocato che come *un tutto domandare* sulla stessa<sup>11</sup>; in quanto domanda inarrestabile, l'anarchismo è proteso verso la problematizzazione dell'intero esistente, non fermandosi di fronte a nessuna pretesa, dato che nega ogni potere, e senza porre

---

10 Cfr. G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 399 ove si sottolinea come “gli anarchici non possono guidare la rivoluzione perché il loro compito specifico è quello di criticare chi guida, cioè restare in una posizione subalterna”. Per Bravo, che analizza il problema da un punto di vista esplicitamente marxista, questa è “una contraddizione intima di tutto l'antiautoritarismo, in quanto la rivoluzione è di per sé stessa sicuramente autoritaria, mirando ad ottenere con la forza quanto la ragione, l'opinione o il consenso non sono stati in grado di procurare: in effetti, l'A.[narchismo] s'è dimostrato cosciente di tale contraddizione, e il concetto di rivoluzione enunciato (rovesciamento dell'autorità, per l'instaurazione della nuova condizione ideale) ha coinciso con quello di ribellione”, così *sub voce Anarchismo*, cit., p. 23.

11 Rileva Vaccaro come “l'anarchia [...] è quella società che interroga permanentemente se stessa nel fulcro di ogni legame: l'arricchimento reciproco tra singolarità e comunità. In questa tensione mobile, l'ordine dell'anarchia conosce regole aperte alla mobilità, pluralità e creatività di relazioni interindividuali possibili e sperimentabili, avendo come vincolo l'autoproduzione di regole in una sfera di pratiche e discorsi di valorizzazione cui si dà il nome di solidarietà, di rispetto reciproco, di accettazione dell'altro in quanto parte di sé, e della propria formazione individuale”, *Cruciverba*, cit., p. 9.

alcuna pretesa, ché in quanto negazione di ogni potere non può porre; l'anarchismo si colloca, quindi, sotto questo particolare – ma costitutivo – aspetto, nel campo della ricerca di un sapere *an-ipotetico*. Si lega pertanto, sino a confondersi – se depurato dal suo essere anche movimento politico – con la filosofia, ove la stessa sia, per l'appunto, ricerca di un sapere *an-ipotetico*.

In questo senso, l'anarchismo, palesandosi come inesauribile ricerca, è filosofia. Infatti, a ben vedere, una ricerca *an-ipotetica* non potrà che essere *an-archica* nel senso qui detto, perché non potrà rimanere costretta dal potere indiscutibile di assunzioni a-problematiche, né potrà essa stessa rappresentarsi, pena l'entrare in contraddizione, attraverso conclusioni a-problematiche. L'*an-archia* si lega perciò all'*an-ipoteticità*, alla negazione del valore assoluto di ogni qual si voglia presupposizione ed allo sviluppo di un discorso autenticamente dialettico.

Se questa sua caratteristica, come già evidenziato, fa sì che l'anarchismo rimanga in bilico fra l'essere nella realtà, che dialetticamente critica, e l'essere contro la realtà, alla quale oppone il suo ideale di assoluta libertà ed uguaglianza, per altro la stessa caratteristica fa sì che esso possa venire annoverato tra le basi di ogni autentica ricerca di sapere.

In questo senso, l'anarchismo non è *teoria*, è anzi negazione della teoria; si costituisce, al contrario, come *teoresi*. Nel suo essere teoresi sta tutta l'immortale vitalità dell'anarchismo, ma questa stessa caratteristica lo rende anche operativamente caduco, tanto che, se nell'irresistibile forza promanante dal suo filosofico *tutto domandare* va ricercata la causa dell'impossibilità (logica) di una sua *sconfitta*, è la medesima causa a determinare l'impossibilità pratica di una sua *vittoria*, ovvero di un suo (af)fermarsi nella realtà in quanto perenne esperire.

### 3. IL BINOMIO POLITICA-MORALE

L'anarchismo nasce dunque come rivolta morale contro le ingiustizie sociali, ma non si presenta come una *teoria* (morale), che è volta a spiegare e dominare la realtà sociale. Ciò non di meno, l'anarchismo è anzitutto *sdegno* morale a fronte delle condizioni di vita reale in cui l'essere umano versa nella società dello sfruttamento<sup>12</sup>.

---

12 Cfr. E. Malatesta, *Intorno alla morale anarchica (a Randolph Vella)*, cit., pp. 90 e segg.

Sotto questo profilo, l'anarchismo non può che legare la politica alla morale; il suo scopo, ovvero, più in generale, il fine della politica, è lo sviluppo di un vivere moralmente retto, dove l'essere umano sia finalmente fine a se stesso e non strumento in mani altrui. In questo senso, l'anarchismo concentra la sua attenzione sul concetto di libertà, perché soltanto colui il quale è libero non è oggetto di un rapporto strumentale; ma l'anarchismo si qualifica anche per la tensione all'uguaglianza, perché se tutti gli esseri umani sono fini a se stessi, in questa specifica qualificazione, risultano essere tutti uguali.

Sulla base della libertà e dell'uguaglianza si costituisce il rapporto politico che proprio perché vede come protagonisti esseri umani liberi ed uguali si distingue dal rapporto dispotico, nel quale invece sono contrapposti il padrone al suo strumento (animato); lo strumento, forgiato dal padrone, che esplica su di esso al propria volontà, è subordinato ai fini propri al padrone che lo utilizza. Anche se animato, lo strumento è (e rimane) un oggetto da utilizzare per fini che non gli sono propri.

L'anarchismo è *politico* nel momento in cui aspira alla realizzazione di rapporti politici in una comunità di liberi ed uguali<sup>13</sup>. La stessa preconizzata società anarchia (l'anarchia) risulta essere il luogo politico per eccellenza. In questo senso, con l'avvento della società anarchica non potrà *estinguersi* la politica, ma soltanto esaltarsi; l'anarchismo non contempla nel suo orizzonte *l'amministrazione delle cose* di engelsiana memoria, anche perché l'amministrazione si rivolge a entità *eguali* in quanto omogenee, la politica, di converso, a entità uguali in quanto tutte ugualmente non strumenti (o sudditi, che dir si voglia), ma tutte ugualmente fini a se stesse, quindi ugualmente libere ed ugualmente diverse.

La politica è momento di valutazione, quindi, di critica; la politica espunge da sé come contraddittoria ogni tensione che non sia volta alla libertà ed all'uguaglianza.

---

13 Per Vaccaro, "letteralmente, politica rappresenta lo spazio dove si decide il senso di una comunità di individui singolari, cioè l'indirizzo e la forma stilizzata che l'organizzazione immediata dell'aggregazione societaria dovrà darsi. Il senso della politica si consuma, in definitiva, nella capacità di istituire l'auto-governo della comunità degli esseri viventi, cercando convergenze, governando squilibri, regolando conflitti, promuovendo compartecipazione al senso che la stessa comunità istituisce", *Cruciverba*, cit., pp. 133-134.

#### 4. LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA

L'anarchismo, in quanto irrefrenabile tensione all'assoluta libertà<sup>14</sup>, si oppone ad ogni dogmatismo ed ad ogni determinismo, dato che entrambe, dogmatismo e determinismo, sono momenti di limitazione della libertà di ricerca. Da questo punto di vista, l'anarchismo è puro esperire critico, è inesauribile ricerca – quindi, è filosofica.

Per inciso, non va in questa sede sottaciuta l'origine etimologica del termine /critico/, a cui l'anarchismo viene indissolubilmente legato. Se, come si evince da qualsiasi Dizionario monolingue, l'aggettivo critico, che permette la qualificazione dell'anarchismo quale *pensiero critico* per eccellenza, ritrova la propria origine nel greco *κρίνω*, forma verbale che designa l'atto del distinguere e del giudicare, e che appare anche a fondamento del termine crisi, allora la tensione dell'anarchismo, quale pensiero critico, sarà genuinamente dialettica<sup>15</sup>, volta cioè ad indagare

---

14 Va specificato come la libertà, a differenza di quanto può apparire, non è ontologicamente dipendente dalla rivoluzione. Sul punto vedi Berti, che ribadisce come “*la libertà non è una conquista della rivoluzione perché, ontologicamente, non dipende dall'atto rivoluzionario*. Essa vive di una propria vita e di un proprio principio. [...] La rivoluzione ha solo il compito di sbarazzare il campo dagli ostacoli materiali che impediscono il dispiegamento della libertà per dar vita a quel terreno neutro *della libera evoluzione*”, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 408. Lo stesso autore richiama Malatesta, il quale ritiene: “la missione nostra [...] è quella di combattere tutte le *realità* che si sembrano cattive, non importa se esse si chiamino rivoluzionarie e siano il prodotto di un cataclisma sociale. La Rivoluzione non è per noi una entità astratta, una Dea, a cui rendiamo culto. Vi possono essere delle rivoluzioni buone e delle rivoluzioni cattive, delle rivoluzioni che spingono in avanti verso la giustizia e la libertà e delle rivoluzioni che sono un ritorno verso il passato di tenebre e di oppressione” *Un anarchico alle prese con sé stesso. Intorno all'intervista con Hermann Sandomirsky*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 52 (l'articolo appare il 4 maggio del 1922 su “Umanità Nova” – H. Sandomirsky, a cui si fa riferimento nel titolo dell'articolo, fu un militante anarchico russo che, a differenza del resto del movimento anarchico in Russia, aderì al regime bolscevico). Nel pensiero malatestiano l'atto rivoluzionario non assume di per sé alcun valore, la rivoluzione, lungi dall'essere un fine, deve venire valutata, come ogni altra realtà, avuto riguardo alla libertà ed all'uguaglianza.

15 Non va in proposito scordato come la base di ogni incedere dialettico sia il distinguo; infatti già nel *Politico* ci viene rammentato come “bisognerebbe [...] appena ci si accorge della partecipazione fra loro di molte realtà, non cessare di esaminarle prima di aver colto in questa partecipazione tutte le differenze, quante esse siano che si fondino sulle specie, e d'altra parte, quando vengano ravvisate in una molteplicità le svariatissime dissomiglianze ivi presenti, non dovrebbe essere possibile distogliarsene sconcertati prima di aver raccolto, nella determinazione dell'essere corrispondente a



(distinguere nel)la realtà ed a giudicare la risultante della sua ricerca, non avuto riguardo ad un preconconcetto assunto (se ciò fosse, l'anarchismo sarebbe teoria), ma, ancora una volta, in funzione della possibilità di critica, riconoscendo in ciò ed assecondando la perenne *crisi* che accompagna il vivere umano e che mai potrà ritrovare una risposta definitiva, che chiuda la libertà di ricerca, ovvero il sempre tutto domandare. L'anarchismo è anche tensione all'uguaglianza, è nell'uguaglianza che la libertà ritrova la propria collocazione; non appare fuori luogo richiamare il noto motto proprio al comunismo anarchico, al quale anche Malatesta si riconnette: "da ognuno secondo le proprie possibilità ed ad ognuno secondo i propri bisogni". Tale lapidaria affermazione<sup>16</sup> più di ogni altra evidenza l'inscindibile connubio fra libertà (e quindi la diversità) ed uguaglianza (e quindi la parità); tutti ugualmente concorrono liberamente al bene della comunità – ed in questo sono uguali – e tutti ugualmente ricevono diversamente in considerazione dei propri (liberamente determinati) bisogni – ed in questo sono diversi. Si assiste, quindi, a quella relazione inscindibile tra comune e diverso, che solo la dialettica può determinare e regolare attraverso lo sviluppo di un rapporto comunitario o politico, ove l'uguaglianza non è omologazione e la libertà non è sregolatezza.

L'anarchismo propugna dunque *la libertà nell'uguaglianza*, dato che la libera ricerca ritrova proprio nella tensione all'uguaglianza il proprio

---

un genere dato, tutto ciò che è congenere, racchiudendolo in una sola somiglianza", 285 a-b (citiamo della trad. it. di Attilio Zandro in Platone, *Opere complete*, vol. II, Roma-Bari, 1987, p. 295). Viene rilevato in proposito, come Platone descrive la dialettica, "alla quale nel corso della storia del pensiero è stato attribuito un significato prevalentemente soggettivo, nel senso dell'abilità nel disputare o della tensione nel contendere, ma che alla sua radice ha un valore oggettivo, poiché non consiste nel saper combinare dei puri concetti, ma nel riconoscere quelle combinazioni reali delle specie di cui è costituito il mondo. E non è per caso che questa definizione della dialettica viene ripresa proprio nel *Politico*, poiché solo in termini dialettici è possibile intendere il rapporto tra comune e diverso, costitutivo di ogni comunità umana, quale unità di pluralità di soggetti; non per nulla la causa, anche prossima, della sclerosi di una comunità sta nella pretesa dei suoi componenti d'avere tutto in comune per il fatto d'avere in comune qualcosa o, reciprocamente, di essere del tutto diversi l'uno dall'altro per il fatto d'essere in qualcosa diversi. Solo in termini dialettici è possibile concepire il governo della comunità politica, quella cioè nella quale chi governa non è padrone e chi obbedisce non è schiavo", F. Gentile, *Intelligenza politica e ragioni di stato*, cit., pp. 44-45.

16 Cfr. in argomento S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., pp. 73-75.

limite, non avviandosi alla sregolatezza; ma è anche *uguaglianza nella libertà* in quanto è proprio nella tensione alla libertà che l'uguaglianza ritrova essa stessa il proprio limite, non riducendosi ad omologazione<sup>17</sup>. In questo inscindibile rapporto, che non può essere, come già sottolineato, gestito in altro modo che in quello dialettico, sorge e si sviluppa l'anarchismo.

Il richiamo all'uguaglianza fa sì che la libertà non si trasformi in volontà di potenza, in pretesa incondizionata, ovvero in arbitrio; la libertà si manifesta come volizione che deve ritrovare accordo in uguale volizione, non potendo supporre che una libertà renda diseguale un'altra libertà ritenendola ontologicamente diversa – non uguale – a sé. La libertà, frutto di volizione, deve ritrovare reciproco riconoscimento in altra libertà, un riconoscimento che sia derivato da un libero accordo, che potrà determinarsi solo fra soggetti liberi ed uguali.

La risultante di questo libero accordo è il diritto, la cui natura è ben diversa dalla kantiana convivenza degli arbitrî. Il diritto è genuina manifestazione di autonomia, indirizzata dalla dialettica comune diverso, non comando eteronomo volto a limitare, attraverso il dispiegarsi di un potere irresistibile, le conseguenze negative di uno scontro fra arbitrî. Il diritto, nella prospettiva anarchica, si fonda sulla libertà e sull'uguaglianza e non sulla potenza e la sudditanza. Come si avrà modo d'osservare, ci troviamo, con l'anarchismo, ad di fuori della prospettiva politica e giuridica moderna<sup>18</sup>.

---

17 Rileva Placido La Torre, “mentre per il marxismo il comunismo è il fine per il quale l'uomo deve lottare fino al punto di sacrificarsi per esso, di rinunciare alla sua individualità, di annullarsi nella ferrea organizzazione di una società e di divenire nessuno nella massa organica di un tutto unitario e indistinto, come un minuscolo ingranaggio senza autonomia nella mostruosa macchina del cosiddetto Stato dei lavoratori; per l'anarchismo invece esso, il comunismo, in posizione rovesciata rispetto alla prima concezione, non è più il fine, ma soltanto lo strumento, e se si vuole anche, lo strumento necessario all'uomo per la integrale realizzazione della sua umanità”, *Malatesta*, cit., p. 14.

18 In proposito viene osservato come “la dottrina dell'anarchismo ha certamente, come suo carattere proprio, l'esigenza di fondare il nuovo ordine sulla piena libertà individuale, dunque sul libero scambievole consenso, ossia sul contratto”, V. Gueli, *sub voce Anarchia*, cit., p. 386. Il tutto perché il contratto (che nella tradizione moderna non è fonte di diritto) presuppone propensione alla regolarità e quindi l'autonomia. Il contratto è connesso al vincolo politico, mentre la legge statutale, in quanto eteronoma, appare foriera di dispotismo.

Il richiamo alla libertà, che poi sunteggia il riconoscimento della precarietà e della diversità di ogni soggetto, fa sì che l'uguaglianza non si trasformi in forzata omologazione dei soggetti stessi; i partecipi alla comunità politica, in quanto liberi di determinarsi, non possono venire supposti quali entità indistinte e come tali venire *trattati* nello stesso modo. Non vi è alcuna presupposizione di *eguaglianza*, così come la stessa si struttura nella tradizione politica e giuridica moderna; l'essere umano viene recepito nel suo concreto vivere – l'uno diverso dall'altro – non attraverso una sua astratta rappresentazione che suppone simile l'uno all'altro. Il rifiuto della rappresentazione semplificante, per cui l'uno *eguale* all'altro, implica che la regola dei rapporti sociali, il diritto, non possa richiamarsi ad ideali di astrattezza e generalità, i quali invece pervadono la prospettiva giuridica moderna, che regola ogni singolo rapporto in egual modo; in una prospettiva anarchica, viceversa, il diritto è la risultante del concreto e particolare contesto che è chiamato a regolamentare.

Pertanto, nella prospettiva anarchica una libertà senza uguaglianza porta all'arbitrio ed una uguaglianza senza la libertà genera omologazione. La scissione dei due poli porta dunque al dispotismo.

## 5. L'EMANCIPAZIONE

L'anarchismo, in quanto lega inscindibilmente la tensione alla libertà a quella all'uguaglianza, risulta fondativo di ogni moto di emancipazione, nel momento in cui si riconosce che l'emancipazione tenda a *far prendere con la mano*, ovvero a palesare il *manus capere*. È momento fondante dell'emancipazione a maggior ragione se riconosciamo come la libertà e l'uguaglianza da esso propugnate si riconnettono al rifiuto del dogmatismo e del determinismo, in quanto sia il dogmatismo, che il determinismo sono antitetici all'emancipazione. Il dogmatismo impedisce di *prendere con la mano* ciò che è preventivamente istituito nei suoi dogmi, ovvero ciò che è stato decretato come indiscutibile; il determinismo, viceversa, *prende per mano* il soggetto conducendolo verso lidi totalmente indipendenti dalla sua volontà. Entrambe queste forme di pensiero negano la libertà dell'essere umano e ne impediscono la libera esperienza, relegandolo in una condizione di difformità, quindi di disuguaglianza, nonché di soggezione rispetto alle entità che hanno decretato le non problematicizzabili ipotesi che stanno alla base sia della costruzione dogmatica, che di quella deterministica.

L'emancipazione è, al contrario, moto e manifestazione di autonomia, la quale non può che svilupparsi tra esseri umani liberi ed uguali<sup>19</sup>.

In proposito Malatesta specifica come “la costituzione di una società di liberi, ed il suo progressivo miglioramento non può che essere il risultato della libera evoluzione; ed il nostro compito di anarchici è appunto quello di difendere, di assicurare la libertà dell'evoluzione. Abbattere, o concorrere ad abbattere il potere politico, qualunque esso sia, con tutta la sequela di forze repressive che lo sostengono; impedire, o cercare di impedire che si costituiscano nuovi governi e nuove forze repressive, e in tutti i casi non riconoscere mai alcun governo e restare sempre in lotta contro di esso e reclamare, e pretendere potendo anche colla forza, il diritto di organizzarci e vivere come ci pare ed sperimentare le forme sociali che ci sembrano migliori, sempre s'intende, che non ledano l'eguale libertà degli altri: ecco la nostra missione”<sup>20</sup>.

In considerazione alla questione relativa all'emancipazione, va rilevato come la tensione all'uguaglianza va collocata in una dimensione qualitativamente diversa da quella della mera eguaglianza economica, intesa come eguale quantità di beni a disposizione per tutti i membri della comunità. Abbiamo già osservato come questa eguaglianza venga di fatto rifiutata all'interno della prospettiva propria al comunismo anarchico, che non prevede in alcun modo una *eguale* distribuzione della ricchezza, ma, al contrario, una *equa* ripartizione della stessa, nel momento in cui i membri della comunità riceveranno secondo i propri bisogni e non in base ad una divisione algebrica dei beni disponibili. L'uguaglianza economica, a cui fa riferimento l'anarchismo, non è pertanto la risultante di un calcolo, ma di una valutazione sui bisogni di ognuno. In questo senso, tale uguaglianza, il cui concetto può essere reso anche attraverso il richiamo all'equità, si ricollega alla classica idea di *giusta misura* così come ci viene tramandata dalla tradizione aristotelica<sup>21</sup>, la quale non è

---

19 Vedi in argomento S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., pp. 33-35.

20 *La rivoluzione in pratica*, ora in Scritti, cit., vol. II, p. 175 (l'articolo appare il 7 ottobre 1922 su “Umanità Nova”).

21 Nell'*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a-b, possiamo leggere: “io chiamo posizione di mezzo di una cosa quella che dista egualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola e identica in tutte le cose; e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né eguale per tutti. Ad esempio, ponendo il dieci come quantità eccessiva e il due come quantità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo è infatti il mezzo secondo la proporzione numerica.

misura matematica, ma dialettica.

Ancora una volta la dialettica, quale ausilio alla ricerca del giusto mezzo definente l'uguaglianza anche economica, risulta non solo legata all'anarchismo, ma in vero momento costitutivo dello stesso in quanto indispensabile alla determinazione dei bisogni di ognuno. D'altro canto, la stessa economica, in quanto *regola condivisa della casa*, non può fondarsi in assenza di libertà e di uguaglianza; in diverso modo la stessa si confonderebbe con la gestione dispotica dei beni (materiali ed animanti, i quali risulterebbero strumenti in funzione di fini che non li sono propri). È proprio la gestione dispotica dei beni che determina il sorgere dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, non il lavoro in sé; l'anarchismo, al fine di favorire il moto di emancipazione, non rigetta l'economia, ma la riporta alla sua dimensione politica, ovvero riconosce e sviluppa l'intimo legame tra questa e la libertà e l'uguaglianza.

Solo per inciso va rivelato come l'anarchismo, in quanto moto di emancipazione, può sì accostarsi al sindacalismo, al mero rivendicazionismo economicistico, ma con l'intenzione di ricondurlo ad una dimensione politica, l'unica dimensione rivoluzionaria poiché riesce a coniugare dialetticamente libertà ed uguaglianza. Per Malatesta "ogni questione economica di qualche importanza diventa automaticamente una questione politica, ed è sul terreno politico, cioè colla lotta tra governanti e governati che si dovrà risolvere in definitiva la questione dell'emancipazione dei lavoratori e della libertà umana"<sup>22</sup>. La rivendicazione econo-

---

La proporzione di mezzo riguardo a noi non va invece interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta" (si cita dalla trad. it. di A. Plebe in Aristotele, *Opere*, vol. VII, Roma-Bari, 1988).

A riguardo appare importante sottolineare come un giurista, fra i pochi attenti osservatori dell'anarchismo, quale Rodolfo De Stefano, in proposito alle "istanze eterne del pensiero antico", ebbe a rilevare che "è tempo che dalle trascorse esperienze l'umanità prenda la sua lezione, una lezione di serietà e di sobrietà. Dopo tanto oscillare fra stati d'animo estremi, da esaltazioni eroiche a depressioni tragiche, dopo tanti entusiasmi e tanti collassi, solo una grande volontà di moderazione e di misura renderà possibile il ritorno a una vita equilibrata e normale. *Volontà di misura* – ecco la nuova formula che si sarebbe tentati di sostituire all'altra: *volontà di potenza*." *Per un'etica sociale della cultura. Volume II. La cultura e l'uomo*, Milano, 1963, p. 62.

22 E. Malatesta, *Unità sindacale*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 155 (il contributo esce sulle pagine di "Pensiero e Volontà" il 16 marzo 1925).

micistica per assumere una valenza emancipatrice deve fondersi con la tensione alla libertà ed all'uguaglianza, non rimanere ancorata alla mera richiesta di maggior pecunia; il sindacalismo deve trasformarsi in moto di emancipazione, liberandosi dai limiti impostigli dalla rivendicazione di interessi particolari.

Privo di questo salto qualitativo, esso “è di sua natura riformista”<sup>23</sup>, poiché la tensione alla perequazione economicistica non è di per sé foriera di emancipazione ed ogni riforma, per quanto ampia possa essere, rimane pur sempre radicata in un contesto che misconosce la libertà e l'uguaglianza.

## 6. LA REGOLARITÀ NELL'UGUAGLIANZA E NELLA LIBERTÀ

L'uguaglianza dunque non è fine di natura operativa; per quanto, come storicamente comprovato, l'anarchismo si collochi, nel suo incarnarsi nel *movimento anarchico*, a fianco delle lotte dei ceti sfruttati, non annovera fra le sue finalità una lotta di classe marxianamente intesa, né può venire confuso con forme di rivendicazionismo materiale<sup>24</sup>. Il richiamo all'uguaglianza, parimenti a quello alla libertà, riveste natura teoretica.

In proposito, va specificato, diversamente da quanto può apparire, come né la libertà, né l'uguaglianza possono venire considerati, in una pro-

---

23 *Id.*, *Sindacalismo e anarchismo*, in *ibidem*, p. 162 (il contributo esce sulle pagine di “Pensiero e Volontà” il 16 maggio 1925).

24 Sottolinea in proposito Berti, “*l'anarchismo non ha alcuna origine di classe, diversamente dal movimento anarchico che è collocabile entro quest'ambito*. La sua genesi, è perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con il movimento anarchico, deducendo la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo”, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 20; cfr. in argomento anche S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., pp. 45-48. Sia pur da tutt'altra prospettiva anche Bravo rileva come “l'A.[narchismo] si è richiamato alle *masse*, ma mai alla classe; in particolare non alla *classe operaia*, considerata una vera e propria aristocrazia incapace di ottenere la propria libertà in quanto ormai integrata nel «sistema» e godente numerosi privilegi, bensì al sottoproletariato delle città e soprattutto delle campagne, vivente ai margini della società borghese e in condizioni di miseria materiale e morale, e quindi pronto a sollevarsi contro le strutture del potere”, così *sub voce Anarchismo*, cit., p. 22. Cfr. dello stesso autore anche l'*Introduzione* redatta per la raccolta di scritti di Marx ed Engels su *Marxismo e anarchismo*, Roma, 1977.

spettiva anarchica, fini a se stessi; se ciò corrispondesse a realtà ci troveremmo di fronte ad una aporia, la quale potrebbe venire così sunteggiata: se tutti sono ugualmente liberi, allora ognuno ha la libertà di fare ciò che vuole. È evidente che siffatta costruzione ipotetica, se realizzata porterebbe alla fine di ogni convivenza sociale, rendendo l'anarchismo propugnatore del caos<sup>25</sup>. L'anarchismo, conscio che “una società senza autorità né diritto è [...] impossibile perché impensabile”<sup>26</sup>, presuppone una forma di regolamentazione giuridica dei rapporti fondata sul libero accordo, quindi, sull'autonomia; in questo senso, “l'anarchia, dunque, non è, propriamente che un modo di essere della società, ossia una forma sociale, e, insieme, un modo di essere del diritto, un tipo appunto di ordine giuridico”<sup>27</sup>.

La libertà è l'uguaglianza propugnate dall'anarchismo, a ben vedere, risultano la conseguenza del riconoscimento in un contesto sociale di una propensione ad un comportamento regolare da parte dei consociati, e, allo stesso tempo, sono foriere di un comportamento sociale fondato sulla regolarità, che si pone in antitesi alle stesse premesse del pensiero politico e giuridico moderno.

Senza la propensione alla regolarità, tratto fondante e caratterizzante la visione antropologica dell'anarchismo, la libertà si tramuta in arbitrio; d'altro canto non appare possibile l'esplicarsi di un comportamento genuinamente regolare a fronte di soggetti che risultino tra di loro disuguali, perché la disuguaglianza, determinando uno iato fra l'“uguale” e

---

25 Malatesta rileva come “gl'interessi, le passioni, i gusti degli uomini non sono naturalmente armonici, e che dovendo vivere insieme in società è necessario che ciascuno cerchi d'adattarsi e conciliare i desideri suoi con quelli degli altri ed arrivare ad un modo di vivere e di agire, che possa nel modo migliore possibile soddisfare sé stesso e gli altri. Questo significa limitazione della libertà, e dimostra che *la libertà*, intesa nel senso assoluto, non potrebbe risolvere la questione di una volontaria e felice convivenza sociale. [...] Quando di parla di libertà in politica e non in filosofia, nessuno pensa alla chimera metafisica dell'uomo astratto che esiste fuori dell'ambiente cosmico e sociale e che potrebbe come un dio fare *quello che vuole* nel senso assoluto della parola”, *Il concetto di libertà*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 170 (l'articolo appare su “Umanità Nova” il 24 settembre 1920).

26 V. Gueli, *sub voce Anarchia*, cit., p. 389.

27 *Ibidem*. Per Malatesta, “se la parte migliore del proletariato combatte contro le istituzioni borghesi e si sacrifica per la causa e si espone ed ogni specie di pericoli, è appunto perché è animato da un ideale superiore di giustizia umana”, *Morale e violenza*, ora in *Scritti*, vol. II, cit., p. 191 (l'articolo appare su “Umanità Nova” il 21 ottobre 1922).

colui che uguale non è, ponendoli cioè su piani ontologici differenti, fa sì che il comportamento dell'uno possa diventare in modo esogeno regola per l'altro, nel momento in cui ai due soggetti non viene riconosciuta una parità ontologica, che invece è la condizione indispensabile per permettere che dalla propensione alla regolarità possa derivare, attraverso l'esercizio dell'autonomia, una regola ugualmente e liberamente condivisa e non una regola imposta.

Sicché la libertà e l'uguaglianza sono finalizzate, attraverso il riconoscimento della propensione alla regolarità, al raggiungimento di un libero accordo frutto dell'autonomia delle parti. Il libero accordo risulta perciò il momento fondante delle regole dei comportamenti sociali, ovvero del diritto<sup>28</sup>.

La stessa libertà ed uguaglianza risultano indispensabili al raggiungimento del libero accordo nel momento in cui rendono possibile un dialogo fra le parti improntato all'incedere dialettico, che è, per l'appunto, realizzabile soltanto fra soggetti liberi ed uguali. In questo contesto, le parti, in quanto uguali, liberamente sottopongono a verifica dialettica le loro posizioni, le loro singole pretese, e liberamente accettano il risultato del loro dire e contraddire, ché, in quanto stabilito in una disputa fra uguali, non risulta essere eteronoma imposizione di un potere superiore.

La risultante della disputa (ovvero, per dirla con altri termini, il diritto sulla cosa disputata), per quanto non possa venire rappresentata come imperitura soluzione, che chiude in modo definito ogni esperire – il che inficerebbe gravemente l'essenza non dogmatica dell'anarchismo –, deve pur tuttavia ritrovare istituzionalizzazione, ovvero vigenza nel contesto sociale ove è stata prodotta. Per quanto sempre e comunque rivedibile a fronte vuoi della sua natura entimematica, vuoi del *tutto domandare* che caratterizza l'anarchismo, fintantoché la soluzione non verrà con procedere dialettico riveduta, la stessa rimarrà *scolpita*.

Il punto, quindi, per l'anarchismo non è quello di *abolire* il diritto, ma di trasformare il conflitto, che si fonda sulla violenza – la cui assolutezza sta alla base del pensiero giuridico moderno, che ritiene di bloccarlo attraverso l'uso di un potere irresistibile –, in controversia,

---

28 Ancora Malatesta riconosce come “la questione può essere risolta solo dalla solidarietà, dalla fratellanza, dall'amore, il quale fa sì che il sacrificio dei desideri inconciliabili con quelli degli altri si fa volontariamente e con piacere”, *Il concetto di libertà*, cit., p. 170.



ove le parti dialetticamente disputano intorno all'oggetto del contendere ricercando una soluzione che sia comune alle stesse e non imperativamente imposta dall'alto.

Una prospettiva giuridica anarchica si dispiega quindi intorno a tre poli tra loro correlati: regolarità, autonomia, libero accordo. Questi rappresentano le fonti di un diritto anarchico.

## CAPITOLO TERZO

### “ABOLIZIONE DI OGNI GOVERNO E DI OGNI POTERE CHE FACCIA LA LEGGE”\*

#### SOMMARIO

§1. La critica al diritto vigente; §2. Per una *libertà selvaggia?*; §3. Le aporie dell'ideologismo e dell'utopismo; §4. Sull'ideologia; §5. Sull'utopia; §6. Ancora su ideologismo, utopismo e libero pensiero; §7. Le possibili derive dell'anarchismo

#### 1. LA CRITICA AL DIRITTO VIGENTE

Come noto, Malatesta, al pari della totalità dei propagandisti e pensatori anarchici, ostenta un netto rifiuto delle istituzioni statuali e del fenomeno giuridico a queste connesso.

A titolo di esemplificazione, ne *Il programma anarchico*, redatto da Malatesta ed adottato nel luglio del 1920 dall'Unione Anarchica Italiana, leggiamo: “abolizione del governo e di ogni potere che faccia la legge e la imponga agli altri: quindi abolizione di monarchie, repubbliche, parlamenti, eserciti, polizie, magistrature, ed ogni qualsiasi istituzione dotata di mezzi coercitivi”<sup>1</sup>.

---

\* Così ne *Il programma dell'Unione Anarchica Italiana* adottato, su proposta di Malatesta, nel luglio del 1920.

<sup>1</sup> Come avverte il curatore dei tre volumi degli *Scritti* malatestiani usciti a Ginevra fra il 1934 ed il 1936, il *Programma anarchico* venne redatto dallo stesso Malatesta e, sia pur con alcune modifiche, ripropone uno scritto del nostro titolato *Il nostro programma* ed apparso nel 1899 nelle colonne del periodico anarchico statunitense di lingua italiana “La Questione Sociale” edito a Paterson (ora, fra i vari luoghi, in E. Malatesta, *Verso l'anarchia*, cit., pp. 29-39). Il testo del 1920 da noi citato è riportato,

Tale generale affermazione ritrova specificazione, sempre nel testo richiamato, ove si sottolinea: “poiché il governo tiene oggi il potere di regolare, mediante le leggi, la vita sociale ed allargare o restringere la libertà dei cittadini, noi non potendo ancora strappargli questo potere, dobbiamo cercare di diminuirlo e di obbligarlo a farne l’uso meno dannoso possibile. Ma questo lo dobbiamo fare stando sempre fuori e contro il governo, premendo su di lui mediante l’agitazione della piazza, minacciando di prendere per forza quello che si reclama. Mai dobbiamo accettare una qualsiasi funzione legislativa, sia essa generale o locale, poiché facendo così diminuiremmo l’efficacia della nostra azione e tradiremmo l’avvenire della nostra causa”<sup>2</sup>.

In questo senso, l’opposizione alla politica come strumento di dominio risulta radicale; l’obiettivo non appare lo scardinamento di un certo tipo di governo, ma dell’intero assetto istituzionale così come si è venuto costruendo intorno alla compagine statale. Infatti, Malatesta, nel luglio del 1922 sulle colonne del quotidiano anarchico “Umanità Nova”, specifica: “noi vogliamo abbattere tutto il regime sociale vigente poiché esso è fondato sulla divisione degli uomini in classi lottanti tra di loro, e comunque mette sempre capo al dominio degli uni sugli altri. Noi non aspiriamo a uno stato di schiavitù temperata, in cui gli schiavi fossero ben pasciuti ed umanamente trattati, ma vogliamo che tutti gli esseri umani godessero di tutta la libertà e di tutto il benessere possibile e potessero raggiungere il massimo sviluppo materiale, morale ed intellettuale. Quindi non potremmo accettare una tattica diversa da quella che mira al rovesciamento completo del sistema vigente”<sup>3</sup>. Ogni sistema fondato su di un rapporto *dispotico*, anche se mitigato da tolleranti condizioni di vita materiale, risulta esiziale alla libertà ed all’uguaglianza perché è rispetto a questi due fari dell’agire anarchico che il benessere materiale deve venire valutato. Il “massimo sviluppo materiale” acquista pienamente un significato anarchicamente “accettato” se accompagnato dallo sviluppo morale ed intellettuale, ovvero se collocato all’interno di un rapporto *politico*<sup>4</sup>.

---

fra i vari luoghi, in E. Malatesta, *Scritti*, vol. II, pp. 221-237 (la citazione è tratta da pp. 223-224).

2 *Ibidem*, pp. 234-235.

3 “*Il governo migliore*”, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 113 (l’articolo appare il 5 luglio 1922 su “Umanità Nova”).

4 Due anni più tardi, sulla rivista “Pensiero e Volontà”, veniva indicato come “chi vuole davvero il governo di popolo nel senso che ciascuno possa far valere la sua

L'anarchico rifiuta dunque ogni tipo di governo ed ogni collaborazione con le istituzioni statuali; non partecipare alla funzione legislativa anche qualora questa, a detta di Malatesta, sia protesa al *bene* degli sfruttati, perché sempre di rapporto dispotico si tratterebbe; fra l'altro, impastoiarsi con le questioni legislative farebbe perdere, sempre per Malatesta, efficacia (operativa) alle rivendicazioni di libertà e di uguaglianza proprie al movimento di emancipazione umana<sup>5</sup>.

L'anarchico *aborre* la legge perché questa, sempre e comunque, è funzionale al domino dell'uomo sull'uomo. Ancora dal *Programma*: "il governo fa la legge. Esso dunque deve aver una forza materiale (esercito e polizia) per imporre la legge, poiché altrimenti non vi ubbidirebbe che chi vuole ed essa non sarebbe più legge, ma una semplice proposta che ciascuno è libero di accettare e di respingere. Ed i governi questa forza l'hanno, e se ne servono per potere con leggi fortificare il dominio e fare gli interessi delle classi privilegiate, opprimendo e sfruttando i lavoratori"<sup>6</sup>.

La legge, in quanto emanazione del governo (*rectius*, del potere politico-economico istituzionalizzatosi nella macchina stato<sup>7</sup>), è funzionale al

---

volontà, le sue idee, i suoi bisogni deve fare in modo che nessuno, maggioranza o minoranza che sia, possa dominare sugli altri, vale a dire deve volere l'abolizione del governo, cioè di qualunque organizzazione coercitiva, e la sua sostituzione colla libera organizzazione tra quelli che hanno interessi e scopi comuni. [...] Bisogna dunque che ciascuno, individuo o gruppo, mentre è deciso a difendere la propria autonomia, la propria libertà, comprenda i vincoli di solidarietà che lo legano a tutta quanta l'umanità ed abbia abbastanza sviluppato il senso di simpatia e di amore verso i suoi simili per sapere imporsi volontariamente tutti quei sacrifici necessari ad una vita sociale che assicuri i massimi vantaggi possibili in ogni data contingenza", *Democrazia e anarchia*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 48 (ma "Pensiero e Volontà", 15 marzo 1924). Già nel passo richiamato appare con chiarezza come l'abolizione del governo non implica una caduta in un caos sociale, il quale anzi viene evitato proprio dalla esaltazione dei vincoli di solidarietà in funzione di un'autolimitazione che sfocia nel riconoscimento dell'autonomia, intesa nel senso pieno di capacità di autoregolamentazione in funzione del perseguimento dei fini che sono propri alla comunità stessa.

5 Questo punto verrà specificatamente trattato nel capitolo nono, quanto si richiamerà la polemica su democrazia ed anarchismo che vide opposto il nostro a Francesco Saverio Merlino.

6 E. Malatesta, *Programma anarchico*, cit., p. 235.

7 Per Malatesta il "governo è l'insieme di quegli individui che detengono il potere, comunque acquisito, di far la legge ed imporla ai governanti, cioè al pubblico", *ibidem*, p. 233.

dominio e tale compito può essere assolto soltanto se la legge, ovvero il comando della classe dominante, viene sorretta da una forza oppressiva irresistibile. Una prospettiva anarchica non può contemplare al suo interno alcuna compromissione con il mondo della legge (*mai dobbiamo accettare una qualsiasi funzione legislativa*, ammonisce Malatesta), mondo foriero di violenta oppressione: “a noi pare [...] che *legge* significhi imposizione della volontà di alcuni su quella degli altri [... attraverso ...] un parlamento (si chiami pure Costituente) eletto a suffragio universale, in cui la maggioranza fa la legge e nomina il potere esecutivo il quale a sua volta organizza la forma per far rispettare la legge”<sup>8</sup>.

Ad una società imbrigliata anche delle regole giuridiche poste in essere dalle istituzioni controllate dalla classe dominante, si contrappone una configurazione sociale fondata sulla *libertà*, ovvero diametralmente opposta ad un consorzio societario basato sulla legge. Ancora dal *Programma*: “organizzazione della vita sociale per opera di libere associazioni e federazioni di produttori e di consumatori, fatte e modificate secondo la volontà dei componenti, guidati dalla scienza e dall’esperienza e liberi da ogni imposizione che non derivi dalle necessità naturali, a cui ognuno, vinto dal sentimento stesso della necessità ineluttabile, volontariamente si sottomette”<sup>9</sup>.

L’aspirazione contenuta nel *Programma* mira alla realizzazione di una società di liberi ed uguali, coordinata su basi solidaristiche, ove ogni intervento legislativo sia bandito. La *legge* viene, pertanto, recepita quale sinonimo di oppressione, ed a questa ogni manifestazione giuridica statutale viene assimilata; basti richiamare ancora un volta la funzione legislativa, ritenuta totalmente estranea ad una prospettiva anarchica, o menzionare la funzione giudicante (incarnata dalla magistratura, organo dello stato intrinsecamente legato all’esercizio del dominio di classe).

In proposito il nostro rileva come gli anarchici sono “convinti che il Parlamento e tutti gli organi statali non possono servire come strumenti di liberazione e che tutte le riforme fatte in regime borghese tendono a

---

<sup>8</sup> Malatesta continua chiedendosi, avuto riguardo ad un parlamento eletto a suffragio universale dal popolo, “ma chi è il *Popolo*? Quella qualsiasi frazione che attraverso il filtro elettorale e le cabale parlamentari arriva ad avere nella assemblea legislativa il numero sufficiente di voti necessario per approvare una legge? La *volontà del popolo*, formulata ed applicata per mezzo della legge è una pura finzione”, *Noi ed i repubblicani*, ora in *Scritti*, cit. vol. I, pp. 58-59 (l’articolo appare il 25 aprile 1920 su “Umanità Nova”).

<sup>9</sup> *Id.*, *Programma anarchico*, cit., p. 224.

conservare e rinforzare il regime stesso, noi siamo decisamente contrari ad ogni partecipazione alle lotte elettorali e ad ogni collaborazione colla classe borghese; noi vogliamo approfondire l'abisso che separa il proletariato dal padronato ed acuire sempre di più la guerra di classe. [...] Siamo contro l'autorità perché l'autorità è la violenza, in pratica, di pochi contro i molti; ma saremmo contro l'autorità lo stesso, se essa fosse, secondo l'utopia democratica, la violenza della maggioranza contro la minoranza. [...] Noi anche nella migliore ed utopistica ipotesi che i corpi eletti riescano a rappresentare la volontà della maggioranza, non potremmo mai riconoscere nella maggioranza il diritto d'imporre la propria volontà per mezzo della legge, cioè per mezzo della forza bruta"<sup>10</sup>.

Per Malatesta, "il governo abitua la gente a subire la legge ed a credere che la legge sia necessaria alla società; per abolire il governo bisogna che gli uomini siano persuasi della sua inutilità e del suo danno"<sup>11</sup>, ma, successivamente specificherà come "la nostra avversione non era contro ogni forma di società, ma contro lo Stato, contro il governo, vale a dire contro ogni organizzazione autoritaria, violente, coattiva della Società"<sup>12</sup>. La legge rappresenta, quindi, un *danno* e lede con il suo stesso esistere, al di là della sua imposizione attraverso la coazione, la libertà umana<sup>13</sup>;

---

10 *Id.*, *Gli anarchici ed i socialisti. Affinità e contrasti*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 63-65 (l'articolo esce su "Umanità Nova" il primo maggio 1920). Proprio in riguardo alla definizione della legge quale espressione di forza bruta, che l'anarchismo rifiuta, Malatesta continua specificando: "ma vuol dire questo che noi non vogliamo organizzazione, coordinazione, divisione e delegazioni di funzioni? Niente affatto. Noi comprendiamo tutta la complessità della vita civile e non vogliamo rinunciare a nessuno dei vantaggi della civiltà; ma vogliamo che tutto, anche le necessarie limitazioni di libertà, sia il risultato del libero accordo in cui la volontà di ciascuno non è violentata dalla forza altrui, ma è temperata dall'interesse che tutti hanno ad accordarsi, nonché dai fatti naturali indipendenti dalla volontà umana", *ibidem*, p. 66. Ancora una volta, accanto alla *pars destruens* appare tratteggiata una *pars construens* caratterizzata dal richiamo all'autonomia, che non assume certamente la veste di sregolatezza, nel momento in cui il libero accordo è atto anche alla limitazione della libertà, la quale, quindi, non è, nemmeno essa, sregolatezza.

11 *Id.*, *Programma anarchico*, cit., p. 227.

12 *Mali costumi giornalistici*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 221 (l'articolo appare il primo marzo del 1926 sulla rivista "Pensiero e Volontà").

13 Come si avrà agio d'osservare nell'esame della polemica Malatesta-Merlino, la presenza di un governo che legiferi sulla vita dei consociati determina un'irreversibile processo di de-responsabilizzazione degli stessi, rendendoli non solo materialmente succubi del potere, ma anche psicologicamente coinvolti-convinti nella-della necessità

la legge risulta altresì inutile, in quanto non necessaria alla vita sociale, che può costituirsi e svilupparsi su basi diverse da quelle poste attraverso l'attività legislativa del *governo*, i cui frutti sono imposti ai consociati dall'attività repressiva delle polizie e delle magistrature. Le nuove basi sociali vanno ricercate lungo itinerari di solidarietà, i quali potranno svilupparsi a pieno solo se i presenti rapporti sociali verranno radicalmente modificati, ovvero *rivoluzionati*. Perché sono gli attuali rapporti sociali, fondati sull'inuguaglianza e sullo sfruttamento economico a generare ogni forma di patologia sociale (l'abbruttimento dell'essere umano che genera violenza, prevaricazione, asservimento), sulla quale interviene la repressione della *legge*, che in grazie a questa funzione apparentemente riequilibratrice dei torti ritrova una propria legittimazione facendo passare in secondo piano la sua reale essenza di strumento di dominio nelle mani dei potenti<sup>14</sup>: "tale stato di cose noi vogliamo radicalmente cambiare. E poiché tutti questi mali derivano dalla lotta fra gli uomini, dalla ricerca del benessere fatta da ciascuno per conto suo e contro tutti, noi vogliamo rimediarevi sostituendo all'odio l'amore, alla concorrenza la solidarietà, alla ricerca esclusiva del proprio benessere la cooperazione fraterna per il benessere di tutti, alla oppressione ed all'imposizione la libertà, alla menzogna religiosa e pseudo-scientifica la verità"<sup>15</sup>.

Se l'aspirazione è il rivoluzionamento dello stato di cose presente, perché soltanto abolendo la causa di ogni male sociale, che è insita proprio nell'attuale assetto societario, si giungerà alla fondazione della società dei liberi e degli uguali<sup>16</sup>, allora tutto ciò che caratterizza l'attuale assetto

---

dello stesso. Si assisterebbe, pertanto, ad una sorta di annichilimento dei soggetti politici a tutto vantaggio dello stato, l'unico soggetto politicamente legittimato ad agire in vece della collettività. Cfr. S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., pp. 152-153. In argomento mi permetto di rinviare anche al mio breve saggio *Intorno a diritto e potere. Note sul pensiero giuridico e politico di Francesco Gentile*, in M. Ayuso Torres (a cura di), *Dalla geometria legale-statualistica alla ricoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile*, Madrid, 2006, pp. 237-252.

14 Malatesta, nel *Programma* fatto proprio dall'Unione Anarchica Italiana, denuncia con veemenza "lo stato di miseria in cui si trovano generalmente i lavoratori, e tutti i mali che dalla miseria derivano: ignoranza, delitti, prostituzione, deperimento fisico, abiezione morale, morte prematura", *ibidem*, pp. 222-223.

15 *Ibidem*, p. 223.

16 Per Malatesta "anarchia vuol dire non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, non-imposizione per forza della volontà di uno o di più su quella degli altri. È solo mediante l'armonizzazione degli interessi, mediante la cooperazione volontaria, con

societario va abbandonato: la proprietà privata e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo dalla prima generata, ogni credo e pregiudizio religioso o pseudo-scientifico, che infonde uno spirito di soggezione, ogni fede patriottica che lega l'essere umano allo stato, ogni vincolo matrimoniale legale che storna le relazioni famigliari dall'amore libero<sup>17</sup>.

In più punti viene quindi rimarcata la necessità di abolire ogni imposizione legislativa (“abolizione dello Stato, comunque camuffato, coi suoi organi legislativi, giudiziari e militari. [...] Questi sono i principî ed i propositi che ci uniscono”<sup>18</sup>), che è, nel contempo, espressione e generatrice di sfruttamento ed inuguaglianza.

---

l'amore, il rispetto, la reciproca tolleranza, è solo colla persuasione, l'esempio, il contagio ed il vantaggio mutuo della benevolenza che può e deve trionfare l'anarchia, cioè una società di fratelli liberamente solidali, che assicuri a tutti la massima libertà, il massimo sviluppo, il massimo benessere possibili. [...] L'origine prima dei mali che han travagliato e travagliano l'umanità, a parte s'intende quelli che dipendono dalle forze avverse della natura, è il fatto che gli uomini non han compreso che l'accordo e la cooperazione fraterna sarebbe stato il mezzo migliore per assicurare a tutti il massimo bene possibile, ed i più forti ed i più furbi han voluto sottomettere e sfruttare gli altri, e quando sono riusciti a conquistare una posizione vantaggiosa han voluto assicurarsene e perpetuarne il possesso creando in loro difesa ogni specie di organi permanenti di coercizione”, *Anarchia e violenza*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 106-107 (l'articolo appare il primo settembre 1924 su “Pensiero e Volontà”).

17 Il *Programma* articola sette principali obiettivi della lotta anarchica alla società esistente: “1. abolizione della proprietà privata della terra, delle materie prime e degli strumenti di lavoro, perché nessuno abbia il mezzo di vivere sfruttando il lavoro altrui, e tutti, avendo garantiti i mezzi per produrre e vivere, siano veramente indipendenti e possano associarsi agli altri liberamente; per l'interesse comune e conformemente alle proprie simpatie. 2. Abolizione del governo e di ogni potere che faccia la legge e la imponga agli altri: quindi abolizione di monarchie, repubbliche, parlamenti, eserciti, polizie, magistratura, ed ogni qualsiasi istituzione dotata di mezzi coercitivi. 3. Organizzazione della vita sociale per opera di libere associazioni e federazioni di produttori e consumatori, fatte e modificate secondo la volontà dei componenti, guidati dalla scienza e dall'esperienza e liberi d'ogni imposizione che non derivi dalle necessità naturali, a cui ognuno, vinto dal sentimento stesso della necessità ineluttabile, volontariamente si sottomette. 4. Garantiti i mezzi di vita, di sviluppo, di benessere ai fanciulli, ed a tutti coloro che sono impotenti a provvedere a loro stessi. 5. Guerra alle religioni ed a tutte le menzogne, anche se si nascondono sotto il manto della scienza. Istruzione scientifica per tutti fino ai suoi gradi più elevati. 6. Guerra alle rivalità ed ai pregiudizi patriottici. Abolizione delle frontiere; fratellanza fra tutti i popoli. 7. Ricostruzione della famiglia, in quel modo che risulterà dalla pratica dell'amore, libero da ogni vincolo legale, da ogni oppressione economica o fisica, da ogni pregiudizio religioso. Questo il nostro ideale”, pp. 223-224.

18 E. Malatesta, *I nostri propositi*, cit., p. 31.



Pare, in definitiva, che *il diritto*, in quanto strumento di dominio, non abbia alcuna collocazione né nell'ideale anarchico, né, tanto meno, nella società da questo preconizzata<sup>19</sup>. Il tutto, però, nel momento in cui si effettua, in modo del tutto surrettizio, un *salto* semantico; ovvero si ritenga che il termine /diritto/ qui sopra utilizzato, sia sinonimo, nel senso che possieda la stessa estensione semantica, del termine /legge/ ponendo, quindi, in essere quell'equazione caratterizzante la prospettiva giuridica e politica moderna, per la quale diritto eguale legge<sup>20</sup>.

## 2. PER UNA LIBERTÀ SELVAGGIA?

Se il discorso di Malatesta sull'esperienza giuridica, e con questo quello dell'intera prospettiva anarchica, si fondasse su questa equazione, la quale, nel contesto specifico, determinerebbe il rifiuto non solo della legge (borghese), ma anche di ogni altra forma di regolamentazione giuridica, ovvero del diritto *tout court*, non avrebbe senso indugiare oltre lungo l'itinerario di ricerca qui proposto. Non vi sarebbe nulla da dire sul rapporto fra Malatesta (e, più in generale, l'anarchismo) ed il diritto, che non sia la constatazione di una reciproca esclusione. L'anarchismo, tutto proteso alla realizzazione di una *libertà selvaggia*<sup>21</sup>,

---

19 Rileva in proposito Guido Fassò, con particolare riguardo al pensiero di Max Stirner, come “l'anarchico – l'anarchico vero – nega tutto il diritto perché vuole tutta la libertà, cioè perché ritiene di essere, od aspira ad essere, Dio: il solo ente che si può pensare non limitato, non condizionato da nessun ordine, perché non ha accanto a sé altri enti con i quali debba coordinarsi. [...] Ma anarchico vero può essere perciò solo il santo, l'uomo che riesce ad essere più che uomo; e che trascende, con il diritto e con l'ordine, anche la società, e il mondo stesso”, *Il diritto come viltà*, ora in *Società, legge e ragione*, Milano 1974, p. 167. In altro luogo lo stesso autore afferma come “l'ideale anarchico, già perseguito dal Proudhon, e prima di lui [...] dal Godwin, e che del resto in forme diverse (spesso religiose: la negazione della legge e dell'ordine in nome della fede [...] in Kierkegaard è sostanzialmente anarchismo) ricorre costantemente nella storia, dai Sofisti ai Cinici, agli Stoici ed a sette cristiane di varie epoche, ha nello Stirner uno dei suoi assertori più caratteristici. Nell'Ottocento tuttavia tale ideale fu professato da numerosi scrittori rivoluzionari, tra cui ricordiamo i due agitatori russi Michele Bakunin (1814-1876) e Pietro Kropotkin (1842-1921). Nei loro scritti si accenna spesso al diritto, per condannarlo, al pari dello Stato, come violenza organizzata che ostacola la libera affermazione dell'individualità”, così in *Storia della filosofia del diritto. Volume III: Ottocento e Novecento*, Bologna, 1970, p. 181.

20 Cfr. in argomento S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., p. 109.

21 Prendiamo a prestito il titolo dello studio di Pio Marconi, *La libertà selvaggia*.

rifuterebbe categoricamente ogni forma di diritto in quanto esclusivo strumento di dominio; d'altro canto, il diritto espungerebbe da sé ogni riferimento all'anarchismo, in quanto espressione *esagerata di libertà*<sup>22</sup> e, quindi, incompatibile con una civile, in quanto regolamentata, convivenza sociale.

Per certi versi pare riecheggiare la dichiarazione di Malatesta del 1921 di fronte a giudici milanesi, ove il nostro contrappone la sua infinita passione per la libertà alla altrettanto grande propensione alla repressione manifestata dalle istituzioni statali; il che potrebbe preludere ad un iato incolmabile fra l'anarchismo, lo spazio della libertà e della sperimentazione nell'uguaglianza, ed il mondo del diritto, il reticolato che perimetra, determinandolo, il campo dell'oppressione.

L'accettazione di una prospettiva che porti all'eliminazione dell'intero fenomeno giuridico dall'orizzonte abbracciato dall'anarchismo ha in ogni caso delle implicazioni ben più profonde, che intaccano e minano l'intera credibilità della prospettiva anarchica.

Privata dall'ausilio di una solida intelaiatura giuridica istituzionalizzata, la prospettiva anarchica, che mira alla realizzazione di una società anarchica, ovvero, come più volte rammentato, liberata da ogni forma di dominio<sup>23</sup>, risulterebbe edificata su fondamenta fragilissime, compatte esclusivamente da una tensione solidaristica che, a sua volta, si

---

*Stato e punizione nel pensiero libertario*, Venezia, 1979. L'espressione ha, come noto, ascendenze kantiane; cfr. la tesi quinta dell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*.

22 Qui prendiamo a prestito il titolo del già citato saggio di G. N. Berti, *Un'idea esagerata di libertà*.

23 Malatesta in proposito rileva: "noi vogliamo che nell'atto stesso della rivoluzione, non appena la sconfitta del potere militare borghese ce lo permetterà, per libera iniziativa di tutte le organizzazioni operaie, di tutti i gruppi coscienti, di tutti i volontari del movimento, si pratichi subito, immediatamente, la espropriazione e la messa in comune di tutta la ricchezza esistente per procedere, senza por tempo in mezzo alla organizzazione della distribuzione ed alla riorganizzazione della produzione secondo i bisogni ed i desideri delle diverse regioni, dei diversi comuni, dei diversi gruppi ed arrivare quindi sotto la spinta dell'idea e dei bisogni, alle intese, ai patti, agli accordi che occorrono alla vita sociale", *Noi e i mazziniani*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 70-71 (l'articolo apparve in "Umanità Nova" il 9 maggio del 1920). Va notato come lo stesso Malatesta pone l'accento sulla necessità di *patti ed accordi* al fine di mantenere una *vita sociale*, distanziandosi pertanto dalla vulgata che vede essenzialmente nell'anarchia l'assenza di regole, ovvero il *caos*. Pertanto egli preconizza la necessità di porre in essere un ordinamento (giuridico, aggiungiamo noi) nella società liberata.

sorreggerebbe su di una visione antropologica *buonista*, per la quale l'essere umano, costretto di fatto dalla società oppressiva ad essere lupo nei confronti dei suoi simili<sup>24</sup>, una volta liberato dall'oppressione acquisirebbe, quasi per incanto<sup>25</sup>, smisurate doti solidaristiche instaurando naturalmente dei rapporti sociali idilliaci (di muto appoggio) con quelli stessi simili, che, in altro contesto, avrebbe bellamente sbranato. Si configurerebbe una sorta di recupero, in vero ingenuo, del ben più smalzato mito rousseauiano del *buon selvaggio*, il quale risulterebbe momento fondante di una società anarchica totalmente priva di regolamentazione giuridica, che sarebbe di per sé capace di determinare, per la sola e totale assenza di elementi coercitivi, uno spontaneo equilibrio sociale, foriero di un benessere, non solo materiale, inimmaginabile in contesti sociali oppressivi<sup>26</sup>.

### 3. LE APORIE DELL'IDEOLOGISMO E DELL'UTOPISMO

Se ciò corrispondesse al vero, ben agio avrebbero i critici dell'anarchismo nel relegarlo (i più benevoli) nel mondo dei sogni utopistici<sup>27</sup>

---

24 Va notato come il proverbiale *homo homini lupus* di hobbesiana memoria, in questa prospettiva, caratterizza – attraverso una inversione speculare degli ambiti – non già lo stato di natura, ma, al contrario, lo stato civile.

25 Va evidenziato come lo stesso Malatesta diffidi dell'idea di una spontanea armonia; egli, infatti, scrive: “le armonie naturali, la naturale confluenza del bene di ciascuno col bene di tutti sono invenzioni della pigrizia umana, la quale piuttosto che lottare per realizzare i propri desideri immagina che essi si realizzeranno spontaneamente, per legge naturale”, *La base morale dell'anarchismo*, cit., p. 161.

26 Ancora una volta Malatesta si dimostra completamente avverso a tale prospettiva: “vi sono dei compagni che risolvono la questione in un modo eccessivamente ottimistico. Essi dicono che, cambiate le condizioni sociali, non vi saranno più delinquenti, cioè uomini che troveranno interesse o piacere ad offendere la libertà degli altri. Io mi auguro che sia così [...] ma tutto ciò richiede tempo; non può avvenire per incanto”, *Libertà e delinquenza (Ancora in risposta a «Il pensiero di un iconoclasta» di Enzo Martucci)*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 165 (l'articolo esce su “Umanità Nova” il 30 settembre del 1922).

27 Per Bravo, “appare evidente l'elemento utopistico di tale concezione rivoluzionaria, per cui questa fu ed è, più che effettiva, puramente ideale, e, più che politica, puramente intellettuale e astratta, immaginabile in ogni momento, sempre pronta a scatenarsi, ma non mai manifestatasi se non nella configurazione ridotta della ribellione o dell'insurrezione”, *Anarchismo*, cit., p. 23.

ed in quanto tali irrealizzabili (se non attraverso un *miracolo*<sup>28</sup>), oppure (i più malevoli) quale aberrante epifania di patologia sociale<sup>29</sup>, volta in realtà, pur predicando libertà ed uguaglianza, alla distruzione di ogni consorzio sociale, auspicando un caos in cui l'essere umano, perdendo

---

28 Malatesta in proposito appare chiarissimo: “gli anarchici, o almeno il più degli anarchici, han creduto le cose molto più facili di quello che realmente sono, e si sono beatamente cullati in una specie di *provvidenzialismo*, che ha fatto creer loro che bastano un ideale luminoso ed un spirito eroico perché tutto si accomodasse da sé”, *I nostri propositi*, ora in *Scritti*, cit. vol. III., p. 27 (lo scritto appare su “Pensiero e Volontà” il primo gennaio 1924). In uno scritto di poco successivo, uscito anch'esso su “Pensiero e Volontà”, il nostro rileva: “v'è stato perfino chi, nella foga dell'entusiasmo, anticipando forse di secoli i risultati sperabili della educazione e dell'eugenica (scienza e arte di ben procreare), ha intravisto per l'indomani stesso dell'insurrezione vittoriosa un'umanità composta tutta di gente buona, intelligente, sana, forte e bella!”, *Idealità e realtà*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 36 (ma “Pensiero e Volontà” primo febbraio 1924). Va rilevato che già il 28 marzo 1897, durante la polemica con Merlino, Malatesta ebbe con veemenza a sottolineare sulle pagine de “L'Agitazione” come “respingiamo come falsa e perniciosa ogni idea di armonia provvidenziale e di ordine naturale nella società, poiché crediamo che la società umana e l'uomo sociale esso stesso siano il prodotto di una lotta lunga e faticosa contro la natura, e che se l'uomo cessasse di esercitare la sua volontà cosciente e si abbandonasse alla natura, ricadrebbe presto nella animalità e nella lotta brutale”, *Da una questione di tattica ad una questione di principii*, ora in E. Malatesta, “*Un lavoro lungo e paziente ...*”, cit., p. 32. (il testo, con il titolo *Società autoritaria e società anarchica*, è raccolto anche in E. M. Malatesta – S. F. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit.). Tale concezione viene ribadita dal nostro a cinque lustri di distanza quanto rileva come la “legge naturale è lotta, è il massacro, è la distruzione o l'oppressione del vinto; e sul terreno sociale quanto maggiore è la tirannia e tanto più si sta vicini allo stato naturale”, *Libertà e delinquenza*, cit., p. 166.

29 Le elucubrazioni anarchiche non “potrebbero considerarsi una dottrina sociale, giacché la società mirano a distruggere. [...] Le teorie anarchiche hanno postulato una forma di schiavitù peggiore di quella che hanno combattuto: a Dio, allo Stato, alla legge esse hanno sostituito una visione terrificante, ossessiva, della vita. Non liberazione, pertanto, ma nella deformata interpretazione dei rapporti sociali, angoscia e maledizione, tormento e buio, non mai rischiarato da un qualsiasi barlume di luce”, così C. Curcio nella citata voce *Anarchia*, p. 613. Di diverso avviso pare Gueli, nella richiamata voce *Anarchia*, per il quale in una condizione di caos sociale “non sono realizzate le condizioni obiettive della anarchia in senso proprio. La relativa qualifica non può giustificarsi dal punto di vista teoretico. Essa può spiegarsi per più ragioni: anzitutto il senso volgare della parola anarchia, usata spesso per indicare le manifestazioni di disordine sociale”, p. 391. Più in generale, sul manifestarsi di “una sorta di cecità ermeneutica” in taluni studi sull'anarchismo, cfr. le osservazioni di M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, in “Filosofia politica”, XXVIII (2014), n. 2, pp. 248-251.

ogni attributo politico, esalti le sue componenti animalesche<sup>30</sup>. Così rappresentato, privo cioè di una riflessione intorno ad una intellaiatura giuridica non autoritaria, l'anarchismo si può strutturare soltanto come una sorta di ideologia dagli esiti utopistici, che presuppone ed attende, quale protagonista delle proprie vicende, un *uomo nuovo* sorto dalle ceneri della società oppressiva, che veleggia verso lidi contrassegnati, una volta approdato nel *paese della cuccagna*<sup>31</sup>, dalla assoluta libertà e dalla altrettanta assoluta uguaglianza<sup>32</sup>.

---

30 “È tempo di finirla con quella retorica [sic] – poiché non si tratta che di retorica – che voleva compendiare tutto il programma anarchico nel famoso «demoliamo»”. *A proposito di «revisionismo anarchico»*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 64 (l'articolo appare il primo maggio 1924 sulle pagine di “Pensiero e Volontà”). Ancora una volta Malatesta sfata questi miti: “distruggere le istituzioni, i meccanismi, le organizzazioni sociali esistenti? Certamente, se si tratta di istituzioni repressive; ma esse in fondo non sono che piccola cosa nella complessità della vita sociale [...]. Sono altre le istituzioni e le organizzazioni che, bene o male, riescono ad assicurare la vita all'umanità; è queste istituzioni non si possono utilmente distruggere se non sostituendole con qualcosa di meglio. [...] E questo non si può fare in un giorno; né, allo stato delle cose, noi abbiamo le capacità necessarie per farlo”, *La rivoluzione in pratica*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 175 (l'articolo appare su “Umanità Nova” il 7 ottobre 1922); a pochi giorni dal primo contributo, il 14 ottobre dello stesso anno ancora sul quotidiano anarchico, Malatesta ritorna sull'argomento: “se dobbiamo essere intransigenti nell'opposizione contro tutti gli organi di compressione e di repressione, contro tutto ciò che tende ad ostacolare colla forza la volontà popolare e la libertà delle minoranze, noi dobbiamo ben guardarci dal distruggere quelle cose e disorganizzare quei servizi utili, che non possiamo sostituire in modo migliore”, *Ancora sulla rivoluzione in pratica*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 184. Lo stesso tema dell'abolizione del governo, centrale e caratterizzante il pensiero anarchico sin dalla sua fondazione politica con la risoluzione di Saint-Imier del 1872 – alla quale lo stesso Malatesta ha partecipato – è affrontato con una certa cautela; infatti, possiamo leggere, sempre su “Umanità Nova”: “giovane ripetersi [...] se non riconosciamo il governo bisogna pure che troviamo un modo di vivere per liberi accordi, senza governo, nonché un modo per mantenere le necessarie relazioni economiche colle masse che ad un governo stanno sottoposte”, *Discorrendo di rivoluzione*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 203 (ma “Umanità Nova” il 25 novembre 1922). Malatesta non solo si pone con tutta evidenza il problema della fondazione di un ordine politico e giuridico basato sull'autonomia, ma anche accenna alla necessità di indagare in un campo molto prossimo al diritto internazionale.

31 “Se nasce l'anarchia / un bel pranzo s'ha da fa' / tutto vitello e manzo / se duvimo da magna”, canto anarchico dei Castelli romani, così riportato in L. Settimelli – L. Falavolti, *Canti anarchici*, cit., p. 83.

32 Cfr. S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., p. 10. Viene da altri sostenuto come “l'anarchismo è basato su una concezione sostanzialmente ottimistica della natura umana: se gli individui hanno una tendenza naturale verso il bene comune, non c'è nessuna

Tale rappresentazione in chiave *miracolistica* dell'anarchismo, in vero presente non soltanto nell'opera dei suoi critici, ma, sia pure con diverse sfumature, anche all'interno di tale filone di pensiero, va pertanto, per un verso, demistificata, per altro, nettamente rigettata, al fine non soltanto di favorire l'emergere di una immagine dell'anarchismo depurata da tali *fantasie*, ma anche, e soprattutto, di riconoscere nell'anarchismo un genuino (in quanto dialettico) approccio critico alle realtà sociali.

#### 4. SULL'IDEOLOGIA

Appare pertanto utile soffermarsi brevemente su ciò che in questa sede si intende per quella strutturazione ideologica ed utopica, che pare inficiare il pensiero anarchico e comprometterne sia suo incedere operativo nella prassi sociale, che il suo porsi come critica teoretica all'esistente società.

Prendendo le mosse dal primo termine, l'ideologia, inizieremo sulla scorta d'altrui pensiero, riconoscendo, in generale, come "il nome e il concetto di ideologia sono legati ad un'aspirazione ben precisa: quella di applicare il metodo scientifico allo studio dell'uomo ed in particolare della sua attività intellettuale. Aspirazione per altro che si fonde, nel caso specifico, con la pretesa razionalistica che la scienza costituisca la forma più alta, l'unica, di sapere umano, destinata a far tacere per sempre ogni residua filosofica. [...] Per intendere meglio la struttura dell'ideologia è quindi necessario rifarsi alla struttura della scienza moderna ed in particolare ai successivi esperimenti di scienza politica moderna connessi alla evoluzione dello Stato moderno"<sup>33</sup>.

Al pari del mondo delle scienze, così come queste si vengono a forgiare avuto riguardo al loro ideale moderno, la struttura ideologia si fonda sulla posizione di ipotesi interpretative della realtà, ipotesi non necessariamente frutto di una osservazione empirica della stessa, ma protese ad offrire alla realtà una rappresentazione funzionale ad operare sulla stessa, tanto da individuare (e fondare sull'ipotesi assunta) delle leggi di evoluzione della realtà, attraverso le quali prevederla e, quindi, do-

---

necessità di uno Stato che faccia da arbitro fra di loro. Al contrario, lo Stato ha in realtà effetti perniciosi sulle relazioni sociali", così S. Newmann, *L'Anarchismo e la politica del risentimento*, cit.

33 Così F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., pp. 189 e 191 (si rimanda ivi anche per i riferimenti bibliografici).

minarla<sup>34</sup>. Ma si tratta a ben vedere di leggi (scientifiche) a cui si attribuisce (o si può attribuire) un valore *universale* soltanto offuscando (o dimenticando) la loro radice particolare, in quanto fondata fermamente ed esclusivamente nell'ipotesi convenzionalmente assunta. In questo senso, la struttura ideologica si riconnette "con la pretesa razionalistica che postula da un lato la riduzione di ogni forma di sapere umano alla conoscenza scientifica e che dall'altro, dimenticandone la natura convenzionale, vagheggia un padroneggiamento della natura e della storia da parte dell'uomo/scienziato"<sup>35</sup>.

Così intesa, l'ideologia si presenta quale *teoria* interpretativa della realtà, teoria che prende le mosse da ipotesi convenzionalmente assunte e che dalle stesse si sviluppa per deduzione. In questo senso, l'ideologia, semplificando e racchiudendo la realtà all'interno delle convenzioni che le sono proprie, se si sviluppa in modo corretto rispetto agli assiomi che la caratterizzano e la distinguono dalle altre ideologie, produce un discorso scientifico sulla realtà, dotato (avuto riguardo alle proprie ipotesi) di *sensu*, direbbero taluni. Se poi tali sviluppi potessero ritrovare verifica empirica, la teoria (o ideologia, che dir si voglia) dimostrerebbe la sua efficacia operativa attraverso il dominio della realtà e risulterebbe, perciò, una teoria valida anche da punto di vista empirico.

L'anarchismo potrebbe venire assimilato ad un'*ideologia*, nel momento in cui si sviluppasse dall'assioma irrinunciabile e, quindi, non problematizzabile, per il quale, ad esempio, l'essere umano, liberato dal giogo dell'oppressione, risulterebbe intrinsecamente *buono*; esplicitamente verrebbe, infatti, attribuita la causa di ogni *male* alla società *concreta*, al contesto sociale ed alle sue articolazioni istituzionali, che l'anarchismo di volta in volta critica<sup>36</sup>.

---

34 In questo senso, "alla caratteristica della convenzionalità la struttura ideologica assomma, secondo lo statuto della scienza moderna, quella dell'operatività. Invero, perché una convenzione non si risolva in mera fantasticheria, non potendo ricorrere al confronto con un principio universale, senza comprometterne la particolarità, bisogna verificarne l'efficacia operativa. In altri termini, il valore di una convenzione scientifica si misura sulla base della sua efficienza", *ibidem*, p. 194.

35 *Ibidem*, p. 195.

36 Scrive Malatesta il 14 marzo 1897, presentando al lettore il primo numero del periodico "L'Agitazione": "da questo stato di cose nascono l'egoismo e l'odio tra gli uomini; da esso nascono la miseria, il deperimento fisico e la degradazione morale delle masse; da esso la delinquenza, la prostituzione, da esso le guerre, da esso il disagio, l'incertezza, la paura che affliggono i ricchi, quasi a compenso, scarso e triste

Va rilevato come la struttura ideologica si pone in relazione con la realtà, criticandola avuto riguardo ai propri assiomi ed alla teoria da questi sviluppata; ma non può, pena il suo dissolvimento, offrire una riflessione critica su se stessa, nel momento in cui è assolutamente fissata alle ipotesi convenzionalmente assunte, le quali in nessun modo possono essere oggetto di discussione; se *toccate*, ovvero, investite da una tensione di auto-problematicizzazione, la teoria *cade*; è auto-sufficiente solo se preserva il suo nucleo fondante, le ipotesi che ne stanno alla base ed in nome delle quali si appropria all'esistente.

In vero, la componente ideologica, nel senso sopra detto, è in qualche modo radicata nell'anarchismo, ben al di là dell'esemplificazione sopra riportata. Basti in proposito richiamare una certa lettura del pensiero di Kropotkin in merito al *mutuo appoggio* quale legge fondante il vivere sociale e all'anarchia quale approccio necessario e finale della storia umana<sup>37</sup>.

## 5. SULL'UTOPIA

Rovesciando specularmente tale dato, *rivoluzionando* cioè l'assetto sociale, si costituirebbero inevitabilmente i presupposti per la costituzione della società dei liberi e degli uguali<sup>38</sup>.

---

compenso, delle sofferenze inenarrabili ch'essi infliggono ai poveri. Questo stato di cose noi vogliamo abolire – per sostituirvi una società basata sulla cooperazione e sulla solidarietà, in cui tutti abbiano diritto eguale a godere dei vantaggi sociali, prestando tutti alla società il concorso dell'opera loro”, *Il nostro programma*, ora in E. Malatesta, “*Un lavoro lungo e paziente ...*”, cit., p. 5.

37 Letture dalle quali, come avremo modo d'osservare, Malatesta prende le dovute distanze. Cfr. in proposito, G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 374-386.

38 In realtà, secondo Malatesta, “il benessere e la libertà di tutti, l'abolizione della tirannia e della schiavitù non si possono avere se non quando gli uomini si sforzino di armonizzare i loro interessi e si pieghino volontariamente alle necessità sociali. Ed io credo che, abolita la proprietà individuale ed il governo, distrutta cioè la possibilità di sfruttare ed opprimere gli altri sotto l'egida delle leggi e della forza sociale, gli uomini avranno interesse, e quindi volontà, di accordarsi e risolvere i possibili conflitti pacificamente, senza ricorrere alla forza. Se ciò non fosse, evidentemente l'anarchia sarebbe impossibile; ma sarebbero anche impossibili la pace e la libertà”, *Anarchia contro ... che cosa? (Risposta a Merlino)*, ora in E. Malatesta, “*Un lavoro lungo e paziente ...*”, cit., p. 308 (il testo, apparso su “L'Agitazione” il 23 dicembre 1897, con il titolo *Problemi di oggi e di domani* è raccolto anche in E. M. Malatesta –



Nel nostro caso specifico, poiché la società oppressiva si fonda anche sul diritto, le cui regole eteronome e coattive permettono il perdurare del dominio di una minoranza sulla maggioranza della popolazione, una compagine sociale caratterizzata dal non sfruttamento dell'uomo sull'uomo non potrebbe che costituirsi in assenza del diritto, il principale strumento di dominio politico ed economico posto al servizio dei ceti egemoni<sup>39</sup>.

Il diritto, che a differenza della prospettiva marxiana e marxista, non appare quale sovrastruttura, non si estinguerà *naturalmente* al venire

---

S. F. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit.). Per il nostro il passaggio da una società autoritaria ad una società anarchica non è la conseguenza meccanica dell'abolizione dello sfruttamento politico ed economico, ma il frutto di un atto di volontà che non si dà in modo automatico, in quando derivato da una precisa scelta ideale che nulla ha a che fare con il manifestarsi spontaneo di naturali armonie. Tant'è che è la stessa volontà ad imporre soluzioni ai conflitti; soluzioni non più di natura autoritativa (quindi eteronoma), che necessariamente devono ricorrere alla forza per imporsi, ma improntate su un accordo fra le parti, il quale non può che derivare dal confronto fra le stesse. In tal modo, per Malatesta, il conflitto si trasforma in controversia e trova soluzione con il concorso delle parti, una soluzione frutto dell'autonomia, che non necessita, se bilateralmente accettata, di alcun ricorso alla forza. Va notato, per ora solo per inciso, come tale processo di risoluzione dei conflitti attraverso la loro trasformazione in controversia rappresenta una totale alternativa al metodo di risoluzione autoritativa degli stessi, che appare invece proprio ad una certa prospettiva giuridica. Malatesta richiama, quindi, l'attenzione, sia pur implicitamente, su prospettive di soluzione giuridica altre da quelle legate alla prassi del diritto statale.

39 Scrive Malatesta il primo aprile 1921 sulle pagine di "Umanità Nova", "bisognerà, se si vuole veramente cambiare la sostanza, e non la sola forma esteriore del regime da abbattere, di fatto il capitalismo, espropriando i detentori della ricchezza sociale, ed organizzando subito, localmente, senza passare per alcun tramite legale, la nuova vita sociale", (*Repubblica sociale*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 41 ma, primo aprile 1921 su "Umanità Nova"), ma questo non significa affatto che si debba abolire ogni organizzazione (anche giuridica) della società; anzi "bisogna organizzare immediatamente un nuovo assetto economico basato sulla giustizia e sull'eguaglianza" *Le due vie. Riforme o Rivoluzione? Libertà o Dittatura?*, ora in *ibidem*, p. 119 (ma, 12 agosto 1921 su "Umanità Nova"), il quale anzi appare necessario proprio perché "abbattuto il governo, conquistati per tutti i lavoratori i mezzi di produzione, impedito che un nuovo governo venga ad imporre le proprie leggi ed a creare una nuova classe privilegiata, la rivoluzione andrà sviluppandosi secondo le linee che saran tracciate dalle necessità pratiche e man mano modificate dalla libera sperimentazione" (*Fra anarchici e socialisti*, ora in *ibidem*, pp. 129-130 – il contributo appare su "Umanità Nova" il 25 agosto 1921). Sicché si tratta di espungere la *legge* dalle nuove forme di regolamentazione dei rapporti sociali, non il *diritto*, ovvero linee di condotta autonomamente fissate dagli stessi consociati.

meno della struttura economica (da cui la teoria della *Aufhebung*); non vi è questo tipo di determinismo nella visione anarchica della rivoluzione, il diritto e con questo l'organizzazione statale, parrebbe debba venire *abolito* per mezzo di un atto di volontà; non, quindi, graduale estinzione, ma immediata abolizione di ogni assetto istituzionale legato al passato regime al fine di determinare, attraverso la rottura di questi gioghi, l'avvento di una nuova umanità destinata a popolare la società libera.

Se ciò corrispondesse a realtà, la società preconizzata dall'anarchismo si paleserebbe come una *utopia*<sup>40</sup>, nel momento in cui è *luogo* totalmente altro dal mondo esistente, che va, tramite il processo rivoluzionario, nella sua interezza e senza alcuna mediazione rigettato nella sua totalità; la rivoluzione si proporrebbe, quindi, quale moto di rovesciamento speculare dell'esistente<sup>41</sup>.

È stato infatti sottolineato come la “utopia è un ordine nuovo che si contrappone al presente disordine, come alternativa globale. Quanto più si accentua la valenza operativa dell'utopia, tanto più precisa si delinea la sua pretesa di costituire un'alternativa globale del presente, immediatamente identificato col negativo, con ciò che deve essere totalmente rifiutato e soppresso”<sup>42</sup>. Una prospettiva utopica non accetta pertanto alcun accomodamento parziale, non mira a riformare la realtà in quanto non accetta compromessi con l'esistente, il suo compito è quello di rivo-

---

40 Vedi, sull'argomento, anche per la sua attinenza con il tema trattato, lo studio di M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, trad. it. a cura di A. Chersi Milano, 1981 (ma London, 1950); cfr. anche B. Cattarinussi, *Utopia e società*, Milano, 1976.

41 Tutto ciò viene puntualmente smentito da Malatesta nel momento in cui, il primo giugno 1926 sulle pagine di “Pensiero e Volontà”, rileva: “appare l'idea, purtroppo assai sparsa in mezzo ai nostri compagni che compito degli anarchici sia semplicemente quello di demolire, lasciando ai posteri l'opera di ricostruzione. Ed è idea nefasta. La vita sociale, come la vita individuale, non ammette interruzioni”, (*«La fine dell'anarchismo?» di Luigi Galleani*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 235 – l'articolo appare su “Pensiero e Volontà” il primo giugno 1926). Specificando che, “distruggiamo i monopoli: d'accordo. Ma i monopoli, quando non sieno quelli dei bottoncini da camicia o del rossetto per le labbra di certe signorine, i grossi monopoli (acqua, elettricità, carbone, trasporti di terra e di mare, ecc.) rispondono sempre ad un servizio pubblico necessario; e non si distruggono quei monopoli, o se ne produce il sollecito ritorno, se nell'atto stesso che si mandan via i monopolisti non si continua il servizio e, possibilmente, in modo migliore di quello che avveniva sotto di loro” (*Demoliamo. E poi?*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 239 – il contributo esce il 16 giugno 1926 su “Pensiero e Volontà”).

42 F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., p. 111.

luzionarlo; la prospettiva utopica non si pone il problema del miglioramento dell'esistente, esige il bene assoluto. In questo senso, "l'utopista rifiuta la possibilità di una riforma, perché non riconosce alternative parziali"<sup>43</sup>.

A differenza della prospettiva ideologica, l'utopia nel suo irriducibile moto di negazione non sottopone, a ben vedere, a critica la realtà esistente; si limita, per l'appunto, a negarla nella sua interezza, perorando la causa di una realtà totalmente altra e nuova rispetto all'esistente; un'*utopia* in cui l'ordine preconizzato regnerà nella sua assoluta perfezione. La struttura utopica preconizza lo speculare rovesciamento dell'esistente nell'auspicio che in tale radicale cambiamento il disordine si tramuti in ordine.

In questo quadro, l'utopica società anarchica appare l'auto-proclamato luogo del bene assoluto (ΕΥ ΤΟΠΟΣ), che è tratteggiabile solo attraverso lo speculare rovesciamento di ogni male sociale esistente; ma, in quanto puro rovesciamento, è, nel contempo, anche un non luogo (ΟΥ ΤΟΠΟΣ), in quanto la sua realizzazione non solo presuppone bensì necessita l'asunzione (e l'avverarsi) dell'ipotesi indimostrabile per la quale l'essere umano liberato dal dominio sviluppa immediatamente intrinseche capacità autoregolamentative in assenza di ogni istituzione coercitiva.

In tal modo, la struttura utopica si lega a quella ideologica, non potendo l'una sorreggersi in assenza dell'altra; infatti, al di fuori di questa ipotesi antropologica (ed in assenza della totale negazione dell'esistente) la società anarchica non potrebbe né precognizzarsi, né, tanto meno, realizzarsi e, quindi, sia pure in altre forme, si perpetuerebbe il dominio dell'uomo sull'uomo<sup>44</sup>.

---

43 *Ibidem*, p. 112.

44 È stato sottolineato come "Malatesta sintetizza la *forma mentis* dell'argomentare utopico che, antepoendo sempre il *dover essere* all'*essere*, si sottrae al confronto immediato col presente, in quanto critica questo non in rapporto alle sue possibilità reali, ma rispetto ad un ipotetico futuro, cioè con il criterio di un stato di cose totalmente diverso. In altri termini, non privilegia la trasformazione delle possibilità insite nella realtà data, ma le virtualità di un modello teorico così come comanda il *dover essere*", G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 437. Pare invece che proprio Malatesta riesca a cogliere – si pur parzialmente, ma su questo oltre – l'aporia di un pensare utopico sul quale poggiare la prassi sociale. Infatti, come sopra richiamato, pur animato da una forte tensione morale (il dover essere), egli rifugge dall'idea dello speculare rovesciamento dell'esistente, ma cerca invece di intervenire su questo ritenendo che sia assurdo ed impossibile *abbandonare* tutto ciò che ha caratterizzato la vita in una società sostanzialmente autoritaria per

## 6. ANCORA SU IDEOLOGISMO, UTOPIISMO E LIBERO PENSIERO

Va richiamato un ulteriore problema di natura teoretica, al di là di quella qui accennata possibile autoreferenzialità di una *teoria* anarchica così concepita.

Questo è relativo al fatto che la *teoria* anarchica, al pari di ogni altra teoria, risulterebbe realizzabile, dando vita cioè ad una società anarchica, a condizione che l'ipotesi antropologica su cui si regge riesca a dominare la realtà, ovvero la *natura* dell'essere umano. Ora nel momento in cui l'ipotesi riuscisse a dominare la realtà, piegandola ai suoi protocolli, questa ipotesi si imporrebbe sulla *natura* umana costringendo la stessa entro confini predefiniti, quindi, limitandone la libertà. Ci troviamo di fronte ad una aporia; infatti, la libertà, fine ultimo dello anarchismo, si manifesterebbe soltanto se l'ipotesi si imponesse sulla realtà, si affermasse, cioè, attraverso il dominio della stessa<sup>45</sup>. Anziché sviluppare itinerari di libertà, l'anarchismo costringerebbe se stesso all'interno di una gabbia deterministica<sup>46</sup>.

Va, infatti, rilevato come ogni costruzione *ideologica*, intesa quale teoria fondata su ipotesi interpretative della realtà (ovvero rappresentazioni della stessa che tendono a dominarla in funzione operativa), appare intrinsecamente *non an-*archica, nel momento in cui si costituisce su

---

approdare *mondi* nella società anarchica. In questo senso, su una parte non irrilevante dell'*essere* va effettuato un intervento sì critico, ma non per questo distruttivo. Per certi versi, si possono, quindi, intravedere fra le righe malatestiane intenti dialettici rispetto all'esistente e non, cosa in vero rigettata dal nostro, una (vana) speranza di automatico accomodamento delle cose quotidiane nella società liberata. Cfr. in merito alla posizione malatestiana, i contributi già richiamati.

45 È ancora Malatesta a denunciare implicitamente questa aporia. Infatti, egli ammonisce: “incominciamo col dire che la rivoluzione non la possiamo fare noi soli; e non sarebbe, a parte la questione della forza materiale, nemmeno desiderabile il farla da soli; perché se non si mettono in movimento tutte le forze spirituali del paese e con esse tutti gl'interessi e tutte le aspirazioni palesi o latenti che stanno nel popolo, la rivoluzione sarebbe un aborto. E nel caso, poco probabile, che vincessimo da soli, ci troveremmo nell'assurda posizione di imporci, comandare, costringere gli altri e quindi cessare di essere anarchici ed uccidere la rivoluzione stessa con nostro autoritarismo, oppure di «fare per viltade il gran rifiuto», cioè ritirarci indietro e lasciare che altri profitti dell'opera nostra per scopi opposti ai nostri”, *Gradualismo*, cit., p. 196.

46 Sulla critica malatestiana al determinismo cfr. *Id.*, *Pietro Kropotkin. Ricordi e critiche di un vecchio amico*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 368-379 (il contributo appare il 15 aprile 1931 sulla rivista svizzera “Studi Sociali”).

enunciazioni non problematicizzabili e, quindi, assumibili solo quali dogmi, attraverso i quali si tenta una operazione di dominio (nel senso di spiegazione e previsione) sulla realtà; nel nostro caso, la realtà sociale che viene rappresentata in funzione dell'operazione prefissata.

L'anarchismo, se vuole porsi come pensiero di libertà, non può in nessun modo assumere connotati ideologici perché la stessa struttura ideologica, attraverso la posizione di ipotesi non problematicizzabili, si pone quale limitazione della libertà; va, dunque, rigettata ogni prospettiva ideologica proprio al fine di far emergere l'anarchismo, quale irriducibile forma di critica (*an-arcos*).

Allo stesso modo dall'anarchismo va eliminato ogni connotato utopico, perché tale tensione impedirebbe allo stesso di rapportarsi costruttivamente con la realtà, nel momento in cui, con caparbità, alla stessa si opporrebbe la realizzazione incondizionata ed interamente compiuta del suo esatto contrario: nel nostro caso, alla regolamentazione giuridica dei rapporti, relazioni spontanee cementate dal puro senso di solidarietà.

La visione utopica, a maggior ragione se innestata su una prospettiva ideologica, inibisce il manifestarsi squisitamente *politico* del pensiero anarchico, il quale, lungi da arroccarsi su dogmi indimostrabili deve sviluppare in tutte le sue potenzialità, proprio per porsi quale pensiero di libertà, relazioni dialettiche con l'esistente al fine di promuovere incondizionatamente l'affermarsi, in opposizione non preconcepita con la realtà circostante, di rapporti sociali di natura politica e non dispotica.

Nel far ciò l'anarchismo necessita di specificare con chiarezza, accanto alla critica all'esistente, una propria prospettiva giuridica e istituzionale, che non sia il frutto di preconcepite opposizioni, ma della ricerca di strutture e di modi di organizzazione che non si richiamino a modelli autoritari<sup>47</sup>.

---

47 Scrive in proposito Malatesta, "la Rivoluzione è la creazione di nuovi istituti, di nuovi aggruppamenti, di nuovi rapporti sociali; la Rivoluzione è la distruzione dei privilegi e dei monopoli; è un nuovo spirito di giustizia, di fratellanza, di libertà che deve rinnovare tutta la vita sociale, elevare il livello morale e le condizioni materiali delle masse chiamandole a provvedere coll'opera loro diretta e cosciente alla determinazione dei propri destini. Rivoluzione è l'organizzazione di tutti i servizi pubblici fatti da quelli che vi lavorano nell'interesse proprio e del pubblico; Rivoluzione è la distruzione di tutti i vincoli coattivi, è l'autonomia dei gruppi, dei comuni, delle regioni; Rivoluzione è la costruzione di miriadi di liberi aggruppamenti corrispondenti alle idee, ai desideri, ai bisogni, ai gusti di ogni specie esistenti nella popolazione; Rivoluzione è il formarsi ed il disfarsi di mille corpi rappresentativi, rionali, comunali, regionali, nazionali, che, senza avere nessun potere legislativo,

Al di fuori di questa prospettiva, che, in quanto, dialettica, è essenzialmente *politica*, dato che pur promanando dai rapporti sociali esistenti tende a trasformarli in rapporti possibili dando vita ad una esperienza politica contraria al dispotismo in qualsiasi modo questo di manife-

---

servano a far conoscere ed armonizzare i desideri e gli interessi della gente vicina e lontana ed agiscono mediante le informazioni, i consigli, l'esempio. La Rivoluzione è la libertà provata nel crogiuolo dei fatti – e dura finché dura la libertà”, *Ancora di repubblica e rivoluzione*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 79 (l'articolo esce il 15 giugno del 1924 su “Pensiero e Volontà”). In questo senso, per Malatesta, la rivoluzione, al di là di apparire quale momento di dissoluzione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, è soprattutto riorganizzazione delle relazioni sociali ed istituzionali secondo modelli non autoritari, ma non per questo privi di regole; se la rivoluzione spezza “i vincoli coattivi” non per questo lascia il contesto sociale nella sregolatezza, infatti, ai comandi eteronomi si sostituisce l'autonomia, quindi la regolamentazione dei rapporti che scaturisce dagli stessi rapporti e non dal comando delle istituzioni statuali; a queste, infatti, si sostituiscono “i liberi aggruppamenti” ed i “corpi rappresentativi”, i quali non posseggono potestà legislative (prerogative queste degli organi statuali), ciò non di meno rappresentano le istituzioni nelle quali le diverse istanze, i differenti interessi, i molteplici bisogni liberamente ritrovano composizione. Ma, da quanto fin'ora rilevato del pensiero di Malatesta, tale composizione o armonizzazione degli interessi, non avverrà per incanto, auspice una libera atmosfera post-rivoluzionaria, che sostituisce la mefitica aria dell'*infame passato*; al fine di giungere a tale risultato, indispensabile per una convivenza sociale, la rivoluzione malatestiana deve offrirsi degli strumenti giuridico-istituzionali, i quali sia pur con diverse procedure ed in uno spirito totalmente altro da quello che anima la prospettiva statual-legalistica, deve pur tuttavia offrire non solo regole, ma anche alle stesse capacità di cogenza nella vita sociale. La strada per giungere a questo risultato è in qualche modo indicata dallo stesso Malatesta, nel momento in cui pone l'accento sull'autonomia, la quale, lungi dall'essere l'assenza di regole, è *soltanto* assenza di regole poste dall'esterno, ovvero designa una particolare procedura di produzione delle regole, che una volta poste non risultano opzionali, ovvero i soggetti che hanno partecipato alla loro creazione e istituzionalizzazione non rimangono svincolati dalle stesse. Le regole prodotte dall'autonomia non sono *consigli*, ma hanno forza cogente nel contesto che le ha prodotte.

Se il pensiero di Malatesta e più in generale quello proprio all'anarchismo, si arrestasse a fronte del *consiglio*, dell'*esempio*, e non si spingesse sino alla individuazione di forme di reale e non fantastica regolamentazione dei rapporti sociali, ovvero non permettesse di giungere alla individuazione di forme di giuridicità non basate sul potere e, quindi, anarchiche, allora, pur fatta salva la parte della critica alla società esistente, l'anarchismo, nel momento in cui si accinge a divenire propositivo, ovvero progetto sociale alternativo all'esistente, ricadrebbe nella proverbiale *aria fritta*. Pur riconoscendo una indubbia carenza nella riflessione intorno a forme di giuridicità diverse da quelle baste sui rapporti eteronomi, si ritiene che il pensiero anarchico contenga, anche se il più delle volte in modo implicito, tali potenzialità. Si tratta, come si diceva in fase introduttiva, di leggere fra le righe (se non oltre alle righe).

sti, l'anarchismo si consuma in un sostanziale isolamento culturale ed operativo.

Tale isolamento può assumere connotazioni differenti, ma tutti accomunabili attraverso il rifiuto del confronto dialettico con la realtà<sup>48</sup>; prospettive che lo portano a volte a confondersi con forme di cosiddetto cristianesimo primitivo, di cui l'ultimo Tolstoj rappresenta il più illuminante esempio tentando di fondere anarchismo e cristianesimo<sup>49</sup>, ma che ancor prima hanno conosciuto testimonianze più controverse quali, ad esempio, quelle proposte, nella seconda metà dell'Ottocento, dai cosiddetti *lazzarettiti*<sup>50</sup>.

Tale filone, per quanto marginale e tendente a testimoniare una religiosità cristiana anarchica, non appare, in ogni caso, esaurito<sup>51</sup> né sembra essere l'unica prospettiva che lega l'anarchismo a movimenti religiosi<sup>52</sup>.

---

48 Bravo, nella sua critica di stampo marxista alla prospettiva anarchica, sottolinea “i richiami millenaristici a una società perfetta, nella quale la mediazione fra l'umano e il divino non avrebbe necessitato di particolari sovrastrutture autoritarie, ma, eliminate queste, avrebbe potuto verificarsi immediatamente”, così nella richiamata voce *Anarchismo*, p. 19.

49 Non potendo essere questa la sede per trattare il tema, si ritiene sufficiente rilevare, sulla scorta del pensiero di Berti, come “un posto a parte ricopre Lev Tolstoj, che se è stato propriamente anarchico, nel senso strettamente politico del termine, si è riconosciuto senz'altro nell'anarchismo di ispirazione cristiana”, *Un'idea esagerata di libertà*, cit., p. 21. Cfr. dello stesso autore, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 667-691. Di tolstoianesimo e anarchismo pacifista fanno menzione G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., pp. 199-206 e A. J. Cappelletti, *L'idea anarchica*, cit. Più in generale sul rapporto fra anarchismo e cristianità si veda R. Creagh, *Da Rocker a Bookchin. Note sul pensiero libertario americano contemporaneo*, in R. Rocker, *Pionieri della libertà*, trad. it. Milano, 1982 (ma 1949 – la *Nota* è redatta nel 1982) e M. Zanantoni, *Anarchismo*, Milano, 1996.

50 Su David Lazzaretti (1834-1878) si rimanda al volume di E. J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, trad. it. Torino, 1966 (ma 1959), pp. 85-94 e A. Petacco, *Il Cristo dell'Amiata. La storia di David Lazzaretti*, Milano, 2003.

51 Cfr. R. Creagh, *Da Rocker a Bookchin. Note sul pensiero libertario americano contemporaneo*, cit., pp. 224-226.

52 Vedi a titolo d'esempio le analisi raccolte nel volume collettaneo, curato da A. Bertolo, *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, Milano, 2001 (con contributi di F. Biagini, E. Ferri, C. Seeligmann, E. Jacobson, S. Wolf, M. Löwy, S. Boulouque, M. Graur, R. De Jong, D. Grinberg, G. Rawin-A. Lopez, F. Shor, Y. Oved, B. Seeman e dello stesso Bertolo), nonché il saggio di E. Ferri, *Leda Rafanelli: un anarchismo islamico?*, in “Tigor. Rivista di scienze della comunicazione”, IV (2012), n. 2.

Altra testimonianza di una pratica isolazionista<sup>53</sup>, che tende a estraniarsi dalla concreta realtà sociale, può essere offerta anche dal variegato fenomeno delle *libere comuni* fondate, con alterne vicende, da militanti anarchici fin dalla fine dell'Ottocento<sup>54</sup>.

## 7. LE POSSIBILI DERIVE DELL'ANARCHISMO

Si nota, pertanto, all'interno della prospettiva anarchica, il manifestarsi, al di là degli esempi estremi qui sopra richiamati, di una visione dicotomica, derivante dalla separazione fra la realtà concreta dei fatti sociali e le aspirazioni di libertà e di uguaglianza; i due poli (la società oppressiva e la futura, in quanto auspicata, società liberata), in assenza di un interagire dialettico, non comunicano fra di loro, e pertanto si assiste ad una sorta di estraneazione dalla realtà da parte della prospettiva anarchica che rimane – in quanto ingabbiata nella sua ideologia – tutta protesa verso la propria utopia. In questo modo l'anarchismo si pone non solo dal punto di vista teoretico come altro dall'esistente (e totalmente contrario a questo), ma anche, da un punto di vista pratico, si costituisce come esperienza altra (nel senso di esterna) all'esistente. Di questa tendenza estraneatrice, le spinte messianiche o l'isolamento in realtà a dir poche circoscritte e totalmente ininfluenti sulla più complessiva vita sociale, quali le *comuni*, sono i fenomeni più evidenti.

Anche queste esperienze contribuiscono a far sorgere il mito di un pensiero anarchico che si sostanzia in una tensione utopica sì riconosciuta in linea di principio quale positiva, ma totalmente irrealizzabile nella pratica; pertanto, propria solo ad ingenui sognatori.

A tale rappresentazione, che cela a volte non poca simpatia sul piano ideale, si contrappone specularmente lo stigma di un anarchismo esclu-

---

53 In vero pesantemente criticata dallo stesso Malatesta, cfr. *Le colonie anarchiche sperimentali*, ora in "Un lavoro lungo e paziente ...", cit., pp. 274-276 (l'articolo appare il 28 ottobre 1897 sulle colonne de "L'Agitazione").

54 L'esempio più noto appare a tutt'ora essere l'esperimento della "Colonia Cecilia" promosso in Brasile alla fine dell'Ottocento da Giovanni Rossi (1854-1939), di cui si veda l'omonima voce redatta da M. Zane per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*. Interessante, al fine di meglio cogliere la prospettiva educazionista insita in tali esperimenti, può essere la lettura del racconto di Rossi, firmato con lo pseudonimo di Cardinas, *Un comune socialista. Bozzetto semi-veridico*, Milano, 1878. Quasi coevo è il racconto di Jean Grave, *Terre libre. Les pionniers* (trad. it. *Terra libera*, Carrara, 1976) apparso nel 1908.



sivamente *ravasciolista* (*terrorista*, diremmo oggi di anche in grazie alla forzatura del termine, che viene impegnato per etichettare azioni sì violente, ma non per questo indiscriminate), a cui sottende una rappresentazione totalmente negativa dell'anarchismo, che risulterebbe il frutto e l'ideologia di elementi spiccatamente antisociali, i quali sfogano il loro disadattamento promuovendo il disordine in tutte le sue forme. Lungi dall'apparire degni di simpatia, tali fermenti distruttivi, che si fanno scudo con fumose utopie, vanno annoverati fra i peggiori mali sociali ed estirpati dal contesto sociale<sup>55</sup>. Sia pure in tutt'altra veste, permane anche in questa rappresentazione totalmente negativa del fenomeno anarchico quella componente di estraneazione al contesto sociale che caratterizzava la sua visione non esecranda.

In un quadro che esalta la componente spontaneista ed antiorganizzatrice, la quale informerebbe la prospettiva anarchica e che assumerebbe connotati socialmente esiziali avuto riguardo il movimento di emancipazione, va collocata anche la critica apportata, all'interno del movimento operaio, dalla sua componente marxista, o, per dirla con gli anarchici, dal socialismo autoritario<sup>56</sup>.

---

55 Esemplificativa in proposito appare la già richiamata voce *Anarchia* redatta da Carlo Curcio. Sul rapporto fra l'anarchismo e la violenza più equilibrata appare la posizione assunta da Vincenzo Gueli nella sua citata voce *Anarchia*, ove si può leggere come "una vera e propria *aequivocatio verborum* ha intorbidito e confuso i termini della questione ed ha invelenito la polemica: infatti, una volta si intende per «violenza» l'uso di mezzi non consentiti dall'ordinamento giuridico e altra volta l'impiego della forza che si vale di mezzi fisici in modi e per fini illegali. Ciò ha reso facile sostenere (in una indiscriminata critica contro l'anarchismo, come già nella sua interpretazione degenerativa) che un programma di «distruzione» dello Stato e delle sue istituzioni (che naturalmente non potrebbe attuarsi con rapidità rivoluzionaria se non impiegando mezzi non consentiti dall'ordinamento giuridico dello Stato medesimo, e quindi con violenza nel primo senso) equivalesse ad impiego della forza per l'annientamento di uomini e cose (e cioè la violenza nel secondo senso) al fine di distruggere con tali mezzi l'attuale ordine politico e sociale. Un'associazione di idee ha finito col collegare, nella comune credenza, all'anarchismo diverse manifestazioni di violente ribellioni all'ordine costituito", così a p. 401.

56 Per quanto concerne la critica di Marx ed Engels all'anarchismo, al di là de *L'ideologia tedesca*, ove i nostri si soffermano sul pensiero stirneriano (cfr. la trad. it. curata da F. Codino e C. Luporini, Roma, 1958, pp. 97-442), cfr. la raccolta di scritti curata da G. Backhaus, *Critica dell'anarchismo*, Torino, 1972; di Lenin si veda *Stato e rivoluzione. La dottrina del marxismo sullo Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, trad. it. Milano, 1976.

Sul piano della critica al pensiero, scorgiamo in campo marxista l'assoluta esaltazione della componente utopistica dell'anarchismo<sup>57</sup>, che lo relega nel mondo dei sogni<sup>58</sup>, e pertanto fa sì che lo stesso sia inutilizza-

---

57 Rileva in proposito Gian Mario Bravo, *Introduzione a Gli anarchici*, cit., p. 15: "si può [...] sostenere che nell'anarchismo, anche nelle sue forme più moderne e dinamiche, si ha un vero e proprio ritorno all'utopia: nella società anarchica – sia essa egualitaria o comunista o individualista – dovranno realizzarsi quei presupposti di perfettibilità, di armonia, di organicità, indipendentemente dalle condizioni socio-economiche e politiche nelle quali il movimento si trova ad agire, proprie in passato di quelle correnti che vanno sotto il nome di utopistiche. Ma, mentre queste ultime partivano da una considerazione del reale e del presente, per costruzioni irreali soltanto nel presente ma che offrivano una presunzione di realizzabilità nel futuro, gli anarchici non soltanto esaminano e valutano il presente, e vogliono rivoluzionarlo, ma intendono farlo immediatamente, per effetto di un atto di volontà (o di una somma di atti di volontà), con un'azione che, sia per l'aspetto ideologico sia per quello pratico-strategico, è al di là della realtà. Da tale rivoluzionamento improvviso deve successivamente aver origine la società *nuova* – che può essere, si ripete, egualitaria o comunista o individualistica – pure repentinamente, e la costruzione di questa è così ardita e procede così bene, che non ha neanche più come punto di partenza il momento rivoluzionario, ma sta a sé, immobile nel tempo e nello spazio, in una sorta di auto contemplazione narcisista".

In proposito va rilevato come Malatesta più volte ribadisce, quasi a volere smentire tale interpretazione: "l'anarchismo deve essere necessariamente gradualista. Si può concepire l'anarchia come la perfezione assoluta, ed è bene che quella concezione resti sempre presente alla nostra mente, quale faro ideale che guida i nostri passi. Ma è evidente che quell'ideale non può raggiungersi d'un salto, passando di botto dall'inferno attuale al paradiso agognato. I partiti autoritari, quelli cioè che credono morale ed espediente imporre colla forza una data costituzione sociale, possono sperare (vana speranza del resto!) che, quando si saranno impossessati del potere, potranno a forza di leggi, decreti... e gendarmi sottoporre tutti e durevolmente al loro volere", *Gradualismo*, cit., pp. 194-195. Nello stesso scritto Malatesta ammonisce: "non bisogna tutto distruggere credendo che poi le cose di aggiusteranno da loro. La civiltà attuale è frutto di una evoluzione millenaria [...]. Noi dobbiamo dunque combattere l'autorità ed il privilegio, ma profittare di tutti i benefizi della civiltà; e nulla distruggere di quanto soddisfi, sia pure malamente, ad un bisogno umano se non quando abbiamo qualche cosa di meglio da sostituirvi", *ibidem*, p. 198.

58 Ancora Bravo sostiene come "nonostante il tentativo di immedesimare direttamente le idee nell'azione, di renderle concrete e politicamente realistiche, si può sostenere che il pensiero anarchico è sostanzialmente utopistico, o meglio, pur non guardando a un futuro lontano, esso presenta *sogni*, che si vogliono però concretare nella realtà. [...] L'anarchia non è tanto un movimento politico, quanto una corrente etica, che vuole avvalersi di mezzi politici, e talvolta addirittura rivoluzionari (come agitazioni di piazza, sommosse collettive e rivolte individuali), per superare o eliminare determinate situazioni morali: è più fede che ragione, è più impeto e passione che discussione

bile, al di là delle sue forme di ribellismo<sup>59</sup>, ai fini di una concreta opera di emancipazione del proletariato<sup>60</sup>.

---

analitica, è più un guardare all'età dell'oro del passato lontano o all'idillio del mondo comunale medievale, o anche a un futuro di pace, di benessere e di eguaglianza, che non al presente e alle sue condizioni sociali; o meglio, queste ultime, ancora una volta, sono «condannate», ma non vengono superate criticamente”, *Gli anarchici*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali. L'età della rivoluzione*, cit. pp. 249-250.

59 Cfr. in proposito il testo di Hobsbaum *I ribelli*, cit., pp. 102-108.

60 Viceversa, nell'ambito delle vicissitudini storiche del movimento operaio, constatiamo, da parte dei socialisti autoritari, la ferma e brutale repressione di ogni istanza anarchica in quanto avversa alle loro strategie politiche egemoniche improntate sul materialismo dialettico di marxiana memoria e sulla dittatura del proletariato così come l'ebbe a definire Lenin. Cfr. per tutti gli studi di Volin (V. M. Eikhenbaum), *La rivoluzione sconosciuta*, trad. it. Carrara, 1976 (ma Paris 1947) per ciò che concerne l'esperienza russa e M. Signorino, *Il massacro di Barcellona*, Milano, 1973 per quella spagnola.

PARTE SECONDA

PER UN ANARCHISMO QUALE  
MODERNA DECLINAZIONE  
DELLA CLASSICITÀ  
GIURIDICO-POLITICA



## L'anarchismo tra modernità e classicità: una nota introduttiva

Per quanto l'anarchismo in generale e quello malatestiano in particolare, non abbia sviluppato né un'analisi, né una compiuta e specifica critica alla prospettiva giuridico-politica che ha informato la costituzione e lo sviluppo della compagine statale, distinguendola, ad esempio, da quella che ha sovrinteso le precedenti forme di organizzazione politica, *limitandosi* alla radicale negazione del potere come categoria dell'organizzazione politica, senza, per l'appunto, distinguere fra la prospettiva moderna e quella classica, ciò non di meno appare evidente come l'obiettivo della sua polemica (e non solo per ovvie ragioni di collocazione cronologica di tale movimento di pensiero) sia proprio quella forma di teorizzazione del potere che qui di seguito definiremo come prospettiva politico-giuridica moderna.

Va specificato che le categorie di *classico* e *moderno* qui utilizzate non vanno colte nella loro dimensione cronologica, bensì quali fenomeni sincronici che danno vita a prospettive opposte di gestione sociale, l'una protesa all'affermazione di rapporto politico, che si sviluppa al di fuori dell'idea stessa di statualità, l'altra invece che teorizza l'impossibilità d'ogni rapporto sociale in assenza dello Stato.

La carenza nel pensiero anarchico di una specifica riflessione su tali temi, al di là di una generica, a volte autoreferenziale, propositività sociale antistatale, fa sì che lo stesso manifesti delle difficoltà ad immaginare un'attività politica che non sia dispiegamento di potere, finendo con il legare la prima indissolubilmente alla sfera della statualità e pertanto a rigettarla *in toto*; in tal modo l'anarchismo corre il rischio di ridurre il proprio essere propositivo a pure assunzioni utopiche.

Ritenendo che all'anarchismo non appartenga la *forma mentis* politica moderna, non sia cioè, al di là del puro apparire, accostabile nella sua essenza né al liberalismo, di cui sarebbe la declinazione estrema, né al socialismo (utopistico o scientifico), del quale risulterebbe la versione anti-autoritaria, si ricercherà il terreno nel quale affonda le radici proprio in quella classicità che contrappone al rapporto dispotico la politica intesa come comune partecipazione all'individuazione del bene comune.

Senza voler legare indissolubilmente l'anarchismo a forme di pensiero manifestatesi agli albori della civiltà occidentale, si riconosce come un'attività politica che si sviluppa lungo percorsi di autonomia è l'ambito che appare proprio all'anarchismo, il cui punto di riferimento teoretico va ricercato in quella classicità che vede nell'attività politica non un inconveniente da eliminare, in quanto fondata sul dominio, ma, all'incontrario, il luogo di incontro e di dialogo di esseri umani liberi ed uguali.

## CAPITOLO QUARTO

### “È QUESTA LA GENERAZIONE DI QUEL GRANDE LEVIATANO”\*

#### SOMMARIO

§1. Una precisazione; §2. Sulla modernità politico-giuridica; §3. La negazione della politica come controllo sociale (spunti dal pensiero classico); §4. Libertà e politica nella modernità: *il male necessario*; § 5. Su ideologia e totalitarismi; §6. Il diritto naturale della forza.

#### 1. UNA PRECISAZIONE

In considerazione a quanto fin qui si è venuti dicendo risulta necessario concentrare l'attenzione non tanto sul recupero di una visione/ versione *militante* dell'anarchismo, quanto sull'indagine e sul riconoscimento della sua intima struttura filosofica<sup>1</sup>, di cui si è già fatto cenno nella prima parte del lavoro. All'interno di questa prospettiva, va indagato il fenomeno dell'esperienza giuridica avuto riguardo ai suoi potenziali contatti con l'anarchismo, al fine di delineare, ove ciò fosse possibile, una prospettiva giuridica anarchica, al di là dell'apparente estraneità dell'anarchismo al mondo del diritto.

Ritenuto che l'equivoco riguardante la presunta opposizione dell'anarchismo al diritto sia derivato dal suo rifiuto non del fenomeno giuridico in quanto tale, ma solo di una sua particolare rappresentazione, quella che

---

\* T. Hobbes, *Leviathan*, XVII.

<sup>1</sup> Vedi in proposito di tale tentativo l'analisi di Giampietro Berti contenuta nel suo volume *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria-Bari-Roma, 2012.



lega inscindibilmente il diritto allo stato e che è propria alla prospettiva politica e giuridica moderna, appare d'uopo brevemente tratteggiarne i contorni, per cogliere la critica anarchica a tale modo di concepire i rapporti politici e giuridici e, conseguentemente a ciò, riconoscere le alternative alla regolamentazione giuridica statale proposte dall'anarchismo.

## 2. SULLA MODERNITÀ POLITICO-GIURIDICA

Il punto di partenza per questa breve riflessione può essere offerto dalla constatazione, in vero già evidente nell'opera di Marsilio<sup>2</sup>, di come la prospettiva politica moderna si costituisce in funzione *operativa*. La realtà non si appropria per conoscerla, ma per operare sulla stessa. In questo la rappresentazione moderna dei fatti politici è fortemente debitrice dall'ideale di scienza moderna così come si costituisce lungo la prospettiva galileiana e cartesiana<sup>3</sup>. Il tutto porta il pensiero politico moderno ad accettare l'idea di rappresentazione *convenzionale* della realtà; pertanto, la complessa realtà politica viene rappresentata all'interno di ipotesi convenzionalmente poste, che la semplificano, ed attraverso lo sviluppo di teorie si tenta di operare sulla realtà stessa.

---

2 Per il filosofo patavino, la comunità politica “viene chiamata «una», non perché coloro siano «uno di numero» formalmente, ossia, per qualche forma, ma bensì perché si dice che essi sono correlati ad una cosa che è una di numero, ossia al governo [*principatum*] verso il quale e per il quale sono ordinati e governati. La città o lo Stato [*civitas enim aut regnum*] non è infatti una per qualche forma naturale, come per composizione o mistione [...]. Roma, Magonza e le altre comunità sono infatti uno Stato o impero numericamente uno, solo perché ciascuna di esse è ordinata per la sua volontà ad un governo supremo [*principatum supremum*] numericamente uno”; così nel 1324 Marsilio dei Mainardini nel suo *Defensor pacis*, I, XXVII, 11. Si cita dalla trad. it. curata da Cesare Vasoli, Torino, 1976. In argomento cfr. ancora F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., pp. 97-106 e E. Ancona, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino, 2004, pp. 174-197, nonché *Id.*, *Introduzione bibliografica*, in E. Ancona – F. Todescan (a cura di), *Marsilio da Padova*, Padova, 2007.

3 Questa propensione alla *geometrizzazione* dell'attività politica meglio di altri è espressa da Hobbes nella *Dedicatoria* del *De cive*, ove è possibile leggere: “se infatti la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze nelle figure, l'ambizione e l'avidità, la cui potenza si sostiene sulle false opinioni del volgo circa il diritto e il torto, sarebbero disarmate, e la gente umana godrebbe di una pace tanto costante, che non sembra si dovrebbe più combattere”, (si cita dalla trad. it. curata da T. Magri, Roma, 1992). L'autore si rifà in modo palese al Galileo Galilei de *Il Saggiatore*.

L'ideale di scienza moderna gioca un ruolo fondamentale nella determinazione della prospettiva politica moderna sul quale non possiamo in questa sede soffermarci, ma solo riconoscere come entrambe fondano dei saperi operativi. In tale ambito, la politica, lungi dal palesarsi, come nella prospettiva classica (di matrice socratico-aristotelica)<sup>4</sup>, quale arte della mediazione volta al riconoscimento del bene comune, diviene una scienza funzionale ad operare sulla realtà sociale in vista di uno scopo prestabilito: il controllo sociale.

La politica rifugge la propensione alla medietà, al giusto mezzo, e si palesa weberianamente quale attività razionale rispetto allo scopo<sup>5</sup>; rispetto ad uno scopo che, proprio poiché risulta slegato dalla realtà dei rapporti sociali, ma prefissato convenzionalmente, può venire perseguito soltanto attraverso la forza. Sicché, in senso lato, la politica diviene momento di razionalizzazione della forza in funzione operativa<sup>6</sup>.

Se la politica si colloca all'interno del sapere operativo, di cui all'ideale di scienza moderna, la sua attività deve svilupparsi a partire da convenzioni a-problematicamente assunte. In questo senso, se il suo obiettivo operativo è il controllo sociale, garantito *solo* dal potere irresistibile irradiato dal nuovo soggetto politico Stato – entità sconosciuta prima dello sviluppo di tale prospettiva<sup>7</sup> – la sua ipotesi di partenza, la quale non è, ed in questo in sintonia con la scienza moderna, la risultante di osservazioni empiriche piuttosto viene assunta perché confacente all'obiettivo da raggiungere (ovvero la fondazione dello Stato quale unico garante del controllo sociale e, quindi, della sicurezza), è la presupposizione (a-problematica) della *natura sregolata* dell'essere umano, del protagonista della realtà sociale.

La sregolatezza è assunta in modo a-problematico a *natura delle cose*. Sregolatezza che, in tale prospettiva, appare sia la causa, che l'effetto della *libertà* (dei moderni)<sup>8</sup>. L'essere umano è libero perché non costret-

---

4 Cfr. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., pp. 35 e segg.

5 Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Firenze, 1965, pp. 68 e segg.

6 Questi itinerari, già solcati da Marsilio, vengono, come noto, approfonditi e perfezionati dalle opere di Machiavelli e di Bodin.

7 L'hobbesiana *persona civitatis*, di cui al *Leviathan*, XXVI, è concezione tipicamente moderna. Cfr. in argomento, P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007, ove riprende la sua (indiretta) polemica con Francesco Calasso.

8 Si veda T. Hobbes, *Leviathan*, I, 14, "per libertà si intende, secondo il più esatto

to da regole; in questo senso, l'assenza di regole è la causa della libertà. Ma l'essere umano è privo di regole poiché è libero; quindi la libertà è la causa della sregolatezza, l'assenza di regole è l'effetto di una libertà così concepita.

L'assenza di regole e, quindi, la libertà (dei moderni) rendono però l'essere umano sempre in balia della sregolatezza (e, quindi, della libertà) altrui<sup>9</sup>. Da qui il celeberrimo *homo homini lupus* di hobbesiana memoria, che fa sì che realmente libero sia solo colui che ha la forza per esserlo, ovvero di imporre il proprio volere senza venire da altri coartato. È evidente come in questa prospettiva la libertà si congiunge con la forza. Noti sono gli espedienti utilizzati dalla prospettiva moderna non tanto per far uscire l'essere umano da questa (ipotizzata) disagiata condizione, quanto per fondare (giustificare) su un piano operativo la legittimità dello Stato, l'ente pubblico a cui si delega l'uso (legittimo) di ogni forza socialmente presente: il contratto (sociale), che evoca il libero accordo<sup>10</sup>. Liberamente gli esseri umani si sottomettono alla volontà dello Stato, che in questo modo si pone al di sopra di ogni altra realtà sociale, risultando essere sovrano in quanto *superiorem non recognoscere*. Nel sottomettersi all'ente pubblico i singoli ricevono in cambio tutela per i loro

---

significato della parola, l'assenza di impedimenti esterni, i quali possono spesso stornare una parte del potere dell'uomo dal fare ciò che egli si propone, ma non possono impedirgli completamente di usare il potere che gli rimane", si cita dalla trad. it. curata da Arrigo Pacchi, Roma-Bari, 1989; *De cive*, I, 10, "la natura ha dato a ciascuno il diritto su ogni cosa. Ciò significa che allo stato naturale puro, ossia prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con qualche patto, era lecito a chiunque fare qualunque cosa e contro chi volesse, e possedere, usare, godere di qualunque cosa egli volesse e potesse". Ma anche J. Locke, *Secondo Trattato*, 2, 4, "per bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini, e questo è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chieder permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro", citiamo dalla trad. it. a cura di L. Formigari, Roma, 1974.

9 Ancora Hobbes, *De cive*, "pongo in primo luogo come principio, noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto, che l'indole degli uomini è per natura tale che, se non vengono frenati dal timore di una potenza comune, diffidano e temono l'uno dell'altro".

10 Così Locke, *Secondo Trattato*, 8, 95, "poiché gli uomini sono, come s'è detto, tutti per natura liberi, eguali ed indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e assoggettato al potere politico di un altro senza il suo consenso".

*diritti naturali*, che, ovviamente non possono venire ricondotti all'uso sregolato della libertà e variano dalla *vita* alla *proprietà*.

La *storiella* del contratto sociale, per quanto poco credibile<sup>11</sup>, fa tuttavia emergere i tratti salienti e comuni della prospettiva politica moderna: la sovranità riposa esclusivamente sulla forza promanante dal soggetto pubblico per eccellenza, lo Stato.

Ben evidenza Hobbes, *Leviathan*, XVIII, come “l'opinione che ogni monarca riceva il potere grazie a un patto, ossia a condizione, deriva dalla mancata comprensione di questa semplice verità, che i patti, non essendo che parole e fiato, non hanno alcun'altra forza per obbligare, trattene-re, costringere o proteggere qualcuno, se non quella derivata dalla spada pubblica; vale a dire, dalle mani slegate di quell'uomo – o assemblea di uomini – che detiene la sovranità e le cui azioni sono avallate da tutti, nonché eseguite con la forza di tutti in lui uniti”.

In questo Hobbes riprende con chiarezza il pensiero di Jean Bodin, per il quale sovrano è “chi nulla riceve dagli altri” e “non dipende altro che dalla sua spada” (*Les six livres de la République*, I, 8) ed anticipa il Grozio del *De Jure Belli ac Pacis*, il quale osserva che si può riconoscere il soggetto del potere sovrano dal fatto che “i suoi atti non sono soggetti ad altro *ius*”<sup>12</sup>.

Che il *pactum* fondante la società civile privi l'uomo dello stato di natura dei suoi (presunti) diritti per concentrare ogni potere e, quindi, in questa prospettiva, anche ogni diritto nelle mani del sovrano, risulta confermato dallo stesso Locke nel momento in cui rileva che “ogniqualevolta

---

11 Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit., p. 100.

12 Si vedano alcuni secoli dopo le raffinate analisi kelseniane in ambito di teoria generale del diritto in tema di effettività e validità, nonché quelle in ambito di diritto internazionale in materia di governo legittimo: “secondo la norma fondamentale di un ordinamento giuridico statale, il governo legittimo dello stato è il governo effettivo che, sulla base di una costituzione, statuisce efficaci norme generali e individuali”, così nella *Reine Rechtslehre*, V, 34, f (citiamo dalla trad. it. Torino, 1975). “Nella norma fondamentale, la statuizione e l'efficacia sono considerate condizioni della validità [...]. La soluzione qui prospettata è soltanto la formulazione scientificamente esatta dell'antica verità: il diritto non può esistere senza forza, però non si identifica con la forza: secondo la teoria qui esposta, esso è un certo ordinamento (o una certa organizzazione) della forza”, *ibidem*, V, 34, g. Ancora Kelsen: “il diritto internazionale positivo prescrive che si considerino certi individui come governo di uno stato quando essi sono indipendenti da altri governi dello stesso tipo e sono capaci di generare un'obbedienza continua dell'ordinamento coercitivo [...] cioè quando questo ordinamento coercitivo [...] è efficace nelle sue grandi linee”, *ibidem*, VII, 43, d, β.

un certo numero di uomini si uniscono in un'associazione, rinunciando ciascuno al potere esecutivo delle legge di natura e devolvendolo alla comunità, ivi e ivi soltanto si dà una società civile o politica” (*Secondo Trattato*, § 89). Sicché anche in Locke si assiste ad una cessione di potere a tutto vantaggio di una anonima comunità (*commonwealth*), che altri non nasconde che il sovrano (o Magistrato civile che dir si voglia). Le regole derivano pertanto dalla volontà sovrana, non dai consociati, che sono per loro natura (convenzionale) sregolati, ma nemmeno dalla cosiddetta natura delle cose o ancor meno dalla giustizia, dato che la sovranità non si basa sulla giustizia, bensì sulla forza irresistibile del suo comando con il quale fonda, essa stessa, la giustizia.

In proposito va rammentato che Hobbes ritiene come la legge civile “è per ogni suddito l'insieme delle norme che, oralmente, per iscritto, o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è” (*Leviathan*, XXVI). All'interno di questa prospettiva, una realtà sociale priva di sovranità, ovvero non organizzata in forme statuali, è considerata un tutto disaggregato ove regna il *bellum omnium contra omnes*<sup>13</sup>. Per Hobbes “da questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue che niente può essere ingiusto. Le nozioni di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia” (*Leviathan*, XIII).

Pertanto, vengono riprese le intuizioni di Marsilio, per il quale “l'autorità di fare leggi spetta soltanto a colui il quale, facendole, farà sì che le leggi siano meglio osservate o addirittura assolutamente osservate” (*Defensor pacis*, I, XII, 6); il che significa stornare nel modo più assoluto l'idea di legge da quella di giustizia. Infatti, “non tutte le vere conoscenze delle cose giuste e civilmente benefiche sono nelle leggi, ove non siano state emanate mediante un comando coattivo che ne imponga l'osservanza [...]. In vero anche delle conoscenze false delle cose giuste e benefiche diventano talvolta delle leggi, se viene emanato il comando di osservarle o vengono fatte per mezzo di un tale comando” (*Defensor pacis*, I, X, 5).

---

13 Vedi la *Prefazione* di Thomas Hobbes al *De cive*, ove si sottolinea che “la condizione degli uomini fuori dalla società civile (condizione che si può ben chiamare stato di natura), non è altro che una guerra di tutti contro tutti, e che in tale guerra tutti hanno diritto a tutte le cose”.

Va solo per inciso notato come in tal modo la prospettiva politica moderna si discosta da ogni tensione valutativa della legge, che non sia formale; essa infatti, opera, come ben evidenzia Grozio, in modo geometrico ed *etsi Deus non daretur*, ovvero priva di ogni riferimento che non sia la spada impugnata dal sovrano. È la spada, nella prospettiva politica moderna, a determinare il giusto e l'ingiusto.

Si può affermare che in tale prospettiva il diritto e con esso l'attività politica, sia forza e null'altro. Sottolinea secoli dopo Hans Kelsen: “se il diritto, considerato del tutto positivisticamente, non è altro che un ordinamento coattivo esterno, esso sarà allora concepito soltanto come una specifica tecnica sociale: si raggiungerà lo stato sociale desiderato collegando al comportamento umano, che rappresenta l'opposto contrario di questo stato sociale, un atto coattivo come conseguenza, cioè la privazione coattiva di un bene: vita, libertà, beni economici. Evidentemente, con ciò, l'ordinamento giuridico parte dal presupposto che gli uomini, il cui comportamento è regolato dal diritto, considerino questo atto coattivo come un male che cercano di evitare”<sup>14</sup>.

Ciò che emerge dal discorso fin qui condotto è come la regola posta dall'irresistibile potere sovrano risulta essere antitetica alla libertà quale viene concepita nella prospettiva politica moderna; infatti, regola *versus* sregolatezza. Quindi: o regola o libertà, non vi è alternativa a questo *aut-aut* caratterizzante il pensiero moderno a meno che non ci si incammini lungo il sentiero tracciato da Rousseau, ma come lo stesso ginevrino ci suggerisce chiaramente nell'*Émile* qui non si tratta di salvare la libertà, soltanto l'apparenza della libertà (quindi, in buona sostanza, operare una manipolazione funzionale al controllo sociale).

Gli spazi di libertà sono relegati in luoghi ove non giunge il comando sovrano: *silentium legis, libertas civium*; il che equivale ad affermare che solo nel *privato* l'essere umano può ritornare ad essere libero, ovvero sregolato. Infatti, il *pubblico* è totalmente occupato dallo Stato e l'individuo è *privato* di questo spazio (viceversa, in una prospettiva classica è proprio nello spazio pubblico che l'essere umano si esalta come essere libero).

Non appare di secondaria importanza un rilievo apparentemente etimologico e relativo al termine *territorio*, che come noto dalla lettura dei classici manuali di diritto pubblico, rappresenta uno degli elementi costitutivi dello Stato (gli altri sono, non a caso, la sovranità e la popola-

---

<sup>14</sup> *Reine Rechtslehre* (1934), § 14, a (trad. it. a cura di Renato Treves, Torino, 1952).

zione). Orbene, come ci viene con autorevolezza suggerito<sup>15</sup>, se il lemma italiano deriva chiaramente dalla traduzione del latino *territorium* (termine utilizzato per indicare l'area che si trovava sotto la giurisdizione di un *municipium*), il termine latino pare non derivare da *terra*; se così fosse dovremmo trovarci di fronte al *terratorium* (termine in vero utilizzato in epoca medievale, ovvero prima del affermarsi della prospettiva politica moderna). Pare, invece, che il *territorium*, da cui il nostro territorio, possa derivare dal *terreo*, quindi dal *terror*, colui che spaventa o terrorizza. In questa ipotesi, in vero non balzana, il territorio dello Stato sarebbe quella parte del globo terracqueo (si pensi all'apparente ossimoro di *acque territoriali*) su cui si esercita il *terrore* del sovrano, ritornando all'utilizzo originario, l'area soggetta alla giurisdizione del Stato – per inciso, secondo Grozio, riconosciuto fondatore del diritto internazionale, le acque *territoriali* di uno Stato si estendono sin dove giunge il colpo di cannone sparato da riva. Sicché il territorio è spazio pubblico; ove il terrore dello Stato non giunge, lì l'individuo ritorna libero.

### 3. LA NEGAZIONE DELLA POLITICA COME CONTROLLO SOCIALE (SPUNTI DAL PENSIERO CLASSICO)

La politica, dunque, si costituisce all'interno della prospettiva moderna come la scienza del controllo sociale. Ne consegue che la stessa si fonda sulla dicotomia sovrano/sudditi, per la quale l'uno tutto può in quanto *legibus solutus* mentre gli altri tutto subiscono in quanto privati dell'essere politici. Senza scomodare Hegel, che al momento sembra meno pertinente dello Stagirita, pare di trovarsi di fronte ad un padrone ed a dei servi; in questo senso la politica, così come rappresentata nella modernità, si struttura in dispotismo.

Sicché la cifra teoretica della prospettiva politica moderna è ciò che nella prospettiva classica è qualificato come dispotismo. Per Aristotele, come noto, “ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti” (*Politica*, I, 4, 1253 b, 30-35)<sup>16</sup>. Al contrario, l'attività politica “si esercita su uomini per natura liberi” (*Politica*, I, 7, 1255 b),

---

15 Cfr. T. Baldwin, *Lo Stato territoriale*, in “Teoria politica”, IX (1993), n. 1, pp. 77-100.

16 Si cita dalla trad. it. di R. Laurenti in Aristotele, *Opere*, vol. VIII, Roma-Bari, 1989.

i quali non sono rappresentabili come mezzi per raggiungere fini che non li appartengono.

Per la prospettiva classica il rapporto è politico nel momento in cui vede partecipi esseri umani liberi, ma *liberi* in quanto capaci di autodeterminarsi. La libertà, classicamente intesa, presuppone l'autonomia, la propensione all'autoregolamentazione e non, come nella prospettiva moderna, la sregolatezza. La libertà non si lega, quindi, alla potenza (*voglio ciò che posso*), ma alla necessità ed alla capacità di scelta fra l'eccesso ed il difetto; in questo senso la libertà, e con questa la politica, è *giusta misura*.

All'incontrario, lo *schivo* è incapace di tale scelta, ma tale incapacità ha una duplice origine, sulla quale ci permettiamo di soffermarci per cercare di meglio specificare la prospettiva classica e di come la stessa costituisce una reale alternativa alla moderna rappresentazione dei fatti politici.

Per Aristotele, come noto, “un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, per questo è per natura schivo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato” (*Politica*, I, 4, 1254 a, 15).

Il passo qui richiamato è oggetto di notevole diatriba nel momento in cui taluni vi leggono in Aristotele un duplice riconoscimento: per un verso della schiavitù quale istituto consono alla natura delle cose, per altro della sussistenza di una categoria di uomini per natura schivi. Senza poter addentrarci in argomento, appare chiaro come certa lettura del passo in questione faccia sì che la prospettiva politica aristotelica venga indissolubilmente legata ad una realtà sociale oramai tramontata e caratterizzata dalla legittimazione di tale istituto giuridico, che ritroverebbe nel proverbiale *ipse dixit* il suo autorevole fondamento.

Pur non ritenendo necessario per il discorso qui condotto entrar nel merito, come si suol dire, della mentalità di uno stagirita del quarto Secolo avanti Cristo<sup>17</sup>, va in ogni caso rilevato come tale lettura non appaia l'unica possibile, o meglio il passo qui richiamato vada accostato ad altri

---

<sup>17</sup> Così come non si indagherà intorno alla mentalità di quel François Marie Arquet, autore nel 1756, sotto il pseudonimo di Voltaire, del *Saggio sui costumi o lo spirito delle nazioni*, in cui riemerge l'idea di un schiavitù per natura propria a certi abitanti del continente africano (non a caso, pare che l'illuminista abbia investito nella tratta degli schiavi), né di Thomas Jefferson, che promuovendo la *Dichiarazione* americana non per questo cessò di essere proprietario di schiavi.



al fine, forse, di meglio comprendere il portato del pensiero aristotelico in merito alla questione qui posta.

In proposito pare utile riportare un brano tratto dall'*Etica Nicomachea*, III, 11, 1118 b, nel quale possiamo leggere: “il mangiare o il bere qualsiasi cosa sino ad esserne troppo pieni è un eccedere in quantità il bisogno naturale; il desiderio naturale infatti prescrive di riempirsi solo di quanto v'è bisogno: perciò quelli che eccedono sono detti golosi, perché riempiono la gola più del necessario: e tali sono quelli che hanno una natura degna degli schiavi”. Qui è la mancanza di morigeratezza che determina l'essere schiavo del soggetto bulimico; la sua schiavitù, offerta dalla totale sudditanza alle proprie passioni, e non dal dominio di altri su di lui, è conseguente alla sua natura, per così dire, incontinente. Egli è schiavo (di se stesso) anzitutto perché non riesce a perseguire con le sue azioni il giusto mezzo fra difetto ed eccesso, ma, catturato dalle proprie passioni si abbandona al loro dominio indirizzando il suo comportamento o verso il difetto oppure, all'incontrario, verso l'eccesso. Proprio a seguito di tale debolezza, che gli impedisce un agire virtuoso, egli è schiavo per natura, perché la sua natura è debole e non può, in conseguenza a ciò, conformarsi ad un agire virtuoso.

Nel caso ora descritto si troviamo di fronte ad una schiavitù, che non è stata indotta da fattori esterni al soggetto qualificato schiavo, quali, ad esempio, l'appartenenza ad un determinato gruppo etnico o religioso oppure ad un particolare ceto sociale; egli è schiavo per sua natura, in quanto la schiavitù qui appare anzitutto asservimento alle proprie passioni<sup>18</sup>, prima ancora che frutto del dominio di altri. In definitiva, è l'assenza di un'autonomia, la quale tenda a perseguire l'agire virtuoso, che pone il soggetto in stato di schiavitù, ovvero in balia di forze che non può controllare, qui rappresentate sotto la forma di un agire autoreferenziale, il quale vede, per l'appunto, nell'appagamento della propria passione il proprio fine, a prescindere da ogni relazione con l'eccesso ed il difetto.

---

18 Esemplificativo può apparire il richiamo al dialogo platonico su *La Repubblica*, nel quale possiamo leggere: “nel medesimo individuo, entro l'anima sua, esistono due elementi in uno, l'uno migliore, l'altro peggiore; e quando l'elemento naturalmente migliore s'impone sul peggiore, allora si usa l'espressione «più forte di se stesso», ed è certo un elogio, quando invece per un cattivo sistema educativo e per qualche relazione l'elemento migliore si riduce più fiacco e viene dominato dal peso del peggiore, gli si muove questo biasimo sotto forma di rimprovero, e si chiama «più debole di se stessa» e intemperante la persona che si trova in questa condizione”, IV, 431 (citiamo dalla trad. it. curata da F. Sartori in Platone, *Opere complete*, vol. VI, Roma-Bari, 1991, pp. 143-144).

La schiavitù risulta, quindi, una condizione di soggezione che può attuarsi anche in assenza di rapporti relazionali di natura dispotica, nel momento in cui schiavo è anche (ed a ben vedere soprattutto) colui che, privo della capacità di ricercare una giusta misura tra eccesso e difetto, risulta, pertanto, in balia delle proprie passioni.

Appare quindi importante indagare ciò che possa intendersi con l'espressione *giusta misura*, dato che questa appare il momento discriminate fra la libertà e la schiavitù, fra l'agire politico, ove può manifestarsi il benessere e la felicità quali espressioni personali di un più generale e collettivo bene vivere, e l'agire dispotico, ove la persona risulta essere oggetto di strumentale trattamento da parte del suo padrone, che ricerca il proprio ed esclusivo utile esemplificabile in un egoistico benessere e in una individuale felicità.

Riprendiamo ancora il passo dell'*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a-b: “io chiamo posizione di mezzo di una cosa quella che dista egualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola e identica in tutte le cose; e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né eguale per tutti. Ad esempio, ponendo il dieci come quantità eccessiva e il due come quantità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo è infatti il mezzo secondo la proporzione numerica. La proporzione di mezzo riguardo a noi non va invece interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta”.

Dal che si evidenziano due cose: per un verso la giusta misura è insita alla natura delle cose, ovvero inerisce alle relazioni che naturalmente si sviluppano nella vita comunitaria, per altro la stessa non appare frutto di un calcolo matematico, non è cioè derivata da una deduzione logica. All'interno della prospettiva solcata, la ricerca della giusta misura è attività etica.

Come apprendiamo dalla lettura del libro secondo della *Etica Nicomachea*, l'attività etica (“essa riguarda le passioni e le azioni, ed è in esse che s'incontrano l'eccesso, il difetto e la posizione di mezzo”, II, 6, 1106b, 16) è l'arte dell'intuizione dei rapporti umani; siamo, infatti, nell'ambito dell'attività della *polis*. È la capacità, derivante dall'esercizio pratico, di cogliere nei rapporti la giusta misura tra il difetto e l'eccesso, ma questa misura “non è unica né uguale per tutti”, non essendo, come

già osservato, misura matematica (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106a, 30-35). Difatti per Aristotele “la virtù è quindi la disposizione ad un proponimento consistente nella medietà rispetto a noi stessi, definita dalla ragione e come l’uomo saggio la determinerebbe” (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1107a, 36).

Emerge in tal modo una intima relazione tra l’agire politico, volto al conseguimento del bene comune attraverso la ricerca della medietà tra difetto ed eccesso, e l’agire virtuoso che appare per l’appunto la risultante della ricerca della medietà.

Nonostante la sua apparente vacuità, è la costante ricerca della giusta misura che permette, nella prospettiva aristotelica, ai rapporti umani di qualificarsi come rapporti politici e non come rapporti dispotici, nei quali l’uomo, come già sottolineato, “è oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento” (*Politica*, I, 4, 1253b, 31) finalizzato agli obiettivi del padrone (*Politica*, I, 3, 1253b 1-23). L’autorità padronale non è eguale all’autorità politica né può manifestarsi con le stesse modalità; “l’autorità del padrone e dell’uomo di stato non sono la stessa cosa e neppure tutte le altre forme di dominio sono uguali tra loro, come pretendono taluni: l’una si esercita su uomini per natura liberi, l’altra su schiavi: inoltre l’amministrazione della casa è comando d’uno solo mentre l’autorità dell’uomo di stato si esercita su liberi ed eguali” (*Politica*, I, 7, 1255b, 16-23).

L’inesauribile ricerca della giusta misura all’interno dei rapporti politici fa sì che gli stessi avvengano fra uomini ugualmente liberi pur nella loro diversità (rammentiamo a iosa che “se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta”).

Per Aristotele, “la virtù dell’uomo dev’essere una disposizione da cui l’uomo divenga buono e per la quale realizzi il proprio compito” (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a, 22-25); al di là della constatazione che la virtù è funzionale alla realizzazione dell’uomo in quanto tale e non di un astratto e preconconcetto bene, vale la pena d’osservare come a differenza di “tutte le cose che nascono in noi per natura [...] invece le virtù noi le acquistiamo se prima ci siamo esercitati, come accade per le arti. Ciò che infatti dobbiamo fare quando le abbiamo imparate, ciò lo impariamo attraverso la pratica” (*Etica Nicomachea*, II, 1, 1103 a, 27-33).

Da tutto ciò possiamo dedurre che la virtù non può essere insegnata, va imparata, appresa nella vita pratica; essa non è infatti *scienza*, che possiede un preciso contenuto, non è *intelligenza*, perché non coglie i principî primi delle scienze, e non è nemmeno *sapienza*, perché non si fonda sulla capacità di deduzione dai principî, ma è semplicemente *arte* dell'intuizione dei rapporti umani. La virtù si sostanzia, in Aristotele, nella capacità, derivante dal solo esercizio pratico, di cogliere di volta in volta la giusta misura fra il difetto e l'eccesso nell'agire umano. Si suol dire, quindi, che la virtù non è misura aritmetica, ma consapevolezza critica.

Possiamo pertanto ritenere che le virtù si fondino sulla giusta misura fra difetto ed eccesso; va altresì rammentato come lo *schiaivo*, nel senso sopra detto ed a differenza dell'uomo libero, si caratterizza per l'incapacità di resistere alle proprie passioni, di riuscire a ritrovare una giusta misura fra l'eccesso ed il difetto. Lo *schiaivo*, se recepito come essere soggetto alle proprie passioni, è una persona incapace di vita virtuosa, anche se, dal suo individuale punto di vista, la sua esistenza può venire caratterizzata dal benessere e dalla felicità.

All'interno di un contesto *politico*, la felicità ed il benessere, al fine di ritrovare il loro soggetto nell'uomo virtuoso in quanto libero (dalle passioni, che invece contraddistinguono un'esistenza da *schiaivo*), devono conformarsi alla giusta misura, nel senso che la felicità ed il benessere, se vogliono risultare legate alla politica e, quindi, concorrere al bene vivere della comunità, devono essere la conseguenza di una vita virtuosa e non, come parrebbe abbandonando una prospettiva aristotelica per abbracciarne una individualistica, della fruizione egoistica di un bene.

#### 4. LIBERTÀ E POLITICA NELLA MODERNITÀ: *IL MALE NECESSARIO*

L'attività politica è dunque per la prospettiva classica, attività virtuosa, perché tende alla realizzazione della virtù, che, rammentiamo, non è valore assoluto, ma giusta misura fra eccesso e difetto. In questo contesto, la politica non si configura come comando, ma come mediazione; ed è attività alla quale partecipano esseri umani liberi in quanto capaci di autonomia.

Se in questa prospettiva non vi può essere attività politica in assenza di libertà, nella prospettiva moderna la libertà, così come viene da questa rappresentata, risulta esiziale alla politica quale via al controllo sociale.

Infatti, il controllo sociale – ovvero la sicurezza – non può tollerare la libertà *moderna*, poiché questa null'altro è che sregolatezza, che si oppone ad ogni possibile controllo che non sia fondato su una forza irresistibile. La prospettiva moderna ritrova, infatti, la libertà al di fuori della sfera politica, nel ritorno dell'individuo ad una condizione simile a quella presupposta nello stato di natura. Questa situazione di non ingerenza da parte del sovrano è riscontrata nel cosiddetto *privato*, dove l'essere umano, privato del controllo dello Stato e, in conseguenza, anche della sicurezza da questo promanante, ritorna in una condizione di sregolatezza, ovvero, in questa prospettiva, di libertà. Ma si tratta pur sempre di una libertà condizionata dal non intervento dello Stato (*silentium leges, libertas civium*, sentenza Hobbes nel *Leviathan*, II, XXI), che può, attraverso le sue regole, dilatare o ridurre a suo piacimento lo spazio di libertà concessa al suddito (caratteristica dello Stato è infatti quella di essere, come più volte sottolineato, *legibus solutus*).

Va però considerato come, se l'assenza di intervento statale è, per un verso, foriera di libertà, per altro, in quanto la libertà si confonde con la sregolatezza, l'assenza dello Stato è anche fonte di incertezza, di insicurezza individuale. All'interno di una chiave di lettura fortemente liberale lo Stato assume, pertanto, le note sembianze del *male necessario*.

Solo per inciso va rilevato come all'interno di un contesto teorico in cui la politica, in quanto rappresentata come attività indissolubilmente connessa all'uso coercitivo della forza nei confronti degli individui, è un *monstrum* che sopprime la libertà, talune ramificazioni della prospettiva moderna si spingono sino ad ipotizzare un'estinzione della politica ed un ritorno alla completa libertà. Tali prospettive (nelle quali includiamo sicuramente l'*Aufhebung* marxiana dello Stato e del diritto preceduta dalla società dei produttori di Saint-Simon, ma anche, non dimentichiamolo, dal kantiano *Reich der Zwecke*), al raggiungimento di un dato stadio dello sviluppo sociale o della ragione la politica si estinguerà mettendo termine al *male* che necessariamente ha dovuto imperversare prima del raggiungimento della meta finale.

Come è stato sottolineato<sup>19</sup>, la politica, sia nel caso del suo inevitabile e quindi ineludibile perdurare nella storia dell'umanità, che nel caso della sua estinzione, la quale aprirà la via alla liberazione completa dell'umanità, è pur sempre un *inconveniente*, poiché in presenza della politica non vi può essere libertà, solo limitazioni, più o meno estese, della stes-

---

19 Cfr. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., pp. 15-21.

sa. Infatti, ogni regola, anche la più blanda, è un attentato alla libertà, ma poiché non è possibile (nel senso che non è sicuro) vivere in assoluta libertà, la presenza di regole e con queste di un ente pubblico – lo Stato – che le faccia rispettare in modo assoluto, è necessaria; da Hobbes<sup>20</sup> a Paine<sup>21</sup> è il male minore e il male necessario a fronte della ipotizzata natura sregolata dell'essere umano.

In questa prospettiva, la supposta, perché ipotetica, assunzione della totale assenza di autonomia nell'essere umano (per dirla con Kant, “trastullo dei propri istinti e delle sue tendenze”<sup>22</sup>), che trasforma l'uomo da animale politico in belva, porta alla legittimazione, in quanto necessaria ed ineludibile, della più potente macchina di controllo sociale mai apparsa nella storia dell'umanità: lo Stato, che avoca a sé ogni potere e, conseguentemente, ogni libertà.

Per dirla con Hobbes, “è questa la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. [...] Chi incarna questa persona si chiama Sovrano e si dice che ha il *potere sovrano*; ogni altro si chiama Suddito” (Leviathan, XVII)<sup>23</sup>.

---

20 Per Hobbes, “se potessimo supporre una grande moltitudine di uomini concordemente dediti al rispetto della giustizia e delle leggi di natura, senza un potere comune che li tenesse in soggezione, potremmo anche supporre un identico comportamento per tutta l'umanità; e allora né ci sarebbe, né ci sarebbe bisogno che ci fosse, alcun governo civile o Stato di sorta, poiché ci sarebbe pace senza sottomissione”, *Leviathan*, II, XVII.

21 Per Paine, “alcuni scrittori hanno confuso a tal punto la società con il governo, da non lasciare quasi nessuna distinzione fra l'una e l'altro; tuttavia essi non solo sono diversi far loro, ma hanno anche origini differenti. La società è prodotta dai nostri bisogni, ed il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente*, unendo insieme i nostri affetti, il secondo *negativamente*, tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce. La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario”, così in *I diritti dell'uomo* (citiamo dalla trad. it. curata da T. Magri, Roma, 1978).

22 Il passo è richiamato dalla recensione di un saggio di J. H. Schulz, ora in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1956, p. 344.

23 Ancora Hobbes: “si può obiettare che la condizione dei sudditi è davvero miserevole, esposti come sono alle brame e alle altre sregolate passioni di colui, o di coloro, che hanno nelle loro mani un potere così illimitato. [...] Essi non considerano che lo stato dell'uomo non può mai essere del tutto esente da qualche molestia, e che la più grande che possa per avventura capitare al popolo in generale, in qualsiasi forma di governo, è

Lo Stato, in quanto ente sovrano – dio mortale – è sciolto da ogni vincolo; da cui ad una certa interpretazione/traduzione del controverso passo biblico della *Genesi* 3, 14: *io sarò colui che sarò*, nel momento in cui, aggiungiamo noi, in quanto Sovrano, sono sciolto da ogni vincolo e quindi indeterminato (se la interpretazione/traduzione fosse *io sono colui che sono* – traduzione invero accreditata nella cosiddetta edizione consolidata – il Sovrano risulterebbe limitato dalla propria essenza, e, pertanto, non più sciolto da ogni vincolo). Se tale passo crea, come noto, ampio dibattito in ambito teologico (in quanto accettare l'una o l'altra versione ha implicazioni determinanti nel tentativo di cogliere, *per mezzo della ragione*, la legge eterna), per ciò che ci riguarda, la prima versione proposta, *io sarò colui che sarò*, rende perfettamente la condizione dello Stato, sempre pronto, purché ne abbia la possibilità, ovvero la forza, di rimuovere le regole e con queste i limiti che ha imposto alle (sue) attività. Infatti, nella prospettiva politica moderna, la regola promana da un suo *libero* atto di volontà: per Hobbes, la regola statutale “è per ogni suddito l'insieme delle norme che, oralmente o per iscritto, o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto: vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è” (*Leviathan*, XXVI). Ancora una volta le protagoniste dell'attività politica sono *le mani non legate di un uomo o di un'assemblea di uomini*.

Per inciso, il tutto ci fa cogliere come certa manualistica contrapposizione fra un Hobbes assolutista ed un Locke liberale, è in realtà del tutto inattendibile, nel momento in cui entrambi teorizzano l'essere assoluto del sovrano, ovvero dello Stato; questo può assumere forme (vedi le descrizioni delle forme di Stato e delle forme di Governo, che si ritrovano in ogni manuale di diritto pubblico) diverse, dalla monarchia assoluta, per la quale forse Hobbes propendeva, a quella costituzionale, di cui pare Locke fosse fautore, fin anco alla repubblica; ma ciò che importa è che il sovrano (figura che varia dal singolo monarca per diritto divino – da cui ai *giacobiti* – all'assemblea dei rappresentanti del popolo democraticamente eletti – da cui al parlamentarismo), sia *assoluto*.

---

pressoché impercettibile in confronto alle miserie e alle spaventose calamità che sono retaggio di una guerra civile. E non tengono conto né della condizione di dissoluzione degli uomini abbandonati a se stessi, non assoggettati alle leggi e senza un potere coercitivo che leghi loro le mani e le tenga lontane dalla rapina e dalla vendetta”, *Leviathan*, XVIII.

## 5. SU IDEOLOGIA E TOTALITARISMI

Se la categoria principe della prospettiva moderna è *l'assolutismo*, così come sopra l'abbiamo inteso, ovvero non nel suo ristretto significato storico-politico di forma di governo monarchico non costituzionale, ma come teorizzazione dell'assolutezza del potere statale, che nemmeno negli esiti più liberali di tale prospettiva viene intaccata<sup>24</sup>, tale categoria può, come del resto è avvenuto, specificarsi anche nei cosiddetti regimi totalitari, che ci appaiono come regimi indissolubilmente connessi alla modernità politica.

Il postulare una specifica verità politica, genesi del processo di evoluzione dell'assolutismo nel totalitarismo, è, infatti, possibile solo all'interno della modernità. La prospettiva classica, segnatamente quella socratico-aristotelica, non conosce alcuna *verità* al di fuori di quella racchiusa nel principio di non contraddizione, men' che meno verità politiche; l'agire virtuoso è mediazione fra eccesso e difetto, non attuazione pratica di una virtù o norma ideale che dir si voglia.

L'evoluzione dall'assolutismo al totalitarismo, è possibile soltanto contrabbandando la parte per il tutto, ovvero assolutizzando, rendendolo non problematicizzabile, un dato parziale dell'esperienza (storicamente: la classe, la razza, la Nazione). Il totalitarismo non è concepibile senza l'ideologia: è l'assolutizzazione di una ideologia, che rende possibile il manifestarsi del totalitarismo. Il quale certamente è contrario al pluralismo (in vero relativo, come evidenzia il Locke della *Epistola*<sup>25</sup>) presente

---

24 In proposito appare imprescindibile la lettura della lockiana *Epistola de tolerantia*, (vedi l'edizione curata da C. A. Viano, in J. Locke, *Sulla tolleranza* Roma-Bari, 1989) sulla quale qui non possiamo soffermarci, per comprendere come, proprio nella prospettiva liberale, tutto va tollerato (salvo il crimine), purché ciò non intacchi il potere sovrano (si noterà che risultano, per il nostro liberale, intollerabili, fra gli altri, sia gli atei, che i *papisti*; i primi, in quanto non credendo nell'eterna punizione, possono tranquillamente spergurare – si rammenta che il contratto sociale è la base della società civile – i secondi, in quanto obbedienti ai dettami della fede di Roma, si pongono oggettivamente a servizio di un sovrano straniero a tutto svantaggio di quello residente a Londra, il quale, *somma genialità politica moderna*, che solo Rousseau ha implicitamente colto con l'idea della *verità politica*, che poi si è inverata – perlomeno secondo il Talmon de *Le origini della democrazia totalitaria* (vedi la trad. it. Bologna, 1967) – nei totalitarismi del Ventesimo secolo, assomma in sé anche la carica di massima autorità religiosa (il sovrano d'Inghilterra è, infatti, il capo della Chiesa anglicana).

25 In tema di pluralismo valoriale nei regimi liberali vedi anche le riflessioni di N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano, 1978.



nei regimi liberali, ma non si oppone in alcun modo alla concezione politica moderna, utilizza l'apparato statale moderno per realizzare i propri fini e nel far ciò non opera alcun snaturamento dello stesso. Lo Stato anziché essere apparato pubblico volto a garantire il perseguimento di una serie (e solo di una ben determinata serie) di fini, risulta essere finalizzato verso un unico obiettivo prefissato dall'ideologia fatta propria dall'apparato statale. Accanto all'ideologia assolutista, propria ad ogni forma di Stato, si colloca una specifica ideologia (ecco allora, in ordine di apparizione, dopo il terrore giacobino, lo Stato proletario, lo Stato fascista, lo Stato nazionalsocialista); ma, a ben vedere, anche il liberalismo è una ideologia che si è, per così dire, appropriata dell'apparato/ideologia statale, ovvero di quei principi intorno al potere politico che la tradizione moderna ha posto in essere e sempre più raffinato<sup>26</sup>. Sicché totalitarismo, liberalismo, assolutismo e via discorrendo sono tutte specie dello stesso genere, la prospettiva politica moderna, ed utilizzano tutti lo stesso strumento da questa ideato: lo Stato.

Tornando all'ideologia, tratto caratterizzante d'ogni totalitarismo, si ribadisce come la stessa sia struttura di pensiero tipicamente moderna, al di là della coniazione del neologismo (*idéologie*) avvenuta nel 1776 da parte di Destutt de Tracy. È struttura di pensiero moderna perché per il suo sorgere appare imprescindibile l'utilizzo, quale punto di riferimento, dell'ideale di scienza moderna (in proposito abbiamo già avuto modo d'osservare come tale ideale di scienza risulti indispensabile per comprendere la nascita e lo sviluppo della prospettiva politica moderna). Un'ideologia, parimenti ad una teoria scientifica, si sviluppa da una previa assunzione di ipotesi, che, in quanto tali – lo rammentiamo – sono all'interno di tale universo di discorso a-problematiche, ovvero vanno considerate alla stregua di *verità* indiscutibili; tali ipotesi sono interpretative della realtà (nel nostro caso) sociale. Attraverso lo sviluppo delle ipotesi, la realtà (sociale) risulta semplificata e – auspicabilmente – dominata, ovvero non solo spiegata ma anche prevista nelle sue possibili evoluzioni<sup>27</sup>. Ma essendo solo un'ipotesi interpretativa, ovvero una delle

---

26 Sulla neutralità della compagine statale, così come la prospettiva politica moderna l'ha delineata, vedi le lucidissime affermazioni di Hans Kelsen contenute nella *Introduzione* alla prima stesura (1934) della sua *Reine Rechtslehre* (trad. it. Torino, 1952).

27 Avuto riguardo a ciò è possibile esemplificare il tutto prendendo a modello il marxismo, che, nel senso sopra detto, ci appare come una colossale struttura ideologica,

infinite possibili rappresentazioni del reale, l'ideologia, al pari della teoria scientifica, deve, per un verso, semplificare la realtà sociale, per altro, costringerla entro i campi tracciati dai suoi assiomi di partenza.

Il pensare ideologico non è di per sé foriero di totalitarismo, sempre che mantenga la piena consapevolezza della sua ipoteticità, ovvero della pura convenzionalità dei suoi assiomi. In questo senso l'ideologia, per mezzo dello sviluppo delle sue ipotesi, problematicizza la realtà, ma, nel contempo, non sottrae alla discussione nemmeno le sue ipotesi. Attraverso questa duplice apertura alla problematicità – della realtà interpretata e delle ipotesi interpretative – l'ideologia di fatto dissolve la sua struttura (potenzialmente dogmatica) non assolutizzandosi e riconoscendo a pieno il suo essere la parte e non il tutto (opinione e non verità). Qui l'ideologia si dissolve nella filosofia. Parimenti nel campo delle teorie scientifiche; finché queste rimangono coscienti della loro ipoteticità non danno vita al fenomeno dello scientismo, dell'ipotesi contrabbandata per verità.

Se, al contrario, l'ideologia assolutizza i propri assiomi, ritenendo di aver colto la *verità* (nel nostro caso politica), si apre la strada al totalitarismo, che non può che manifestarsi all'interno di una prospettiva politica moderna in quanto la stessa è teoreticamente propensa all'assolutizzazione di un dato parziale dell'esperienza, dispiegandosi proprio dall'assolutizzazione dell'ente Stato (il dio mortale). Il totalitarismo si manifesta quando l'ideologia si impossessa dello Stato, ovvero utilizza la macchina politica per realizzare la propria (particolare) verità.

Nella prospettiva moderna, ogni fonte di regolamentazione è concentrata nello Stato, che è l'unico centro di potere legittimato (da qui il weberiano monopolio statale della legittima coercizione fisica); questo è un fattore di non secondaria importanza; infatti, solo la forza può tramutare (contrabbandare) la parte in tutto. Detto in altri termini, solo forzando la realtà, e ciò già avviene attraverso la semplificazione della complessità, la si può racchiudere nelle ipotesi interpretative. Le regole dello Stato non solo discriminano – qualcuno direbbe *laicamente*, ovvero senza alcun giudizio di valore – ciò che è lecito da ciò che invece

---

che lega in sé politica, controllo sociale e scienza. Non appare possibile in questa sede soffermarsi sul generale problema del rapporto fra scienza ed ideologia, cfr. per un primo approccio allo stesso F. Gentile, *Intelligenza e ragion di stato*, cit., pp. 187-198 e, dello stesso autore, *Pensiero ed esperienza politica*, Napoli, 1981, pp. 37-59.

lecito non è<sup>28</sup>, ma possono anche, veicolando una ideologia, discriminare ciò che è assolutamente giusto, quindi, *vero*, da ciò che è assolutamente ingiusto, ovvero, *falso*. Il totalitarismo istituzionalizza nel mezzo dell'apparato statale il *vero* ed il *falso* in assoluto, non in relazione ad un'ipotesi: il totalitarismo proclama la *verità politica*. È la forza irresistibile dello Stato che rende assoluto – non discutibile, pena la erogazione della sanzione – il vero ed il falso.

In questo senso, in assenza della prospettiva politica moderna non è concepibile il totalitarismo perché non vi sarebbe né lo Stato, né l'ideologia. Va solo per inciso notato come la parcellizzazione del potere, la non secolarizzazione della Sovranità, la presenza delle società intermedie – non certamente solo l'assenza di strumenti di comunicazione di massa – hanno impedito per due millenni il costituirsi del totalitarismo anche a fronte, come qualcuno potrebbe azzardare, di irresistibili *ideologie* – quali quelle incarnate nelle religioni del *Libro*.

L'intelaiatura del totalitarismo è costruita dalla prospettiva politica moderna, dal sommarsi dello Stato all'ideologia<sup>29</sup>.

## 6. IL DIRITTO NATURALE DELLA FORZA

È fuori dubbio che dalla prospettiva politica moderna sia sorto anche il liberalismo; questo sembra riconnettersi più direttamente al puro alveo *assolutistico* caratterizzante la stessa. Il liberalismo appare, infatti, una ideologia meno marcata del marxismo o del nazi-fascismo. Rimane pur sempre un'ideologia che, per un certo periodo storico (vedi lo stato monoclasse ottocentesco<sup>30</sup>) si è impadronita dello Stato, imponendo at-

---

28 Rammentiamo ancora che in tale prospettiva prima della legge non vi è né giusto, né ingiusto, ma il torto e la ragione sono conseguenti alla statuizione della volontà sovrana nella legge.

29 Per una riflessione sulla questione in una prospettiva anarchica cfr. in proposito le lucidissime analisi di C. Berneri racchiuse nel saggio *L'autodemocrazia* apparso sulla rivista "Volontà" il primo giugno 1919 (ora in *Id.*, *Il federalismo libertario*, Ragusa, 1992, pp. 8-12). Sulla figura di Camillo Berneri (1897-1937), allievo di Gaetano Salvemini, pensatore di primissimo piano nel panorama anarchico internazionale, assassinato dagli stalinisti nel maggio del 1937 a Barcellona, cfr. l'omonima voce redatta da G. Carozza per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*. Di Berneri cfr. le raccolte curate rispettivamente da G. Fofi e P. Adamo, *Umanesimo e anarchismo*, Roma, 1996 e *Anarchia e società aperta. Scritti editi e inediti*, Milano, 2001.

30 È d'obbligo il rimando, per un primo approccio, alle analisi di Natalino Irti, *L'età*

traverso le leggi la sua (più blanda) verità politica incentrata sul concetto di *libero* mercato.

Anche nella specificazione liberale della prospettiva moderna (che trae origine dalle speculazioni anche hobbesiane e non solo lockiane), è lo Stato il fulcro su cui poggia ogni regola sociale; in particolare, il diritto si fonde con la legge, perché non vi è diritto che non promani dall'ente statale<sup>31</sup>. Ogni concreta manifestazione di autonomia è negata alla radice; infatti, ciò che all'interno di questa prospettiva si nomina come *autonomia* altro non è che mera concessione di potestà da parte dello Stato – si veda a titolo di esemplificazione la tendenza interpretativa maggioritaria dell'articolo 1322 del Codice civile<sup>32</sup>.

Lo Stato è l'assoluto protagonista della vicenda pubblica e la libertà è relegata in spazi, più o meno dilatabili, privati, nei quali lo Stato non ingerisce non perché ne sia impedito da *diritti* a lui estranei, ma perché o non ne ha la volontà, quindi, l'interesse o perché non ha la forza di imporsi. Sicché a ben vedere anche nella specificazione liberale della prospettiva moderna è lo Stato l'unico soggetto politico legittimato ad agire; lo Stato è l'unico soggetto libero, poiché in questa prospettiva la libertà è poter fare ciò che si vuole (ovviamente, per non frustrare l'aspirazione a tale libertà, si vuole ciò che si può). In quanto *legibus solutus*, lo Stato è l'unico soggetto che può essere sregolato – sempre che ne abbia la forza.

---

della decodificazione, cit., e di Massimo Severo Giannini, *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, Bologna, 1986.

31 Attraverso l'equazione diritto-legge si riconferma ancora una volta l'ineliminabilità dell'assioma della natura sregolata dell'essere umano.

32 In proposito Kelsen osserva: “se si definisce come «diritto» il rapporto fra un individuo (nei cui riguardi un altro individuo è obbligato ad un certo comportamento) con quest'ultimo individuo, il diritto in questione è soltanto un riflesso di questo dovere. Si noti però che è «soggetto» in questo rapporto soltanto l'individuo obbligato, quello cioè che può adempiere o violare l'obbligo col suo comportamento; l'individuo titolare del diritto, cioè quello nei cui riguardi deve essere tenuto il comportamento, è soltanto oggetto del comportamento che, corrispondendo al comportamento dovuto, è determinato insieme con esso. Questo concetto di diritto soggettivo, che è il semplice riflesso di un dovere giuridico, cioè il concetto di un diritto riflesso, può come concetto ausiliario semplificare la descrizione dei dati giuridici, ma è superfluo dal punto di vista di una loro descrizione scientificamente esatta”, *Dottrina pura del diritto*, IV, 29, a (p. 150 della trad. it. cit.). Più oltre leggiamo: “in ultima analisi, la determinazione giuridica deriva proprio da questo diritto positivo e non dal soggetto giuridico ad esso sottoposto, cosicché anche nel diritto privato non esiste una piena autonomia”, *ibidem*, IV, 33, a (p. 195 della trad. it. cit.).

In questa prospettiva, i diritti naturali proposti dal giusnaturalismo moderno, o contrattualista che dir si voglia, risultano, nella loro presunta inalienabilità, delle colossali finzioni usate al solo fine di argomentare la legittimità del potere sovrano dello Stato, il quale sussisterebbe al solo fine di tutelarli; poiché la tutela dei diritti naturali è la fonte di legittimazione dello Stato.

In questo senso, lo Stato vedrebbe limitate le proprie potestà regolamentative dalla presenza di diritti non da questo posti, diritti di origine *naturale*, auto-evidenti ed universalmente validi. Entro certo qual modo, pare riproporsi – per lo meno nel momento ostensivo – una sorta di rassicurante dipendenza dello Stato da entità che ne limiterebbero la libertà, sempre intesa come sregolatezza, e, quindi, l'arbitrio. Il modello riproposto è sostanzialmente quello del giusnaturalismo pre-moderno, che vede nella speculazione tomista il suo più alto punto di riferimento. Risultano però mutate non solo le coordinate dei diritti naturali moderni rispetto a quelli classici, ma anche il piano su cui si collocano.

Il processo di secolarizzazione ha determinato la discesa del Sovrano in terra, il quale si è tramutato, da Dio immortale, in quel dio mortale che esemplifica nel pensiero moderno lo Stato. All'idea di ordine (delle cose) si è sostituita quella di comando (sulle cose); il comando, svincolato da ogni possibile ordine, non può che sorreggersi sulla forza. Alla pluralità delle fonti regolamentative, che precludono ogni accentramento ed esclusività della funzione normativa da imputarsi ad un unico soggetto, si contrappone, nella prospettiva moderna, l'equazione-riduzione del diritto alla legge dello Stato, ovvero alla volontà sovrana formalmente veicolata ed istituita.

Se il sovrano è tale perché non dipende che dalla propria *spada* (si vedano ancora Bodin e Hobbes), ed è, quindi, in quanto informato dal principio *superiorem non recognoscere, legibus solutus*, come lo stesso può venire vincolato da entità non riconducibili alla sua stessa spada? Lo Stato non può costitutivamente risultare vincolato da supposti diritti naturali, che fra l'altro, in quanto da questo indipendenti, inficerebbero con la loro stessa esistenza il principio su cui si fonda.

In questo contesto, il riconoscere una limitazione della sovranità risulterebbe, prima di tutto da un punto di vista logico, esiziale per lo stesso concetto di sovranità, la quale non indicherebbe più una entità che è posta sopra ogni altra.

Solo la forza può, quindi, limitare, sino ad eludere, il comando dello

Stato, non certamente la ipotetica presupposizione di diritti naturali<sup>33</sup>. La forza è la categoria che informa la concezione della politica moderna. Tant'è che se vi è un diritto naturale che tale prospettiva venera e mai infrange questo è, come ebbe ad osservare Capograssi, *il diritto naturale della forza*<sup>34</sup>.

Infatti, qualora lo Stato violi i presunti diritti naturali (cosa che del resto avviene quotidianamente sull'intero globo terracqueo), nessun'altra via si presenta ai vessati sudditi che non sia quella riconducibile a lockiano *appello al cielo* (versione moderna della *facultas resistendi* – in vero recepita in alcune carte costituzionali anche contemporanee), il che implica, se vi è la forza, di entrare in conflitto con lo Stato. Sarà la forza a risolvere la questione.

Ci troviamo di fronte ad una moderna ordalia, ove al giudizio divino si sostituisce il diritto del più forte.

---

33 Diritti naturali, quelli *riconosciuti* dalla prospettiva moderna, la cui enunciazione ed istituzionalizzazione (vedi le *Dichiarazioni*) è storicamente servita, in buona sostanza, alla borghesia, vuoi delle colonie inglesi del Nord America, vuoi a quella di Francia, per *pagare meno tasse* – tanta prosopopea per un così materiale fine! Il richiamo ad alti ideali, santificati da Dio o dalla Ragione e racchiusi nei diritti naturali *consolidati* nelle Dichiarazioni, si riducono agli squilli di tromba per eccitare gli animi dei combattenti e lanciarli alla battaglia. Sin dal loro sorgere l'umanità ha assistito ad un *uso bellico* dei diritti dell'uomo, buoni soprattutto per delegittimare l'avversario; cfr. in argomento F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit.

34 Cfr. G. Capograssi, *Impressioni sul Kelsen tradotto*, ora in *Opere*, vol. V, Milano, 1959 (il saggio appare sulla "Rivista trimestrale di diritto pubblico" nel 1952).



## CAPITOLO QUINTO

### “UN ANARCHICO PUÒ BEN ESSERE UN BUON CONOSCITORE DEL DIRITTO”\*

#### SOMMARIO

§1. Alzare il velo sulla Gorgone del potere; §2. Il diritto come strumento di dominio; §3. L'implicita critica al positivismo giuridico; §4. L'equivoco dell'anarchismo quale anomia; § 5. Per un uso alternativo del diritto.

#### 1. ALZARE IL VELO SULLA GORGONE DEL POTERE

Esaminando l'analisi anarchica intorno al diritto esistente non si scorge soltanto un mero rifiuto dogmatico dell'esperienza giuridica<sup>1</sup>. Per un verso, la critica anarchica investe il fenomeno giuridico così come si manifesta nella quotidianità, ovvero quale strumento di oppressione utilizzato dai ceti dominati per perpetrare la loro egemonia sociale ai danni dei ceti emarginati; per altro, si spinge sino a scalfire, svelandone

---

\* Così Max Weber nei *Essais sur la théorie de la science*.

1 Cfr. in proposito R. Creagh, *Il fascino della legge*, in “Volontà”, XXXIV (1980), n. 1, pp. 61-77; T. Holtermann, *Una concezione anarco-socialista delle legge*, in “Volontà”. XXXIV (1980), n. 3, pp. 24-44; C. Ward, *Anarchia come organizzazione*, trad. it. Milano, 1976, pp. 183-191; T. Holterman – H. van Maarseveen (a cura di), *Law and Anarchism*, Montréal, 1984 (con saggi di C. Ruby, C. Cahm, W. O. Reichert, A. Carter, M. J. Taylor, R. Descallar e degli stessi curatori). Vedi anche il numero monografico *Il diritto e il rovescio* della rivista “Volontà”, XLIV (1990), n. 12, che raccoglie contributi di S. Vaccaro, M. Foucault, T. Holerman, S. Maffettone, L. Hulsman e J. Bernat de Celis, M. Cossutta, M. La Torre, A. Monis, S. Yassour, C. Wichman. Più di recente cfr. il n. 6 del 2000 della rivista “Réfractions” dedicato a *Droit et anarchie* (con contributi di E. Ferri, A. Stevens, J.-L. Boireau, F. Tobgui, M. Cossutta, A. Perrinjaquet e R. Creagh).



i presupposti, la stessa teoria del diritto e dello stato che soprassedie alla costituzione ed al funzionamento della compagine politica moderna. In questa sua opera di critica, l'anarchismo non contesta affatto la necessità di una regolamentazione giuridica dei rapporti sociali, infatti, non propugna ribellione ai rapporti sociali, ma riorganizzazione degli stessi secondo criteri di giustizia, ovvero di libertà e di uguaglianza<sup>2</sup>.

In altri termini, la critica anarchica del diritto, partendo dal cosiddetto dato quotidiano, demistifica l'uso e le teorie del diritto moderno in quanto *alza il velo e non fa chiudere gli occhi di fronte allo sguardo fisso della Gorgone del potere*<sup>3</sup>. L'anarchismo, nella sua critica al diritto esi-

---

2 Malatesta rileva come "l'esistenza dei sentimenti d'affetto e di simpatia tra gli uomini, e l'esperienza e la coscienza dei vantaggi individuali e sociali che derivano dalla soddisfazione di quei sentimenti, hanno prodotto e vanno producendo delle idee di «giustizia», di «diritto», di «morale», che pur tra mille contraddizioni, ipocrisie e menzogne interessate, costituiscono una meta, un ideale verso cui cammina l'umanità. [...] Se la parte migliore del proletariato combatte contro le istituzioni borghesi e si sacrifica per la causa e si espone ad ogni specie di pericoli, è appunto perché è animato da un ideale superiore di giustizia umana. Levate dall'animo dei proletari il sentimento della giustizia, incitateli ad usare la violenza senza limite e senza scrupoli, «perché così fanno i borghesi ed i governi», e voi potrete fare dei briganti, ma non farete dei rivoluzionari". *Morale e violenza*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, pp. 190-191 (l'articolo appare su "Umanità Nova" il 21 ottobre del 1922). Il discrimine fra il brigantaggio e l'anarchismo rivoluzionario, per il nostro, è dato dalla volontà, propria al secondo, di sostituire i rapporti borghesi dando vita al loro posto a quell'idea di giustizia e di diritto anche anima il cammino "verso la società di liberi e di fratelli". Non abolire il diritto ma sostituire il diritto borghese con un diritto *libero*. Cfr. M. La Torre, *Autogestione e diritto*, in "Volontà", XXXIV (1980), n. 1, pp. 35-60.

3 Come appare evidente ai cultori della teoria del diritto abbiamo adattato all'occasione una celebre affermazione kelseniana in merito al rapporto fra diritto e potere, per il quale, giungendo idealmente di fronte alla sua norma fondamentale, che regge, l'ordinamento giuridico vigente, "chi alza il velo e non chiude gli occhi si troverà di fronte allo sguardo fisso della Gorgone del potere" (citiamo da F. Riccobono, *La dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, in *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino, 2010, p. 243). Per Malatesta, lo stato "è organo autoritario dotato della facoltà e della forza di obbligare gli uni a subire la volontà degli altri", aggiungendo che "un governo, qualunque esso sia, ha bisogno di agenti che facciano rispettare la legge [...] secondo l'ordine che ricevono senza diritto a discutere se la legge è buona, se l'ordine è giusto, se la persona da arrestare è un malfattore o un santo", *Ancora sulla repubblica*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 84 (l'articolo esce su "Umanità Nova" il 21 maggio del 1920). Quattro anni più tardi, il primo dicembre del 1924 su "Pensiero e Volontà", Malatesta scriverà: "tra Costituente e Dittatura non vi è differenza essenziale. L'una e l'altra sono dei poteri che assommano, o cercano di assommare, nelle loro mani tutte le forze sociali, per imporre alla collettività le proprie idee e soprattutto i

stente, sviluppa una riflessione che ha di mira non il diritto in quanto tale, ma una certa rappresentazione teorica ed un certo utilizzo pratico dello stesso. In questo senso, il pensiero anarchico, per quanto possa apparire inficiato da derive utopistiche e da preconcetti ideologici, offre alla riflessione sull'esperienza giuridica degli elementi fondamentali nel momento in cui affronta e problematizza radicalmente la costruzione giuridica moderna tratteggiando altresì dei percorsi alternativi ad una giuridicità fondata esclusivamente sul potere<sup>4</sup>.

In questo contesto vale la pena di richiamare la riflessione weberiana, ai sensi della quale “non c'è dubbio che un anarchico può essere un buon conoscitore del diritto. E, se lo è, il punto archimedeo, per così dire, nel quale egli si trova collocato per la sua obiettiva convinzione – ammesso che essa sia autentica – e situato al di fuori delle convenzioni e

---

propri interessi. Esse, nelle loro forme moderne più o meno rivoluzionarie, agiscono in nome del popolo sovrano o in nome del proletariato cosciente ed evoluto; ma in realtà sono sempre piccole minoranze che soffocano ogni libera iniziativa, ed impongono al popolo, o al proletariato, cioè a tutti, e specialmente ai lavoratori, il dominio di una casta, o di un partito, quanto non quello di poche persone”, *Costituente e dittatura*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 141-142 (ma, primo dicembre 1924 su “Pensiero e volontà”).

4 Ancora Malatesta sottolinea come “noi comprendiamo tutta la complessità della vita civile e non vogliamo rinunciare a nessuno dei vantaggi della civiltà; ma vogliamo che tutto, anche le necessarie limitazioni di libertà, sia il risultato del libero accordo, in cui la volontà di ciascuno non è violentata dalla forza altrui, ma è temperata dall'interesse che tutti hanno ad accordarsi”, *Gli anarchici ed i socialisti. Affinità e contrasti*, in *Scritti*, cit., vol. I, p. 66 (l'articolo esce su “Umanità Nova” il primo maggio 1920). Qui Malatesta svela, per così dire, quelli che risulteranno i pilastri su cui fondare una prospettiva giuridica anarchica. Per intanto va evidenziato come venga esplicitamente rigettata una visione dell'anarchia quale regno della *libertà selvaggia*, ma anche quale luogo ove viga esclusivamente una regolamentazione morale (un kantiano *regno dei fini*). La libertà non è illimitata, questa, intesa come volizione individuale, deve ritrovare *necessariamente* dei limiti e questi limiti saranno segnati da regole giuridiche frutto dell'esercizio dell'autonomia, ovvero della libera, perché non coatta, accettazione dell'accordo stipulato. Questo accordo deve risultare istituzionalizzato e vincolante in quanto cogente, la sua cogenza non sarà ritrovata nella forza eteronoma promanante dall'ente statale, bensì nella stessa autonomia che dovrà attrezzarsi per fare rispettare gli accordi liberamente sottoscritti. Va altresì rilevato come tale accordo non miri affatto ad una pura convivenza degli arbitrî garantita da una forza irresistibile ed esterna alle volontà in gioco, quanto a far emergere ciò che accomuna le parti attraverso un'opera di mediazione; Malatesta, infatti, fa riferimento ad una *volontà temperata da interessi comuni*, i quali non possono che essere il frutto di una mediazione tra i diversi interessi che sono presenti nel contesto sociale. La limitazione della libertà, ovvero la regolamentazione giuridica del contesto sociale, si fonda sulla mediazione.

dei presupposti che appaiono così evidenti a tutti noi, può dargli l'occasione di scoprire nelle istituzioni fondamentali della teoria corrente del diritto una problematica che sfugge a tutti coloro per i quali esse sono evidenti"<sup>5</sup>.

Sia pure con intendi non prettamente teoretici, il pensiero anarchico riesce a cogliere i punti critici della costruzione giuridica moderna ed a denunciare il diritto lì rappresentato come specifica forma di dominio e non quale ineluttabile ausilio alla civile convivenza. Ci troviamo di fronte ad una critica del quotidiano uso repressivo del diritto<sup>6</sup>, che si apre ad un intervento teoretico, il quale investe alle radici la rappresentazione moderna del diritto<sup>7</sup>.

---

5 Citiamo da P. Marconi, *La libertà selvaggia*, cit., pp. 7-8.

6 Osserva Malatesta, "i governi e le classi privilegiate sono sempre guidati dall'istinto di conservazione, di consolidamento, di accrescimento della loro potenza e dei loro privilegi; e quando consentono le riforme gli è o perché giudicano che quelle riforme giovano ai loro fini o perché non si sentono abbastanza forti per resistere e cedono per paura del peggio", *Riforme e rivoluzione*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 151 (l'articolo appare su "Umanità Nova" il 10 settembre del 1920).

7 Ad un interlocutore che ritiene che le proposte malatestiane in buona sostanza mirino a riprodurre, sia pur in contesti diversi, il potere dello stato, così il nostro risponde evidenziando la diversa prospettiva anarchia rispetto a quella insita nella concezione moderna del diritto: "se si deve organizzare la produzione, lo scambio e la distribuzione ci vorranno norme, accordi, convenzioni, regole e questo somiglia maledettamente a ciò che oggi si chiama *legge e regolamento*: ci vorrà un'amministrazione e ciò sarà molto simile a ciò che oggi si chiama *Stato*. Dove se ne va l'anarchia? Il Sabbreni non ha ancora afferrato, a quel che sembra, il concetto centrale dell'anarchismo: il libero accordo sostituito alla violenza, la volontarietà contro l'obbligatorietà. Ma se la gente non vorrà accordarsi? Se l'accordo è utile e necessario, se senza un accordo la vita sociale e quindi la vita individuale, diventa o impossibile o penosa, il buon senso, l'interesse in mancanza di motivi superiori, indurrebbe certamente la gente ad accordarsi. E se no, sarebbe, come oggi, la lotta; ed i vincitori si farebbero proprietari e governanti", *La questione della terra*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 81 (l'articolo appare su "Umanità Nova" il 5 giugno del 1920).

Ancora una volta Malatesta pone l'accento sul libero accordo come radicale alternativa al fondamento dell'ordinamento giuridico esistente; all'eteronomia egli contrappone l'autonomia (ovvero, il libero accordo), alla regola imposta autoritativamente dal centro del potere ad una moltitudine altrimenti disaggregata, egli oppone anzitutto una propensione alla regolarità da parte dei consociati, propensione da cui scaturisce la regola giuridica dei rapporti; quest'ultima, se slegata dalla regolarità dei comportamenti sociali, non solo risulta a questi estranea, ma anche si impone su questi tramutandosi in arbitrario comando. Per la prospettiva malatestiana la regola deriva dalla regolarità e non, come per la prospettiva moderna, la regolarità dalla regola, presupponendo che

## 2. IL DIRITTO COME STRUMENTO DI DOMINIO

Come osservato, per la prospettiva giuridica e politica moderna, il fenomeno giuridico non può che essere concepito quale esclusivo momento di controllo sociale; pertanto è inconcepibile, al suo interno, una visione del diritto che non sia la sua rappresentazione in chiave di dominio. Rigettando tale rappresentazione pare che l'anarchismo si opponga al diritto *tout court*, ovvero proponga una convivenza sociale priva di regolamentazione giuridica; ma tale presupposizione si fonda su un equivoco, in vero generato non solo dall'*utopismo* anarchico, ma, da prima, dalla stessa rappresentazione moderna del diritto, di cui la corrente del positivismo giuridico è la massima e più coerente teorizzazione.

A ben vedere, la cosiddetta critica anarchica al diritto è, sia pur – il più delle volte – implicitamente, una specifica critica alla rappresentazione giuridica proposta dalla prospettiva moderna, di cui si è detto sopra, e specificamente del positivismo giuridico<sup>8</sup>. Pertanto, questa si configura, al di là dei toni, non quale rifiuto aprioristico di ogni regolamentazione giuridica, da cui la *abolizione del diritto* necessaria per giungere alla società liberata, che sarebbe tale perché non oppressa (anche, ma non solo) dalla presenza di una regolamentazione giuridica, piuttosto come radicale critica di uno specifico modo di rappresentare ed utilizzare il fenomeno giuridico: il diritto quale strumento sociale di dominio di una parte sul tutto<sup>9</sup>.

---

prima di una regola imperata sulla comunità, la stessa viva in uno stato di assoluto *caos*. Malatesta e con lui il pensiero anarchico critica in modo radicale tale rappresentazione dei rapporti politici e giuridici.

8 Cfr. T. Holterman, *Una scienza libertaria del diritto*, in “Volontà”, XLIV (1990), n. 12, pp. 41-56.

9 È stato osservato come “con speciale riferimento allo Stato, come collettività di uomini conviventi sottoposti ad un governo esercitante un supremo potere d'imperio (che cioè s'impone per mezzo di coercizione), nel linguaggio politico e giuridico s'intende per anarchia l'assenza di un tale governo in una collettività di uomini conviventi. L'esercizio effettivo di un supremo potere d'imperio è condizione perché un governo si costituisca e si mantenga; e senza governo in una convivenza umana non v'è (nonostante ogni contraria opinione che ammette la possibile esistenza di uno Stato privo, sia pur temporaneamente, di un governo) neppure Stato. L'anarchia è dunque, in breve, l'assenza di un potere statale in una convivenza umana” così V. Gueli, *sub voce Anarchia*, cit., p. 384. Per l'autore, “nella critica all'attuale ordine della società appare certamente, quale carattere proprio dell'anarchismo in ogni sua forma l'opposizione allo Stato e al diritto, come fenomeni caratteristici dell'ordine medesimo. E questo vien

In proposito va richiamata la nota definizione di diritto proposta da Kelsen, per comprendere come la stessa rappresenta nella sua intenzione proprio quel fenomeno giuridico su cui l'anarchismo concentra i suoi strali. Per il cantore del positivismo giuridico, il "diritto è la tecnica sociale che consiste nell'ottenere la desiderata condotta sociale degli uomini mediante la minaccia di una misura di coercizione da applicarsi in caso di condotta contraria"<sup>10</sup>. Continua il giurista praghese: "non so se sia possibile all'umanità di emanciparsi totalmente da questa tecnica sociale. Ma se l'ordinamento sociale non dovesse più avere nel futuro il carattere di ordinamento coercitivo, se la società dovesse esistere senza «diritto», allora la differenza fra queste società del futuro e quella presente sarebbe incommensurabilmente più grande della differenza fra gli Stati Uniti e l'antica Babilonia, o fra la Svizzera e la tribù degli Ashanti"<sup>11</sup>.

In questa rappresentazione, il diritto è ordinamento eteronomo e coercitivo, infatti, "il diritto è un'organizzazione della forza"<sup>12</sup>, ed è intimamente legato, tanto da confondersi, con lo stato, il quale si costituisce,

---

descritto come l'assetto sociale (società politica o Stato) per il quale certi uomini (governo) stabiliscono e sono in grado di imporre coattivamente (cioè mediante il diritto, nel senso legislativo della parola) i comportamenti di tutti i consociati, monopolizzando la forza occorrente a tal fine e giustificando questo loro potere d'impero con la prestazione di servizi alla collettività (difesa esterna, ordine pubblico all'interno, amministrazione della giustizia, servizi amministrativi)", *ibidem*, pp. 385-386.

10 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it. Milano, 1963 (ma Cambridge-Mass., 1945), I, I, B, d (a p. 19 della trad. it. cit.).

11 *Ibidem*. Per inciso, la tribù degli Ashanti a cui si fa cenno diede vita nel secolo Diciannovesimo al cosiddetto Impero Ashanti, indipendente sino al 1896 nel territorio dell'attuale Repubblica del Ghana. Venne dopo lunghe guerre sottomessa dalla Gran Bretagna ed incorporato nella allora Gold Coast Colony.

12 *Ibidem*, p. 21. Vedi in ogni caso le argomentazioni kelseniane che tendono a giustificare tale connubio in vista della pace: "il diritto è indubbiamente un ordinamento per la promozione della pace, in quanto vieta l'uso della forza nelle relazioni fra i membri della comunità. [... Si può] dire che il diritto fa dell'uso della forza un monopolio della comunità. E appunto facendo ciò il diritto assicura la pace della comunità". Cfr. in proposito anche *La dottrina pura del diritto*, cit., ove possiamo leggere: "l'ordinamento giuridico, determinando le condizioni in presenza delle quali deve avere luogo l'uso della forza e gli individui che devono attuarlo e creando un monopolio coercitivo facente capo alla comunità giuridica, dà pace a questa comunità da esso stesso costituita. Ma la pace del diritto è solo una pace relativa, non una pace assoluta. Il diritto non esclude infatti l'uso della forza, cioè la costrizione fisica di un uomo da parte di un altro uomo. Non è un ordinamento privo di coercizione, come lo vorrebbe un anarchismo utopistico", così a p. 50.

così come la dottrina anarchica criticamente rileva, esclusivamente intorno al potere<sup>13</sup>.

All'incontrario, per Kelsen, "l'anarchia tende a fondare l'ordinamento sociale unicamente sull'obbedienza volontaria degli individui. Essa respinge la tecnica dell'ordinamento, e respinge quindi il diritto come forma di organizzazione"<sup>14</sup>. All'interno di questo quadro, sempre per il pensatore praghese, "un anarchico [...] considererà la regolamentazione positiva dei rapporti umani (quale la proprietà o il contratto di locazione di opera) come meri rapporti di potere, e la loro descrizione quali norme di «dover essere» come un mera «finzione», come un tentativo di fornire un'ideologia giustificatrice"<sup>15</sup>.

---

13 Ancora Kelsen: "nell'esercizio del potere statale si suole vedere una manifestazione della forza, ritenuta un attributo così essenziale per lo stato, che si designa quest'ultimo addirittura come «potenza» e si parla di stati come «potenze», anche se non si è in presenza di una «grande potenza». La «potenza» di uno stato può manifestarsi soltanto negli specifici mezzi a disposizione del governo: fortezze e prigionieri, cannoni e forche, uomini in uniforme di soldati e poliziotti. Ma queste fortezze e prigionieri, questi cannoni e queste forche sono oggetti privi di vita; essi divengono strumenti del potere statale soltanto in misura in cui gli uomini ne fanno uso in conformità agli ordini loro impartiti dal governo, nella misura in cui i poliziotti, ed i soldati obbediscono alle norme che regolano il loro comportamento. Il potere dello stato non è una forma od una istanza mistica, nascosta dietro lo stato o dietro il suo diritto: esso non è altro che la efficacia dell'ordinamento giuridico", *ibidem*, p. 322.

14 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., I, I, B, f (a p. 21 dell'edizione citata). Cfr. però la posizione di Malatesta nel citato scritto (alla nota 7 del presente capitolo) su *La questione della terra*.

15 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., 2, III, F (a p. 420 della trad. cit.). Malatesta osserva ancora come "se nessuno ha la possibilità di obbligare gli altri a fare ciò che non vogliono, allora, sempre che non è possibile o non giudicato conveniente adottare più soluzioni diverse, si arriva necessariamente, per mutue concessioni, a quell'accordo che meglio conviene a tutti e meno offende gli interessi, i gusti, i desideri di ciascuno. Ce lo insegna la storia, ce lo insegna l'osservanza quotidiana dei fatti contemporanei: dove la violenza non ha funzione tutto s'accomoda nel miglior modo possibile, a maggior soddisfazione di tutti; dove interviene la violenza trionfa l'ingiustizia, l'oppressione, lo sfruttamento", *La base fondamentale dell'anarchismo*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 112 (l'articolo esce su "Umanità Nova" il 25 luglio 1920). Ancora una volta Malatesta ribadisce la via regolamentativa proposta dall'anarchismo: autonomia e mediazione fra gli interessi che si oppone all'imposizione del diritto di fonte eteronoma. L'anarchismo non respinge "la regolamentazione positiva dei rapporti umani", rifiuta il loro palesarsi come meri rapporti di potere (cosa che invece Kelsen dà per scontata), e ricerca tale regolamentazione lungo la via di un'autonomia e di una mediazione fondate sulla regolarità dell'agire sociale.

Appare evidente come, per il più compiuto autore del positivismo giuridico classico, il pensiero anarchico, nel suo radicale rifiuto del diritto esistente, ovvero quale esclusivo strumento di coazione – il quale per Kelsen è l'unica forma possibile che il diritto può assumere – mira alla costituzione di una società priva di diritto, ovvero ad un contesto sociale speculare a quello presente e teorizzato dalla sua *dottrina pura*.

Ci troviamo di fronte, per Kelsen, ad un “rifiuto completo del diritto positivo e dello Stato esistente come superflui e dannosi” a tutto vantaggio di una “comunità dei giusti, dei santi, che può solo esistere nell'aldilà. È questa la posizione dell'anarchia ideale [...] alla cui vista il diritto positivo non appare come un ordinamento di regole normative valide, ma semplicemente come un insieme di crudi rapporti di forza, mentre lo Stato non si distingue in alcun modo da una banda di ladroni”<sup>16</sup>.

Il tutto porta a racchiudere il pensiero anarchico nell'ambito di un misticismo utopico che lo accomuna con certo cristianesimo primitivo; infatti, sempre per Kelsen, “non costituisce una differenza sostanziale il fatto che il santo, più radicato nella metafisica, spera in un paradiso celestiale ultraterreno, mentre il rivoluzionario utopistico sogna un paradiso terreno, che, tuttavia, deve venire rimandato ad un futuro non meno inaccessibile”<sup>17</sup>.

È degno di nota constatare come Hans Kelsen, nelle poche battute che dedica all'anarchismo, lo tratteggia come una prospettiva di approccio al fenomeno giuridico specularmente contraria alla sua *dottrina pura*, ovvero alla massima costruzione del positivismo giuridico; nel far ciò, per un verso, riconosce che la critica anarchica al diritto è, di fatto, una critica al positivismo giuridico, per altro, non riuscendo a concepire una costruzione giuridica non fondata sull'inscindibile nesso diritto-potere, legame che rappresenta il fulcro della critica anarchica, relega l'anarchismo nel variegato mondo delle utopie, poiché “respinge emotivamente il diritto come ordinamento coercitivo, lo disapprova e desidera una comunità libera dalla coercizione, cioè non fondata su un ordinamento coercitivo”<sup>18</sup>. Sicché per il teorico del diritto praghese, l'anarchismo *respinge il diritto come ordinamento coercitivo*, ma non rifiuta il diritto in quanto tale;

---

16 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, 2, IV, A, e, (a pp. 432-433 della trad. cit.).

17 *Ibidem* (p. 233 della edizione citata).

18 H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 248 (in nota).

ovvero, l'organizzazione giuridica della società non appare estranea alla prospettiva anarchica; ciò che appare invece avulsa da tale prospettiva è una costruzione dell'organizzazione giuridica fondata sulla coercizione, quindi sul potere. Ma tale costruzione è impossibile nella logica del positivismo kelseniano; chi rifiuta la sua (particolare) rappresentazione del diritto, rifiuta il diritto *tout court*.

Si può pertanto riconoscere come l'anarchismo critica e rifiuta solo l'uso repressivo del diritto operando un'implicita critica delle rappresentazioni giuridiche, *in primis* quella positivista, che rendono *necessaria* una visione del diritto quale strumento di dominio, non ammettendo, all'incontrario dell'anarchismo, la possibilità di forme diverse di regolamentazione giuridica, forme cioè non fondate cioè sul potere.

### 3. L'IMPLICITA CRITICA AL POSITIVISMO GIURIDICO

Possiamo pertanto formulare una prima considerazione: per quanto non scevro da quelle tensioni ideologiche ed utopistiche, che paiono trascinare l'anarchismo verso derive *oniriche*, pur tuttavia il pensiero anarchico propone una chiara e, per certi versi, propositiva analisi sul fenomeno giuridico.

Anzitutto va ribadito come la riflessione anarchica sul fenomeno giuridico si costituisce in opposizione al binomio diritto-potere così come la prassi dello stato moderno e le teorie giuridiche a questo connesse lo hanno manifestato. Tale rifiuto si sostanzia nella necessità di distinguere nettamente, la qual cosa la prospettiva moderna non fa, il diritto dalla legge posta in essere dagli organi dello stato. Il tutto, detto in altri termini, significa che per il pensiero anarchico non sussiste alcuna equivalenza fra diritto e legge, equazione che caratterizza invece, con particolare riguardo al positivismo giuridico, la prospettiva moderna.

Assodato ciò, va riconosciuto come l'anarchismo propone una forma di regolamentazione giuridica dei rapporti intersoggettivi, la quale non ritrova nel potere, così come esaltato nella prospettiva moderna, la sua unica ed esclusiva fonte.

Esaminiamo per intanto la prima questione: l'equazione fra diritto e legge.

In proposito non va sottaciuto come lo stesso Norberto Bobbio, in chiusura del suo fondamentale lavoro su *Il positivismo giuridico*, nel descriverne i tratti caratterizzanti, afferma: "abbiamo visto che questa teoria si fonda su [sei] concezioni fondamentali [...]. Tutte queste sei conce-



zioni sono state sottoposte a critica, con la formulazione di altrettante anti-teorie, sono state cioè negate: a) la teoria coattiva del diritto; la teoria legislativa del diritto; la teoria imperativa del diritto; b) la teoria della coerenza dell'ordinamento giuridico; la teoria della completezza dell'ordinamento giuridico; la teoria dell'interpretazione logica o meccanicistica del diritto. Ora, noi riteniamo che le critiche alle prime tre teorie non siano consistenti, e che comunque tali teorie rimangono intatte nella loro essenza anche dopo che si è tenuto conto delle obiezioni ad esse rivolte<sup>19</sup>.

Secondo questa autorevole ricostruzione, qui succintamente riportata, il positivismo giuridico si costituisce attraverso tre affermazioni: il diritto è di esclusiva fonte legislativa (quindi, statutale); il diritto è uno strumento di coazione e la sanzione costituisce parte integrante dello stesso (perché solo attraverso la sanzione il diritto è effettivo; infatti, non vi è diritto senza forza); il diritto ha la struttura del comando. Ed a quest'ultimo proposito lo stesso Bobbio specifica come “la teoria imperativistica della norma giuridica è strettamente connessa con la concezione statuale-legalistica del diritto (cioè con quella concezione che considera lo Stato come unica fonte del diritto, e individua nella legge l'unica espressione del potere normativo statutale)”<sup>20</sup>.

Si evidenzia ancora una volta con chiarezza quel legame inscindibile fra legge, stato, comando effettivo in quanto coercibile, che rappresenta, all'interno di tale prospettiva, l'ossatura ineliminabile di ogni fenomeno giuridico. Si può riconoscere la vigenza di un diritto solo in presenza di una legge formalisticamente posta da organi dello stato, i quali abbiano la forza di imporla ai consociati<sup>21</sup>.

Nell'approcciarsi al fenomeno giuridico, l'anarchismo si pone su un versante completamente diverso; infatti, se un'idea anarchica del diritto non si connota attraverso l'equazione diritto-legge, essa contesta conseguentemente l'ipotesi che lo stato sia l'unica fonte del diritto, afferman-

---

19 N. Bobbio, *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto raccolte dal Dott. Nello Morra*, Torino, 1961, p. 284.

20 *Ibidem*, p. 213.

21 È stato già rammentato come gli albori di tale prospettiva veniva con chiarezza indicato come “l'autorità di fare leggi spetta soltanto a colui il quale, facendole, farà sì che le leggi siano meglio osservate o addirittura assolutamente osservate”, così Marsilo da Padova, *Defensor pacis*, I, XII, 6 (citiamo dalla trad. it. a cura di C. Vasoli, Torino, 1960).

do che la stessa costituzione dell'ente statale sia espressione di solo domino, dato che allo stato si attribuisce, nella prospettiva giuridica e politica moderna, il crisma della sovranità, ovvero dell'essere al di sopra di ogni altra cosa e non quello della giustizia.

Se costitutivamente lo stato si propone quale sovrano, appare indubbio che il ceto che si impossesserà degli organi statuali sarà esso stesso al di sopra degli altri, ovvero lo stato diverrà lo strumento del ceto dominante, il quale lo piegherà ai propri interessi<sup>22</sup>. Difatti, se il diritto è una tecnica sociale per ottenere determinati comportamenti, questi ultimi non potranno che essere consoni agli interessi propri a colui o coloro che pongono in essere la regolamentazione giuridica. Il perseguimento di tali interessi è subordinato alla minaccia di una sanzione, la quale potrà essere realmente erogata solamente se il comando giuridico è garantito dall'uso di un'adeguata forza coercitiva.

Va, altresì, rilevato – in questa sede solo per inciso – come le costruzioni giuridiche e politiche proprie alla prospettiva moderna si fondano essenzialmente sulla effettività del comando e non tanto sulla sua validità formale.

Una prospettiva giuridica anarchica, viceversa, non potrà considerare il diritto *necessariamente* connaturato né all'esercizio della forza, né all'atto di volontà di una autorità competente (in quanto dotata di forza). Infatti, l'anarchismo, pena il ricadere nel mondo dei *sogni*, considererà la forza solamente un accidente del diritto e non certamente la sua essenza; parimenti è rifiutata la rappresentazione per la quale il solo diritto è quello prodotto dall'autorità competente istituzionalizzata negli organi dello stato. Le fonti di produzione del diritto si collocano al contrario direttamente nel contesto sociale da regolamentare e non al di fuori (o sopra) lo stesso; il diritto è pertanto di produzione sociale e non statale.

In questo modo l'anarchismo si propone come strenuo avversario, non tanto di uno specifico ordinamento giuridico costituitosi in funzione di certo dominio economico e politico, ma di ogni manifestazione giuridica che ponga il proprio fulcro vuoi sulla unicità della fonte (rappresentabile nella statualità del diritto), vuoi che ritenga il diritto scevro da ogni valutazione, ovvero che lo recepisca soltanto attraverso una disamina formalistica. In definitiva l'anarchismo si oppone alla prospettiva giuridica e politica moderna e ricerca la legittimità del nostro fenomeno e

---

22 Ciò risulta evidente all'interno della compagine statale monoclasse.

con questa la sua efficacia, lungo percorsi non informati esclusivamente dalla forza e del suo monopolio nell'ente stato.

Pertanto, una visione anarchica del diritto non potrà considerare il fenomeno giuridico esclusivamente sotto la veste di un comando posto in essere dall'autorità competente; la valutazione del diritto avverrà avuto riguardo al suo contenuto e non tanto all'autorità che lo ha posto in essere<sup>23</sup>; non sarà quindi, una dottrina avalutativa, ulteriore implicazione che distacca anche metodologicamente una prospettiva anarchica del diritto dal positivismo giuridico<sup>24</sup>.

---

23 Indicativo in proposito appare il seguente passo malatestiano tratto da un suo commento ad una conferenza tenuta da Mario Trozzi (avvocato ed allora deputato socialista di tendenza massimalista) a Roma nel marzo del 1925 ed avente ad oggetto *Il Procuratore della Rivoluzione: Fouquier de Tinville*: “quando infine Fouquier fu a sua volta tradotto in giudizio, si difese energicamente, ed aveva buon gioco, poiché egli aveva applicato le leggi infami fatte da quella stessa Convenzione che ora, in fondo, lo accusava di averle applicate. Giuridicamente egli aveva ragione: moralmente egli non faceva, non poteva fare che una chiamata di correo. Per me, quello che Trozzi adduce come giustificazione o scusa della condotta di Fouquier, il fatto ch'egli era il severo esecutore e non l'autore di leggi ingiuste e feroci, è proprio ciò che mette il Fouquier nei più bassifondi in cui possa scendere l'abiezione morale di un uomo”, *Il provveditore della ghigliottina*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 282 (l'articolo preparato per “Pensiero e Volontà” nel ottobre del 1926 vide la luce postumo sulla rivista svizzera di lingua italiana “Il risveglio anarchico” nel 1933 in seguito al definitivo blocco di ogni pubblicazioni anti-fascista imposto dal regime).

24 Conseguentemente a quanto qui sottolineato una teoria anarchica del diritto rifiuterà anche teorizzazioni concernenti la coerenza, la completezza dell'ordinamento giuridico e, soprattutto, quella concernente l'interpretazione meccanicistica del diritto. Scrive, all'interno di una prospettiva anarchica, Amedeo Bertolo: “si deve andare oltre e definire le linee generali di un nuovo *diritto sociale*, che garantisca la permanenza e insieme la compatibilità reciproca e complessiva dei diversi interessi individuali e collettivi, in un sistema di *equilibrio dinamico*. [...] Esso deve essere pensato essenzialmente come garante delle soluzioni d'equilibrio e non come codificazione prestabilita dei comportamenti. [...] Ritengo infatti [...] che un diritto sociale, fondato sui valori dell'autodeterminazione individuale e collettiva, deve essere pensato come un quadro di riferimento di poche e semplici norme generali entro il quale si inserisce un'infinità di accordi liberamente stipulati tra gli individui e tra le collettività, a tutti i livelli di articolazione della società, dal piano locale a quello internazionale. Esso dovrebbe cioè avere un carattere schiettamente contrattualistico. Solo così, oltretutto, è possibile coprire l'innumerabile casistica di situazioni, di interazioni di complementarità e di contrasto, e dunque di possibili conflitti, che nessun codice potrebbe comunque prevedere”, *La gramigna sovversiva*, in “Interrogations”, 1979, nn. 17-18, pp. 28-29.

Il diritto è pertanto un prodotto sociale, in quanto vive nel contesto sociale che è chiamato a regolamentare; ma è diritto soltanto quella forma di regolamentazione che la società recepisce come tale.

L'anarchismo sviluppa, in definitiva, un duplice e correlato rifiuto sia del metodo proprio al positivismo giuridico, che delle teorie proposte dallo stesso.

#### 4. L'EQUIVOCO DELL'ANARCHISMO QUALE ANOMIA

L'anarchismo propone all'osservatore una visione del fenomeno giuridico totalmente altra da quella rappresentata nella prospettiva positivista e ricerca, quindi, forme di giuridicità radicalmente diverse da quelle riscontrabili nella prospettiva giuridica e politica moderna. Non per questo l'anarchismo si caratterizza, come vorrebbero certi suoi critici, per il rifiuto totale del fenomeno giuridico e per la teorizzazione di un *caos* solo in parte mitigato dai richiami alla solidarietà o alla presupposizione di una natura *buonista* dell'essere umano, che emergerà una volta che questi sarà liberato dal dominio.

La prospettiva giuridica propria all'anarchismo è invece altra da quella che ha dominato il pensiero moderno; quest'ultimo, non potendo concepire un concetto di giuridicità diverso dal proprio, risponde ai suoi critici con l'accusa di anti-giuridicismo<sup>25</sup>.

La fonte dell'equivoco per il quale la società anarchica sarebbe una società senza diritto, non va, dunque, ricercata all'interno dell'anarchismo

---

25 L'Anarchismo può essere inteso come una lotta tra l'“Autorità naturale” e l'“Autorità artificiale”. Gli anarchici non respingono ogni forma di autorità, come viene loro attribuito dai vecchi luoghi comuni, S. Newmann, *L'Anarchismo e la politica del risentimento*, cit. L'autore, richiamandosi al pensiero di Foucault, distingue fra relazioni di potere e relazioni di dominio ritenendo che l'anarchismo debba “confrontarsi col potere e non negarlo”, dato che “il potere non viene emanato da istituzioni come lo Stato – è piuttosto immanente attraverso l'intera rete sociale, attraverso i diversi discorsi e conoscenza. Per esempio, i discorsi razionali e morali, che gli anarchici vedono come innocenti e come armi nella lotta contro il potere, sono essi stessi costituiti da rapporti di forza e sono utilizzati nelle pratiche di potere”. Ciò che gli anarchici devono coscientemente criticare è la trasformazione delle relazioni di potere in relazioni di dominio e questa avviene “quando il libero e instabile flusso di relazioni di potere viene bloccato e congelato, quando si formano gerarchie ineguali e non sono più possibili relazioni reciproche. Queste relazioni di dominazione sono le basi di istituzioni come lo Stato. [...] Lo Stato, in altre parole, è solo l'effetto del cristallizzarsi di relazioni di potere in relazioni di dominazione”.

(fermo restando che a volte, come osservato, la questione del diritto viene trattata in modo ambiguo), piuttosto nella concezione politica e giuridica moderna, che l'anarchismo rifiuta.

Infatti, se l'anarchismo concepisce una forma giuridica diversa da quella teorizzata come necessaria dalla prospettiva moderna, il diritto statale, e si attrezza per criticarlo, la teoria giuridica e politica moderna non può presupporre una visione del diritto diversa da quella da essa incarnata. Abbiamo osservato come tale rappresentazione del diritto tenda a fagocitare in sé ogni forma di regolamentazione giuridica (*dagli Stati Uniti all'antica Babilonia*) ed a ritenere come itinerari difforni dai suoi metodi e dalle sue teorizzazioni non conducono affatto verso una diversa definizione del fenomeno giuridico, ma, al contrario, approdino a lidi non qualificabili come giuridici, dal predominio della morale sul diritto, della religione sullo stato, fin'anco all'*anarchia* o al *caos* proprio ad una società *senza diritto*.

## 5. PER UN USO ALTERNATIVO DEL DIRITTO

L'anarchismo può essere considerato quale propugnatore di un vero e proprio *uso alternativo* del diritto<sup>26</sup>. Il diritto non può essere considerato esclusivamente quale strumento di dominio al servizio dei ceti dominati, anche se è questo l'uso che si riscontra nei presenti rapporti sociali. La regolamentazione giuridica, necessaria in quanto connaturata alla struttura sociale, non deve sempre e comunque svilupparsi da (ed intorno a) la macchina politica stato, ma può anche (e nella prospettiva anarchica deve) assumere forme di regolamentazione autonome, frutto di processi decisionali non strutturati gerarchicamente, tanto da allontanarla da tecniche di controllo sociale finalizzate al dominio politico ed economico. Per giungere a tale risultato vanno pertanto elaborate diverse forme di organizzazione politica, forme distanti per presupposti ed esiti da quelle riscontrabili nella prospettiva moderna. Basilare appare il rifiuto della centralizzazione delle fonti del diritto nel potere statale, che ha caratterizzato sin dal suo sorgere tale prospettiva. Alla centralizzazione delle

---

26 L'espressione viene chiaramente mutuata dalla (auto)connotazione del movimento di Magistratura democratica, movimento con forti connotazione marxiste che riteneva, per l'appunto di poter proporre un uso alternativo del diritto, da strumento di dominio della borghesia sul proletariato a strumento utilizzabile dal proletariato per la sua liberazione dal dominio.

fonti si oppone la parcellizzazione delle stesse, il loro collocarsi non tanto in molteplici centri di potere, che riprodurrebbero a livello locale quei rapporti dispotici che l'ente statale centralizzato storicamente tende a monopolizzare, quanto in comunità autonome, ove il rapporto sia di natura prettamente *politica*, ovvero avvenga fra consociati ugualmente liberi e partecipi alla vita collettiva.

Regolarità ed autonomia sono di fatto le fonti da cui scaturisce il diritto operante nella società; fonti contrapposte a quelle presupposte dal positivismo giuridico che si sostanziano nella manifestazione di volontà coercitivamente imposta dal potere sovrano. Fonti di diritto, per così dire, delocalizzate presso gli ambiti in cui si svolgono i reali rapporti da regolamentare, ed ove il diritto ritrovi nei partecipanti a tali rapporti il proprio creatore; sicché all'eteronomia di un comando predefinito e promanante dal centro del potere, si oppone l'autonomia della regolamentazione scaturente dal rapporto stesso<sup>27</sup>.

Non un diritto preposto al fatto, che, dominandolo esternamente per mezzo della coazione, lo riporta forzatamente all'interno della regola prestabilita, ma un diritto il quale, sorgendo dal fatto concreto ed attraverso il concorso dei protagonisti dello stesso, possa ritrovare nei rapporti sociali e non in forze esterne, la propria fonte e la propria legittimità. Al di là d'ogni possibile contenuto, qualsiasi forma di regolamentazione giuridica eteronoma, di cui il diritto statale (la legge) è concreta e massima esemplificazione, risulta, per un verso, frutto e, per altro, foriera di rapporti di natura dispotici, ove il destinatario del comando, in quanto totalmente escluso da ogni processo decisionale, viene rappresentato quale strumento inanimato nelle mani dell'autorità competente; egli, infatti, è il *soggetto* normativo verso il quale l'*autorità* normativa irradia il suo imperio<sup>28</sup>.

---

27 Ci troviamo all'interno di una prospettiva *federalista*, che riverbera i suoi effetti anche in ambito giuridico; cfr. a titolo esemplificativo i saggi di Camillo Berneri, *Per le autonomie locali* (1929), *Il problema delle autonomie locali* (1932) e *Discussione sul federalismo e l'autonomia* (1935) ora in *Id., Il federalismo libertario*, cit.

28 Scrive Malatesta, “gli anarchici, i quali vogliono una società fondata sul libero accordo, che soddisfi i bisogni e le opinioni di tutti e di ciascuno, ripudiano la legge, che è costrizione e tende a perpetuare usi e costumi condannati dall'evoluzione morale e non più corrispondenti ai bisogni. [...] Essa è certamente fatta soprattutto per difendere la permanenza al potere ed i privilegi dei dominatori dell'ora, ma deve pure, per farsi accettare dalla massa dei sudditi, consacrare certe massime morali divenute retaggio comune dell'umanità e rispettare certe libertà e certe garanzie conquistate

In questo contesto, contrassegnato dalle regole generali ed astratte, i soggetti normativi vengono *trattati* in quanto astratti dalla realtà concreta in cui operano, sono cioè trasformati in anonimi soggetti artificiali omologati dal loro essere, in astratto, *eguali*. Ma si tratta, per così dire, di una eguaglianza di natura geometrica, del tutto diversa dall'uguaglianza propugnata dall'anarchismo, conseguenza, la prima, della necessità logica di applicare regole generali (e pertanto eguali per tutta una classe) a soggetti che, a prescindere da ogni constatazione realistica, devono essere rappresentati con eguali caratteristiche. Su questa *fictio* si fonda, come ampiamente evidenziato, il diritto frutto della prospettiva giuridica moderna, che ritrova precisa istituzionalizzazione nello stato monoclasse ottocentesco.

Da un lato, l'anarchismo rifiuta ogni produzione regolamentativa eteronoma a tutto vantaggio di forme d'espressione di autonomia e, dall'altro, denuncia con puntualità la finzione che sta alla base dell'intera costruzione giuridica moderna, contrapponendo all'eguaglianza formale, che diviene, a suo dire, fonte di reale discriminazione, la ricerca, per tramite della rivoluzione sociale, di una uguaglianza sostanziale, frutto non tanto di una astratta statuizione, quanto della fine di ogni discriminazione economica e politica.

All'interno di questo quadro, che espunge da sé ogni riferimento a teorie che, equiparando il diritto alla legge, ritengono che nello stesso si sostanzia la volontà del legislatore, l'anarchismo si pone quale radicale critica della concezione volontaristica, nel momento in cui afferma che

---

a forza di lotte, spesso cruenti, dalle generazioni passate. Quindi se respingiamo la legge, e quando possiamo ci ribelliamo contro di essa, lo facciamo per raggiungere qualche cosa di meglio e non già per lasciare mano libera al più sfrenato dispotismo e ritornare alle epoche selvagge, in cui la forza brutale dominava senza limite alcuno. Sarebbe assurdo il pensare che noi, perché non riconosciamo la legge, troviamo buono tutto quello che la legge proibisce”, *Gli anarchici e la legge. A proposito del recente decreto di amnistia*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 184-185 (l'articolo appare su “Pensiero e Volontà” il 16 settembre 1925). Qui Malatesta evidenzia, per un verso, la natura cristallizzata della legge, la quale, in quanto istituita ed immobile, non riesce di per sé a seguire l'evoluzione sociale, il cambiamento dei bisogni e degli interessi che animano la vita sociale, per altro, indica con estrema chiarezza come l'obiettivo della critica anarchica non è il diritto, ovvero ogni forma di regolamentazione giuridica, ma soltanto la *legge*, una delle possibili forme che la regolamentazione giuridica della vita sociale può assumere. D'altro canto si evince anche come il rifiuto anarchico di forme di regolamentazione eteronoma non è, per così dire, aprioristica, ma seleziona (ed in un certo qual modo preserva) quei contenuti della legge, che in vero – a detta dello stesso Malatesta – a volte contiene in sé elementi condivisibili dalla grande massa dei sudditi.

il diritto non può, correttamente, essere rappresentato quale risultante di un atto di volontà posto in essere dall'autorità competente. Il diritto scaturisce, in questa prospettiva, da una serie di concause non riconducibili alla mera posizione di volontà, dato che l'esperienza giuridica risulta stornata dal potere non rappresentando il passaggio fra il potere di fatto e la sua istituzionalizzazione in forme giuridiche (da cui il rapporto tra effettività e validità al quale si era già fatto cenno). L'esperienza giuridica, viceversa si struttura come ricerca della regola atta ad offrire un giudizio giuridico su un rapporto.

L'anarchismo fonda la regola giuridica dei rapporti sociali all'interno di quegli stessi rapporti che necessitano di regolamentazione, non già nella volontà posta in essere dall'autorità competente. Questa è tale per il solo fatto di dispiegare potere istituzionalizzato in forme giuridiche automaticamente applicabili ad una pluralità di soggetti indistinti in quanto geometricamente eguali.

Per l'anarchismo, i fautori dell'esperienza giuridica non appaiono, come nella prospettiva moderna *i legislatori*, che, in quanto incarnazioni del potere sovrano, regolamentano loro sponte i rapporti sociali dominandoli dall'esterno, ma i reali protagonisti degli stessi che proprio nei rapporti ricercano la regola giuridica e non in manifestazioni di volontà sorrette da poteri irresistibili.

La prospettiva è totalmente rovesciata; qui il diritto sorge dai rapporti concreti e non discende dall'alto verso in basso, dal potere sovrano e dall'autorità normativa verso i soggetti normativi, ma sono gli stessi soggetti normativi a partecipare in prima persona all'opera di produzione giuridica, che si sostanzia nel costante moto di ordinamento giuridico delle relazioni; relazioni che ritrovano in tal modo regolamentazione autonoma e non eteronoma.

Risulta, a ben vedere, anche modificato il significato della locuzione ordinamento giuridico, che, se nella prospettiva giuridica e politica moderna appare quale insieme di regole preposte agli accadimenti da una autorità competente ed atte a dominare la realtà attraverso la loro meccanica applicazione<sup>29</sup>, nella prospettiva anarchica, viceversa, l'ordinamento giuridico si sostanzia in un progressivo ed inesauribile processo

---

29 Sicché un caso risulta già *ordinato* ben prima del suo concreto sorgere ed anche in assenza del suo manifestarsi, in quanto la sua soluzione risulta già prevista all'interno dell'insieme delle regole generali ed astratte che costituiscono l'ordinamento giuridico e che risultano essere, per così dire, in attesa di una loro applicazione al pari degli algoritmi algebrici.



di instaurazione di un ordine giuridico che, per un verso, è sempre da ricercare e che, per altro, quando individuato appare sempre e comunque rivedibile. Ci troviamo, quindi, di fronte alla proposizione di un *diritto fluido*.

In definitiva, lungi dal proporre una società *liberata* dal diritto, l'anarchismo propugna la ricerca e l'instaurazione di forme di regolamentazione giuridica totalmente *altre* da quelle proposte dalla prospettiva giuridica e politica moderna.

## CAPITOLO SESTO

### “L’UOMO ISOLATO SAREBBE, SE PUR RIUSCISSE A VIVERE, LA PIÙ MISERABILE DELLE BESTIE”\*

#### SOMMARIO

§1. *Homo homini lupus*; §2. La libertà come sregolatezza; §3. La libertà come responsabilità; §4. Regolarità, autonomia, libero accordo; §5. Ancora sull’uso alternativo del dritto.

#### 1. *HOMO HOMINI LUPUS*

È già stato osservato come le teorie riconducibili alla prospettiva politica e giuridica moderna si dispiegano dalla presupposizione della natura sregolata dell’uomo.

Questa ipotesi informa anche la *dottrina pura*, nel momento in cui rileva come “la sicurezza collettiva mira alla pace. La pace è assenza di uso della forza fisica. L’ordinamento giuridico, determinando le condizioni in presenza delle quali deve aver luogo l’uso della forza e gli individui che devono attuarla e creando un monopolio coercitivo facente capo alla comunità giuridica, dà pace a questa comunità da esso costituita. Ma la pace del diritto è solo una pace relativa, non una pace assoluta. Il diritto non esclude infatti l’uso della forza, cioè la costrizione fisica di un uomo da parte di un altro uomo. Non è un ordinamento privo di coercizione, come lo vorrebbe un anarchismo utopistico. Il diritto è una regolamentazione della coercizione e, come ordinamento coercitivo, secondo il suo sviluppo, è un ordinamento che garantisce la sicurezza, cioè la pace”<sup>1</sup>.

---

\* E. Malatesta, *Qual è l’uomo più forte* (1922).

<sup>1</sup> *La dottrina pura del diritto*, cit., 6, b, γ.

All'interno di questo passo, Kelsen evidenzia con chiarezza gli assiomi che caratterizzano lo sviluppo della prospettiva giuridica e politica moderna: per un verso, l'assoluta anomicità di un mondo pre-giuridico (ossia privo di quell'ordinamento giuridico che tale prospettiva tratteggia); per altro, la costituzione artificiale della comunità per tramite del monopolio della forza (l'ordinamento giuridico crea, infatti, un monopolio coercitivo); ed infine lo scopo che guida l'operare giuridico-politico (per l'appunto, la sicurezza collettiva intesa quale pace).

L'ordinamento giuridico, che nella costruzione kelseniana coincide con lo stato, assume il compito di *defensor pacis*; ma crea e difende una pace relativa dato che per garantirla esso utilizza la forza, che, in quanto monopolizzata dall'ente statale, fa sì che lo stesso possa ritenersi sciolto dal vincolo della sudditanza che contraddistingue invece i consociati. Lo stato, al fine di potere garantire la pace sociale, dispiega la sua potenza reprimendo ogni *naturale* comportamento sregolato da parte dei consociati, che sono ad esso vincolati; ovvero lo stato inibisce la loro *naturale* propensione alla sregolatezza, solo per tramite della forza. Ma, proprio in quanto monopolizzatore della forza, lo stato appare *legibus solutus*, in quanto non vincolato, come i sudditi, dalla forza, che liberamente può utilizzare.

Come evidenziato<sup>2</sup>, qui si compie un cammino che da Marsilio da Padova, passando per Hobbes e la scuola moderna del giusnaturalismo, approda alla *dottrina pura*.

All'interno di questa dimensione appare evidente che il soggetto politico non sia più quell'essere umano, inteso sia nella sua singolarità, che nella sua compartecipazione alla comunità, a cui l'anarchismo fa riferimento, bensì un mero centro di potere, che per mezzo delle sue articolazioni rivendica a sé diritti, i quali altro non sono che il riconoscimento, all'interno di un determinato universo, delle sue prerogative.

In questo contesto, l'attività politica e giuridica si rappresenta come gioco fra pretese differenti ed il più delle volte incompatibili, il cui concreto svolgersi è ben esemplificato dal piano geometrico richiamato da Hobbes nel *De Cive*, ove i vettori si incontrano/scontrano e raggiungono di volta in volta un loro precario equilibrio derivante esclusivamente dalla forza che ognuno di questi dispiega<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit.

<sup>3</sup> Implicitamente il *giovane* Malatesta commenta: "se, come dicono i teorici dell'autoritarismo, gl'interessi, le tendenze, i desideri di un individuo sono in opposizione con quelli di un altro individuo o magari di tutta quanta la società, chi avrà il diritto

Proprio come sul piano geometrico, la forza, lungi dal venire regolamentata dalle leggi fisiche, si costituisce essa stessa come regola dei comportamenti, sicché la *legge* non regola la forza, ma ne spiega solamente il dispiegarsi.

Da ciò discende logicamente la conseguenza (che, come osservato, all'interno della costruzione politico-giuridica moderna assume la funzione di ipotesi a-problematica) della assoluta sregolatezza del singolo. Questo, infatti, lungi dal palesarsi, come nella prospettiva anarchica, quale soggetto comunitario (l'animale politico aristotelico), quindi come soggetto atto a porsi delle regole, viene concepito dalle teorie moderne quale centro di potere, dal quale promana forza e sul quale si concentra forza. È la forza a costituire l'essenza del soggetto politico rappresentato dalla prospettiva moderna; una forza potenzialmente illimitata, che non conosce argini che non siano di natura operativa. Un soggetto così concepito non può che essere costitutivamente privo di regole: è, per propria *convenzionale natura*, sregolato.

Su questo sfondo si costituisce la teoria della sovranità quale unica prospettiva operativa capace di dominare la complessità sociale. Ma, a ben vedere, tale teoria pervade e ricomprende al suo interno non solo l'ente politico per eccellenza, lo stato, ma anche e soprattutto l'individuo regolato dallo stato.

L'individuo è, quindi, oggetto di un potere organizzato, se osservato con lo spettro dello stato, ed è, nel contempo, soggetto di un potere organizzato, se colto dall'angolatura della sua sregolata libertà. Ciò che accomuna le due condizioni è, dunque, il potere; ciò che distingue in questa prospettiva la libertà dalla costrizione è ancora il potere.

Va, infatti, rilevato come la teoria moderna della sovranità, non si costituisce quale teorizzazione della subordinazione dei più ai pochi, non è, per così dire, equivalente alle teorie assolutistiche, anche se storica-

---

e la forza di obbligare l'uno a rispettare gl'interessi dell'altro? Chi potrà impedire al singolo cittadino di violare la volontà generale? La libertà di ciascuno, essi dicono, ha per limite la libertà degli altri; ma chi stabilirà questi limiti e chi li farà rispettare? Gli antagonismi naturali degl'interessi e delle passioni creano le necessità del governo, e giustificano l'autorità che interviene moderatrice nella lotta sociale, e segna i limiti dei diritti e dei doveri di ciascuno. Questa è la teoria; ma le teorie per esser giuste debbono esser basate sui fatti e spiegarli, e si sa bene come in economia sociale troppo spesso le teorie s'inventano per giustificare i fatti, cioè per difendere il privilegio e farlo accettare tranquillamente da coloro che ne sono le vittime", *L'anarchia*, ora in G. M. Bravo (a cura di), *Gli anarchici*, cit., pp. 818-819 (lo scritto appare nel 1884).

mente si può assistere ad una commistione fra le due (il caso emblematico è rappresentato da Hobbes). Piuttosto si costituisce quale categoria relazionale volta a fissare nel dispiegarsi della forza l'essenza di ogni interazione. Infatti, a ben vedere, non è riscontrabile un sovrano separato e sovrapposto dal corpo sociale, ma ogni membro del corpo sociale è sovrano, è sovrano per quel tanto di forza che riesce a dispiegare. Il frontespizio della prima edizione del *Leviathan* dà conto senza ombra di dubbio dell'equivoco che incorrerebbe chi ritenesse di con-fondere la teoria moderna della sovranità con la teorizzazione dell'assolutismo. Quest'ultimo è solo uno dei modi in cui la sovranità si esplica.

I suoi cardini sono infatti individuabili negli stessi postulati della scienza giuridico-politica moderna: la forza e la sregolatezza che animano l'agire giuridico-politico. In questo contesto, il soggetto appare de-soggettivato in quanto rappresentato come mero centro di potere; non tanto cioè perché espropriato operativamente delle proprie capacità politiche a favore di altri, questo è soltanto uno degli esiti pratici, quanto perché, come sopra rilevato, l'essere politico è ridotto a forza sregolata. È il legare in-scindibilmente, all'interno di tale prospettiva, la forza alla sregolatezza a de-soggettivare il soggetto, a ridurlo ad oggetto di se stesso e degli altri, a sottoporlo alla *gratuita spontaneità*. Il soggetto sarà dunque sempre e comunque (a prescindere cioè da ogni esito pratico) suddito della propria *gratuita spontaneità*, e nel contempo egli sarà sempre e comunque (a prescindere cioè da ogni esito pratico) sovrano in quanto costituito dalla *gratuita spontaneità*.

Per Kelsen "il fatto che l'uomo sia soggetto giuridico, soggetto cioè di diritti e di doveri, significa soltanto [...] che un comportamento umano è un contenuto di doveri giuridici e di diritti soggettivi, ed equivale pertanto a dire che un uomo è persona od ha una personalità. [...] La persona giuridica è l'unità di un complesso di doveri giuridici e di diritti soggettivi. Poiché questi doveri giuridici e diritti soggettivi sono sanciti da norme giuridiche (o, meglio, sono norme giuridiche) il problema della persona è in ultima analisi il problema dell'unità di un complesso di norme"<sup>4</sup>. In questo modo il soggetto reale viene trasformato in un ente astratto e rappresentato quale *complesso di doveri giuridici e di diritti soggettivi* perdendo quindi ogni caratteristica di essere umano per approdare alla categoria di *subjectum* giuridico.

---

4 *La dottrina pura del diritto*, cit., 33, b.

Che vi sia un rapporto di soggezione fra soggetto ed ordinamento giuridico è evidenziato dallo stesso Kelsen nel momento in cui rileva come “l’autorità giuridica prescrive un certo comportamento umano soltanto perché lo ritiene – a torto o a ragione – utile alla comunità giuridica”<sup>5</sup>. Sicché è l’autorità giuridica ad assumersi il compito di indagare ed istituire ciò che è doveroso in quanto, a suo parere, utile alla comunità giuridica. In questo suo agire l’autorità è metaforicamente posta al di sopra di ogni soggetto; essa, infatti, si pone quale sovrano relegando i suoi soggetti al ruolo di sudditi. Ma fuor di metafora, l’autorità giuridica è, kelsenianamente parlando, l’essenza stessa del connubio della forza con la sregolatezza, connubio del quale tutti sono compartecipi. D’altro canto, come ormai noto almeno dal 1651, “la condizione umana non può mai non essere accompagnata da qualche svantaggio, e che il più grande che, sotto qualsiasi forma di governo, possa cadere sulle spalle di un popolo è cosa a mala pena percettibile in confronto alle miserie e alle orribili sventure che accompagnano una guerra civile o quella condizione di dissolutezza di uomini privi di una guida, senza alcun rispetto per la legge e senza potere coercitivo che impedisca loro di commettere vendetta e rapina”<sup>6</sup>.

## 2. LA LIBERTÀ COME SREGOLATEZZA

La rappresentazione giuridica e politica moderna, fondata, come osservato, su di una concezione antropologica negativa, per la quale l’essere umano risulta *naturalmente* sregolato, propugnatore di “una libertà selvaggia” e vittima del “trastullo dei suoi istinti e delle sue tendenze”, riconosce nell’uomo “un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, ha bisogno di un padrone”<sup>7</sup> il quale lo guidi.

L’essere umano qui rappresentato oscilla costantemente fra due estremi: da un lato una condizione di selvaggia, in quanto totalmente sregolata, libertà, dall’altro una condizione opposta, di totale soggezione ad un padrone. Se libero l’essere umano, in quanto privo d’ogni capacità autoregolamentativa, si palesa come un *selvaggio*, se, viceversa, appare *civilizzato*, allora, in quanto soggetto ad un padrone, è totalmente stor-

---

5 *Ibidem*, 6, a.

6 Così Thomas Hobbes nel *Leviathan*, XVIII.

7 I. Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, ora in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 123.

nato dalla libertà ed immerso in un rapporto dispotico che lo trasforma in oggetto, in uno strumento governato da altrui mani. Manca, come evidente, ogni riferimento ad una condizione umana, contrassegnata dalla libertà di scelta<sup>8</sup>, perché l'essere umano non sceglie nella condizione di libero selvaggio, in quanto soggetto ai trastulli dei suoi bestiali istinti, ma non sceglie nemmeno nella sua condizione di *cives*, perché soggetto al potere irresistibile dello stato. Sia nell'un senso, che nell'altro egli appare, come si diceva, de-soggettivizzato.

La prospettiva moderna tende a negare il sorgere stesso di un'idea di *libertà quale necessità di scelta* (il che equivale a misconoscere l'inscindibile legame fra il concetto stesso di libertà e quello speculare di responsabilità) a tutto vantaggio della affermazione di una sorta di libertà assoluta<sup>9</sup>, di una libertà che si confonde con la sregolatezza, con la assoluta pretesa di tutti su tutto, la quale caratterizzerebbe la condizione dell'individuo privo di padrone, "allo stesso modo degli abitanti del Mare del Sud"<sup>10</sup>, non già soggetto al sovrano, ma libero (quindi sovrano) allo stato di natura.

Sicché il singolo, che la prospettiva giuridico-politica moderna ha de-soggettivizzato, risulta de-responsabilizzato nel momento in cui il suo

---

8 È stato con autorevolezza sottolineato: "la libertà è fondata da questa stessa possibilità: appartiene al mondo degli uomini, vale a dire all'esistenza, proprio perché questa è incessante, problematica, lotta contro la nullificazione, continua tensione tra il nulla e l'essere è, insomma, storia. Esistere vuol dire necessità di impegnarsi, necessità di scegliere tra infinite possibilità. Noi siamo necessitati ad essere liberi e non v'è slancio della volontà che non si risolva in un vincolo, non v'è conquista che non si risolva in consapevole rinuncia. In ciò sta l'umana libertà, antinomica come lo è l'esistenza a cui appartiene", E. Opocher, *Meditazioni su diritto e libertà*, in *Studi in onore di E. Santoro Passatelli*, Napoli, s. d., pp. 750-751. Cfr. anche R. De Stefano, *Legge etica e legge giuridica*, Milano, 1955, pp. 42 e 44 ove si afferma "per poter scegliere, occorre che di fronte a ciò che in atto si sceglie si prospetti un'altra alternativa, in senso opposto o contrario. L'idea di un bivio, di una biforcazione di alternative e di sensi, inerisce all'essenza stessa della libertà. [...] L'ideale di una sconfinata libertà si aggira in un circolo: esso cade nell'assurdo di voler convogliare contro i vincoli di una realtà storicamente determinata forze distruttive e rivoluzionarie che possono operare storicamente solo in quanto sono, a loro volta, vincolate alla storia. Ciò che distrugge una esistenza è ancora un'altra esistenza, ma in tal modo l'esistenza in genere non si distrugge e la libertà non giunge mai ad evadere dal suo carcere".

9 E. Opocher, *Meditazioni su diritto e libertà*, cit., p. 749.

10 Così I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. Roma-Bari, 1985, p. 52.

esistere è separato dalla libertà, da ogni forma di autodeterminazione all'interno di una cornice di responsabilità politica.

In proposito, è ancora Kelsen a suggerirci come “nella misura in cui si può parlare di autodeterminazione degli individui come soggetti giuridici, nell’ambito del diritto [...] l’autonomia esiste in un senso molto limitato ed improprio. Infatti, nessuno può attribuire diritti a se stesso, poiché il diritto dell’uno è condizionato dal dovere dell’altro e tale rapporto giuridico – secondo l’ordinamento giuridico positivo nel campo del diritto privato – di regola può essere realizzato solo mediante la manifestazione di concorde volontà da parte di due individui. E questo avviene solamente nella misura in cui il contratto è riconosciuto dal diritto positivo come fattispecie produttrice del diritto; pertanto, in ultima analisi, la determinazione giuridica deriva proprio da questo diritto positivo e non dal soggetto giuridico ad esso sottoposto, cosicché anche nel diritto privato non esiste piena autonomia”<sup>11</sup>.

### 3. LA LIBERTÀ COME RESPONSABILITÀ

Non appare fuori luogo rammentare come Michail Bakunin, rileva “essere libero, significa, per l’uomo, essere riconosciuto, considerato e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che lo circondano. La libertà non è mai un fatto isolato, ma della reciproca convivenza, non del distacco, bensì, al contrario, del collegamento, in quanto la libertà di ogni individuo è null’altro che la considerazione della sua umanità, o del suo diritto umano nella coscienza di tutti gli uomini liberi, suoi fratelli, suoi eguali. Posso dirmi e sentirmi libero soltanto in presenza e di fronte ad altri uomini”<sup>12</sup>. È particolarmente interessante notare

---

<sup>11</sup> *La dottrina pura del diritto*, 33, a.

<sup>12</sup> Così nel 1871 ne *L’empire knouto-germainque et la révolution social* (trad. it. *Dio e lo stato*, Pistoia, 1974, p. 122). Malatesta in proposito ebbe a sottolineare come “l’uomo isolato sarebbe, se pur riuscisse a vivere, la più miserabile delle bestie. Dotato dalla natura di una capacità di sviluppo celebrale che pare negata agli altri animali, ma povero di mezzi di offesa e di difesa, l’uomo ha potuto sussistere e svilupparsi ed acquistare le caratteristiche specificamente umane grazie all’associazione coi suoi simili, senza di cui non vi sarebbe stato né linguaggio (la cosa è lapalissiana) né sviluppo di quella intelligenza che è l’arma sua precipua nella lotta per l’adattamento delle forze naturali alla soddisfazione dei propri bisogni. E grazie all’associazione, grazie alla solidarietà, ai legami, voluti o no, coscienti o no, con gli altri ha potuto progredire, crescere in potenza, cessare di essere un povero animale, malamente difeso



come proprio al centro della riflessione anarchica, lontano dal postulare una natura sregolata dell'uomo, dalla quale si giungerebbe ad affermare l'equazione libertà-assenza di regole, da cui l'anomicità risulterebbe la condizione necessaria per la libertà, si indichi, al contrario, proprio nel rapporto con gli altri l'ambito della stessa; sicché non vi sarebbe libertà se non tra soggetti fra loro in relazione. La libertà, per Bakunin, non si colloca fuori dal rapporto politico, in un ipotetico stato di natura, ma è proprio dal rapporto politico che essa si sviluppa. L'essere umano, per seguire l'itinerario speculativo del pensatore russo, si emancipa da una condizione di soggezione all'interno di un contesto societario e non in contrapposizione ad esso. Infatti, è la comunità stessa, un particolare modo di organizzare la convivenza sociale, che non può prescindere dal riconoscimento della centralità delle persona umana, a favorire ed a sviluppare le condizioni atte all'emancipazione del singolo da uno stato di minorità. All'interno di questa prospettiva, la comunità non riduce né limita la libertà del soggetto politico.

La coscienza di sé non è prerogativa dell'individuo isolato, la coscienza di sé è offerta solamente dal rapporto con gli altri: dal *dialogo*, secondo una prospettiva classica.

Nella visione anarchica propria a Bakunin, gli altri, anziché limitare il singolo, lo rivalutano all'interno di una comunità politica e, in quanto tale, libera. È la comunità politica che offre valore al singolo; Bakunin, infatti, fa derivare la libertà individuale dalla socialità, quale conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità. In questo senso egli rileva: "io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli esseri umani che mi circondano e più estesa e più ampia diventa la mia libertà perché ancora una volta non posso dirmi veramente libero se non quando la mia libertà, la mia dignità di uomo, il mio diritto umano (il quale consiste nel non ubbidire a nessun altro ed a determinare le mie azioni conformemente alla mie intime convinzioni), riflessi nella coscienza egualmente libera di tutti, mi ritornano affermati dall'approvazione di

---

dagli agenti naturali, sempre esposto a morir di fame e di freddo, per diventare il re della natura", *Qual è l'uomo più forte*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 151 (l'articolo appare il 2 settembre 1922 su "Umanità Nova").

tutti. In tal modo la mia libertà personale, assicurata alla libertà di tutti, si estende all'infinito"<sup>13</sup>.

Va altresì rilevato come l'anarchismo di matrice bakuniniana lega in maniera inscindibile la libertà individuale all'autonomia, alla capacità propria del soggetto politico di porre, in relazione con gli altri, la regolamentazione dei propri rapporti. L'uomo, in definitiva, è libero alla condizione di essere *padrone di sé*.

#### 4. REGOLARITÀ, AUTONOMIA, LIBERO ACCORDO

In questo contesto si assiste, per mezzo della prassi dell'autonomia, alla dissoluzione della dicotomia l'unico/gli altri, che caratterizza, sia pur con diversi esiti, la prospettiva politica e giuridica moderna<sup>14</sup> e si giunge altresì al superamento delle teorie della geometria legale che vedono nella forza il fulcro del rapporto giuridico-politico.

Se, per un verso, l'autonomia si palesa come momento originario di autoregolamentazione, cioè di capacità propria al soggetto umano di porre la regola di quel rapporto giuridico di cui è protagonista, contrapponendosi in tal modo all'intrinseca eteronomicità che permea la rappresentazione dell'esperienza giuridica in chiave geometrica, per altro la stessa

---

13 M. Bakunin, *Dio e lo stato*, cit. p. 124. Malatesta rileva: "la libertà che vogliamo non è il diritto astratto di fare il proprio volere, ma il potere di farlo; quindi suppone in ciascuno i mezzi di poter vivere ed agire senza sottoporsi alla volontà altrui. E siccome per vivere è prima condizione il produrre, presupposto necessario della libertà è la libera disposizione per tutti del suolo, delle materie prime e degli strumenti di lavoro", *A proposito di libertà*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 296 (l'articolo appare il 24 novembre 1921 su "Umanità Nova").

14 Si riscontrano all'interno della speculazione stirneriana, da più parti indicato nella manualistica quale pensatore anarchico alla stessa stregua di Bakunin, elementi comuni alla prospettiva geometrica solcata da Hobbes a Kelsen e riconducibili all'esaltazione della potenza quale categoria ultima della politica.

Non essendo certamente questa la sede per lo sviluppo di una disamina comparativa del pensiero di Stirner e di Bakunin e del loro rapporto con le correnti politico-giuridiche moderne, mi permetto di rimandare ad un mio scritto apparso nella collana dell'Istituto Suor Orsola Benincasa segnatamente in E. Ferri (a cura di), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Napoli, 1996 (con contributi di F. M. De Sanctis; C. Cesa; D. McLellan; C. Menghi; W. J. Brazill; F. Bazzani; F. Andolfi; A. Rizzacasa; A. Punzi; T. Hünefeldt; A. Negri; C. Roehrsen; M. La Torre; G. Berti; J. E. Baver; B. A. Laska; L. L. Rimbotti; M. Milli; E. Castana; G. Penzo; R. W. K. Paterson; A. Signorini; P. Vanderpote; G. Modica; C. Scilironi). Segnatamente sul pensiero di Stirner si rimanda, fra i molti, a E. Ferri, *L'antigiuridicismo di Max Strinrer*, Milano, 1992.

autonomia consente al medesimo soggetto di trasformare l'interazione individuale da potenziale conflitto in eventuale controversia.

L'autonomia dà vita, quindi, ad un processo autoregolamentativo delle relazioni sociali essendo non solo la condizione per mezzo della quale il soggetto pone le basi regolamentative del rapporto ma, nel contempo, è la condizione accioccché le parti possano dirimere le controversie operando, in tal modo, quel processo di ordinamento che rappresenta l'essenza stessa dell'esperienza giuridica e, nel contempo, dell'anarchismo.

Sicché all'interno dell'esperienza giudica e parimenti nell'anarchismo, l'*ordine*, come già rilevato, non appare il punto da cui diparte un processo di ordinamento, viceversa l'ordine è il punto di arrivo di un processo di ordinamento. Infatti, di per se stesse e separate né la regola, né la regolarità esauriscono al loro interno l'ordine giuridico; queste sono, per così dire, frammenti di una attività di ordinamento che ritrova il proprio compimento per tramite del giudizio. Il diritto di ciascuno a ciò che gli è proprio è la risultante del giudizio, non è la premessa dalla quale muove il giudizio. È l'esigenza di riconoscere il diritto che innesca l'attività giurisdizionale, ma questa non si basa su un *diritto* già dato essendo essa stessa ricerca del diritto.

Tutto ciò ci permette di riconnettere l'anarchismo all'esperienza giuridica e fondare una prospettiva giuridica anarchia basata sulla regolarità, sull'autonomia, sul libero accordo; in definitiva, sulla libera responsabilità e non sul comando esterno. In questo senso, l'esperienza giuridica, intesa quale ricerca di ordinamento giuridico, presenta in modo assolutamente non paradossale notevoli affinità con il moto anarchico all'ordine sociale. L'ordine non è mai predefinito all'interno di una regola prefissata da una autorità competente (ordine quale *Befehel*); l'ordine non è il frutto dell'applicazione all'esistente della regola posta in un sistema chiuso; viceversa, l'ordine, sia nell'esperienza giuridica, che nell'anarchismo, si colloca in un sistema aperto dove la regola è tratta dall'esistente e ritorna a questo all'interno di un inarrestabile processo dialettico i cui risultati sono sempre rivedibili.

Rifiutando la centralità del potere, l'esperienza giuridica e l'anarchismo non possono che ritrovare il fulcro sul quale dispiegarsi nella dialettica, nello sforzo dialogico volto a mostrare l'evidenza della cosa controversa, ovvero a stabilirne il diritto. In quanto momento fondante sia dell'esperienza giuridica, che dell'anarchismo, la dialettica preserva tali prospettive di ricerca dell'ordine da ogni dogmatica assunzione di verità e

da ogni sottomissione a poteri istituzionalizzati; il rifiuto del potere, da cui discende anche il rifiuto del dogma, non implica però la negazione dell'autorevolezza (*auctoritas non vis*) di una decisione bilateralmente assunta, che deve, in quanto frutto di una adesione dialettica alla stessa, ritrovare necessaria applicazione.

Il punto qualificante dell'esperienza giuridica liberata dagli ideologismi del positivismo è, quindi, offerto, non tanto dal dispiegarsi della forza volta ad imporre un ordine già costituito, quanto dalla ricerca dialettica dell'ordine, che non potrebbe nemmeno ipotizzarsi in assenza di un soggetto dotato di autonomia, cioè di capacità autoregolamentativa. In questo di ravvisa, se non un fondersi, certamente un procedere parallelo fra anarchismo ed esperienza giuridica.

La prospettiva geometrica costituendosi intorno alla negazione dell'autonomia, a tutto vantaggio della rappresentazione di un soggetto intrinsecamente anomico e, quindi, in sé incapace di sviluppare qualsivoglia processo di ordinamento, non può che ricorrere alla forza come unico fattore ordinante la società.

Considerato che appare impossibile ritrovare capacità di ordinamento negli individui soggetti alla forza legalizzata, questa capacità andrà ricercata in (e derivata da) un ipotetico *ordine* anteposto all'esperienza stessa. Questo *ordine* si presenta come a-problematizzabile e viene investito da un processo di assolutizzazione. Sicché assistiamo al sorgere incondizionato del culto della legge, intesa come *ordine* posto dalle autorità competenti al fine di regolare i rapporti a queste assoggettati. L'attività di ordinamento, all'interno di questa prospettiva si riduce a riportare forzatamente i concreti accadimenti all'ipotetico ordine postulato, per mezzo della legge, dalla autorità competente. Qui è la regola, sotto forma di legge, a racchiudere in sé il diritto. La giuridicità si ritrova esclusivamente all'interno del comando posto dall'autorità competente: la legge esaurisce il diritto.

Per la prospettiva geometrica, il problema dell'esperienza giuridica si riduce, quindi, ad una questione di applicazione della disposizione. Un'applicazione il più possibile consona al volere dell'autorità legittimata ad istituire il diritto.

È evidente che questo percorso, non potendo, per i postulati propri alla prospettiva geometrica, avvalersi del contributo dei consociati, ipotizzati in uno stato di assoluta anomicità, deve necessariamente ricorrere alla forza, anzi, come è stato con autorevolezza evidenziato, è esso stesso il

momento di legittimazione della forza<sup>15</sup>. Il potere (legittimo) è la categoria propria alla rappresentazione politico-giuridica moderna, sicché questa si rappresenta come ricerca di potenza e non quale indagine su ciò che è proprio a ciascuno<sup>16</sup>.

Difatti, come ben evidenziato da Hobbes agli albori di tale prospettiva, l'individuo allo stato di natura ha diritto a tutto (tutti hanno diritto a tutto) ciò che la propria potenza gli consente di accaparrarsi; nello stato civile (ma forse potremmo anche definirlo, per contrapposizione allo stato di natura, quale stato *artificiale* o *innaturale* oppure *virtuale* visto che la natura dell'uomo è costretta dagli artifici del potere), l'individuo, spogliato dal suo diritto naturale, ha *diritto* solo a ciò che il potere legittimo gli concede. Il diritto si rappresenta o come sregolata pulsione, oppure come graziosa concessione; nell'un caso e nell'altro, il diritto è sinonimo di potere. Sicché l'idea stessa di diritto, quale *suum cuique tribuere*, appare totalmente avulsa dalla rappresentazione dell'uomo offerta dalla scienza giuridica e politica moderna. Questo, infatti, è de-soggettivato in quanto separato da ogni riferimento ad una idea di giuridicità che non sia intesa quale legittimazione del potere di fatto.

A questo processo di de-soggettivazione si oppone l'anarchismo, non potendo ammettere alcuna legittimazione del potere di fatto.

Esemplificativa della legittimazione del potere di fatto è, invece, la teorizzazione kelseniana della trasformazione del potere effettivo in autorità legittima lungo un itinerario che conduce, per l'appunto, dal potere (di fatto) al (potere di) diritto. Va ribadito come la scienza giuridica e politica moderna si astiene dall'esprimere ogni valutazione sulla natura del potere (di fatto) che si tramuta in (potere di) diritto. In questo modo la pretesa all'avalutatività ed alla purezza, propria alla prospettiva moderna, conducono verso il riconoscimento della potenza quale diritto.

L'unico giudizio, che la prospettiva avalutativa della scienza giuridica e politica moderna ammette all'interno di un procedere non contaminato dai valori, è un rilievo di opportunità; ovvero viene valutata la capacità operativa propria ad un potere di fatto a porre in *ordine*, quindi ad assi-

---

15 Cfr. ancora il citato saggio di Giuseppe Capograssi, *Impressioni su Kelsen tradotto*.

16 Per Malatesta, "i governanti, in breve, sono coloro che hanno la facoltà, in grado più o meno elevata, di servirsi della forza sociale, cioè, della forza fisica, intellettuale ed economica di tutti, per obbligare tutti a fare quello che vogliono di essi. E questa facoltà costituisce, a parer nostro, il principio governativo, il principio di autorità", *L'anarchia*, cit., p. 817.

milare al proprio comando, una data realtà sociale. L'effettività dispiegata dal potere di fatto deve essere tale da imporre una pace relativa, ossia, come sottolinea Kelsen<sup>17</sup>, deve riuscire a garantire la sicurezza dei consociati per mezzo della regolamentazione della coazione, dunque assicurarli dalle possibili interferenze dell'azione altrui<sup>18</sup>.

Questo incedere dal dato di fatto al dato di diritto è perciò scevro da ogni riferimento alla giuridicità, se questa viene intesa non nella sua accezione di momento di istituzionalizzazione del potere di fatto, bensì in quella di indagine volta al riconoscimento del proprio di ciascuno.

Nella prospettiva moderna, il diritto è, quindi, separato dal giudizio di doverosità di un'azione perché si costituisce quale modalità di esercizio del potere. Indicativa di questa rappresentazione è l'esplicazione dello svolgersi dell'esperienza giuridica per mezzo della assolutizzazione delle categorie deontiche del permesso, del divieto, dell'obbligo nelle loro varie articolazioni ed è altrettanto evidente che proprio attraverso tali categorie venga approcciato dalla scienza giuridica e politica moderna il problema del diritto soggettivo e quello, a questo connesso, dell'autonomia. All'interno di questa prospettiva, come acutamente rilevato, "la verità, la giustizia non sono condizioni di validità della legge, che si qualifica piuttosto come tale per il potere in essa concentrato. E in funzione di questo potere, la volontà partigiana, produttrice dello stato, è libera da ogni regola. È *legibus soluta*"<sup>19</sup>.

## 5. ANCORA SULL'USO ALTERNATIVO DEL DRITTO

Il pensiero anarchico, ricollegandosi a prospettive che ricercano la giuridicità non nel potere trasformato in legge, ma nella *natura delle cose*, può effettivamente costruire una alternativa all'utilizzo in chiave di dominio della regolamentazione giuridica della società.

L'anarchismo si differenzia profondamente dalle prospettive di ispirazione marxiana e, poi, marxista, non rappresentando il diritto quale sovrastruttura sociale, ovvero quale fenomeno determinato e dipendente da realtà strutturali come l'economia. Nella prospettiva di pensiero

---

<sup>17</sup> *La dottrina pura del diritto*, cit., 6, b, γ.

<sup>18</sup> Cfr. F. Gentile, *Relazione*, in R. Orecchia (a cura di), *Atti del XIV Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Milano, 1984, pp. 117-142.

<sup>19</sup> F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., p. 103.

marxista, il diritto non può che manifestarsi quale fenomeno di dominio, dato che per sua essenza altro non è che l'espressione degli interessi economici della classe dominante, i quali si istituzionalizzano in forme giuridiche al fine di agevolare la preminenza degli interessi dei ceti dominanti su quelli dei ceti subalterni; al modificarsi degli interessi espressi dal ceto economicamente dominante, si assisterà all'automatica modificazione della regolamentazione giuridica. Cosicché, da un diritto borghese, perché manifestazione degli interessi economici della classe mercantile ed imprenditoriale, si passerà, attraverso la presa del potere da parte del proletariato, che scalzerà la sconfitta borghesia dai gangli vitali della gestione economica, all'affermarsi nella società del diritto proletario, il quale, necessariamente, veicolerà in forma istituzionalizzata gli interessi dell'antica classe subalterna ora al potere. Non va sottaciuto che la fase successiva alla rivoluzione, ovvero alla presa di potere da parte del proletariato, si caratterizza per tramite della *dittatura* di questo sulle altre classi sociali. Una dittatura, quella proletaria, non dissimile, nelle sue forme istituzionalizzate, in quanto produttive di uno stato monoclasse, dalla dittatura della borghesia che la ha preceduta; il proletariato si impossessa, in quanto oramai padrone delle forme di produzione, delle istituzioni politiche e giuridiche, dello stato e del diritto, che per l'appunto, si manifestano quale stato proletario e diritto proletario<sup>20</sup>.

Ma al di là del passaggio dei poteri, il fenomeno giuridico non può che esprimere sempre e comunque la stessa essenza: è uno strumento di dominio e giammai consono ad un processo di liberazione dell'essere

---

20 Osserva Malatesta, “negli Stati capitalisti la giustizia vi è amministrata dai borghesi a favore dei borghesi. Nell'unico Stato comunista che esista, la giustizia deve essere amministrata a favore del proletariato e serbarsi fedele alla rivoluzione. [...] Il tribunale è al servizio della classe operaia attaccata da innumerevoli e implacabili nemici ed ha per missione di aiutarla nelle sue vittorie. Il processo non è una questione di giustizia, esso è solo un episodio di guerra civile. [...] È vero che la giustizia è stata sempre in mano dei dominatori una menzogna per mascherare interessi privati o di classe e giustificare tutte le violenze, tutte le infamie perpetrate a danno dei vinti. Ma il solo fatto che i governi sentono il bisogno di una maschera di moralità e di giustizia già dimostra che, attraverso le mille lotte che hanno afflitto l'umanità, si è pur sviluppato un sentimento morale superiore che resta, o dovrebbe restare, una conquista definitiva. I bolscevichi rinunziano persino a quest'ultimo omaggio alla virtù ed alla giustizia che si chiama ipocrisia. Essi hanno il merito di essere franchi e sfacciati: tale e quale come i fascisti!”, *In regime di dittatura «proletaria». La giustizia secondo i comunisti dittatoriali*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 139 (l'articolo esce il 12 agosto 1922 su “Umanità Nova”).

umano, ma sempre utilizzato, perché tale è il suo destino, al fine di dominare. Il diritto è una tecnica, una fra le molteplici manifestazioni sovrastrutturali del reale dominio economico sulla società. Se come tecnica non possiede autonomia, infatti è dipendente dall'economia, come sovrastruttura frutto del dominio non può che manifestarsi, sempre e comunque, quale strumento di dominio. Pertanto, dove è riscontrabile il diritto lì, inequivocabilmente, vi sarà dominio dell'uomo sull'uomo.

Da un punto di vista marxiano, e in vero non solo da tale prospettiva, un processo di liberazione dell'uomo, qualora sia auspicabile, dovrà connotarsi attraverso l'assenza di regolamentazione giuridica, ovvero potrà compiersi soltanto in un contesto sociale ove il diritto, in quanto regolamentazione eteronoma volta al dominio, venga bandito. In questo contesto non appare una forzatura accostare il kantiano *Reich der Zwecke*<sup>21</sup> alla marxiana *Aufhebung* del diritto (e dello stato). Né nella società comunista, né all'interno del *regno dei fini* vi è posto per una pratica giuridica; infatti, per un verso, la regolamentazione dei rapporti sarà affidata alla morale, per altro, nella prospettiva specificatamente marxiana e marxista, venendo a cadere le condizioni economiche proprie del dominio risulterà del tutto inessenziale anche la regolamentazione giuridica<sup>22</sup> perché questa è volta solo a fissare i rapporti fra forze di produzione e forme di produzione favorevoli alla classe dominante, la quale in una società giunta alla fase del comunismo cesserà di esistere. Sicché, a ben vedere, non vi può essere, dal punto di vista marxista, ma più in generale per l'intera prospettiva politica e giuridica moderna<sup>23</sup>, un *uso alternativo* del diritto, che sia cioè diverso ed opposto al suo essere strumento di dominio; tant'è che la società liberata viene preconizzata come luogo senza diritto, ovvero come utopia. Infatti, non è concepibile, data l'assunzione ipotetica del diritto quale strumento di controllo sociale, un uso del diritto che non sia consono a quella che è, in quanto assunta aproblematicamente, l'unica rappresentazione del fenomeno giuridico accettata nella prospettiva moderna.

Pertanto, l'accostamento del diritto alla libertà appare avulso da questa forma di pensiero, tant'è che, come già rilevato nella sua manifestazione

---

21 Di cui alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 66

22 "Invece del governo degli uomini si avrà l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi di produzione", F. Engels, *Antidühring*, III, 2.

23 Cfr. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit., pp. 15-20.



liberale, ogni forma di regolamentazione giuridica, anche la più blanda, esemplificabile con la metafora dello *stato minimo*, risulta essere un male necessario in quanto limita la *naturale* libertà dell'essere umano, che si esplica totalmente solo nello stato di natura, ovvero in assenza di regole giuridiche, oppure, ed è il caso della prospettiva kantiana in un *regno*, in vero solo ipotizzato e non realmente perseguito, ove l'essere umano sia direttamente indirizzato dalla morale. Nell'un caso e nell'altro, il diritto, la regola giuridica, appare quale sinonimo di oppressione. D'altro canto, il socialismo di stampo marxiano, immergendo l'essere umano nella dinamica storico-materialista, ne fa un essere in totale balia della stessa, stornando da questo ogni possibile riferimento all'autodeterminazione; l'essere umano è determinato dalla struttura (economica) in quanto soggetto alle sue leggi ed alla sua evoluzione. Il diritto è, per un lato, frutto della divisione sociale in due poli contrapposti (gli sfruttati e gli sfruttatori) e, per altro, momento di perpetuazione di tale dicotomia; nemmeno nella società dominata dal proletariato esso può assumere vesti liberatorie perché anche lì si configura come strumento di dominio nelle mani del proletario che lo utilizza per veicolare i propri interessi a tutto svantaggio della borghesia, classe da questo oppressa. Sia nella società borghese, che in quella proletaria il diritto appare strumento di controllo e di oppressione. La marxiana ricomposizione dell'uomo a se stesso<sup>24</sup>, momento necessario per l'edificazione della società comunista, vede il dissolversi del fenomeno giuridico quale retaggio di un mondo fondato sul dominio dell'uomo sull'uomo (sia questi il borghese oppure, al contrario, il proletario).

In entrambe le prospettive (marxista e liberale), che se colte attraverso la loro partecipazione al più complesso moto politico e giuridico moderno, non appaiono nella loro intelaiatura teoretica difformi, pur differendo negli esiti pratici, il diritto risulta un inconveniente da eliminare al fine di far emergere la libertà, la quale, nel consequenziale dispiegarsi di queste costruzioni, si prospetta quale assenza di diritto. Un'assenza che potrà risultare il frutto vuoi della prefissata dinamica economica – e siamo nella prospettiva storico-materialista – vuoi della volontà liberatrice dell'individuo, ma che comunque, nell'una e nell'altra versione della prospettiva moderna, caratterizzerà l'ipotetica società liberata.

---

24 Vedi i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Cfr. l'edizione curata da Norberto Bobbio, Torino, 1978, p. 111.

Appare per certi versi sorprendente come nei confronti di queste prospettive, che, come osservato, propugnano, sia pure strumentalmente, quale ideale di perfezione forme di vita sociale *anomiche*, in quanto prive di diritto, non si siano levati quei cori di *compatimento* e di *commiserazione*<sup>25</sup>, che hanno, invece, caratterizzato il sorgere ed il propagandarsi di un'idea di vita sociale non fondata sul potere, ovvero *an-archica*, ma non per questo priva di diritto.

Forse la risposta a tale quesito è da ricercarsi nel fatto che le *utopie* di cui sopra – utopie, in quanto frutto di uno speculare rovesciamento dell'esistente, che non ammettono alcuna relazione fra lo stato presente e l'ipotetico stato futuro, negando cioè ogni possibilità di problematicizzare l'esistente – sono insite nella prospettiva moderna e sono altresì funzionali all'operazione di controllo sociale che contraddistingue la stessa, mentre la prospettiva anarchica mina sin dalle sue fondamenta tale costruzione.

La prospettiva anarchica si accanisce non già, come la vulgata *moderna* fa credere, sull'esistenza della regola giuridica, ma, al contrario, sul suo fondarsi esclusivamente sul potere. In questo modo viene propugnata una prassi sociale anarchica, ma non per questo anomica, dato che la prima non potrà sussistere se non fondata su regole giuridiche, regole autonome frutto, quindi, non di una manifestazione di potere *irresistibile* da parte del sovrano, ma di una prassi sociale che non recepisce il monopolio della potenza come suo unico modo d'esistere.

L'anarchismo è pertanto estraneo alla prospettiva politica e giuridica moderna, in quanto ne rifiuta le fondamenta stesse, in particolare la presupposizione che solo la forza, sia pur veicolata lungo itinerari istituzionalizzati, possa permettere un regolare svolgimento della vita sociale e che in assenza di un monopolio della forza l'uomo sia lupo ai suoi simili.

---

25 Per quanto non manchino isolate voci critiche; cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007, pp. 117-118.



## CAPITOLO SETTIMO

### “IO NON HO MAI DETTO DI AVERE «SICUREZZA ASSOLUTA» DI ALCUNA COSA”\*

#### SOMMARIO

§1. Anarchismo e scienza; §2. La critica al determinismo scienista; §3. La dialettica come fonte di ogni giudizio di valore; §4. L'anarchismo quale *non* teoria; §5. L'ipotesi del sapere scientifico e la prospettiva anarchica; §6. Anarchismo e prospettiva politica moderna; §7. Una prima conclusione.

#### 1. ANARCHISMO E SCIENZA

È già stato rilevato come l'anarchismo, in quanto movimento di pensiero che rifugge il dogmatismo<sup>1</sup>, evita di costituirsi in una teoria, ove per la stessa si intenda una serie di concatenate deduzioni a partire da un insieme di assiomi ipoteticamente posti ed in quanto tali indiscutibili. Rispetto alle ipotesi e per mezzo di procedure che controllano

---

\* E. Malatesta, *Fra le nebbie della filosofia* (1924).

1 “Io protesto contro la qualifica di dommatico, perché, fermo e deciso in quello che *voglio*, sono sempre dubbioso in quello che so e penso che, per quanti sforzi si siano fatti per comprendere e spiegare l'Universo, non si sia finora raggiunto, nonché la certezza, ma nemmeno una probabilità di certezza – e non so se l'intelligenza umana potrà mai arrivarci”, E. Malatesta, *Fra le nebbie della filosofia*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 131 (l'articolo apparve il primo novembre 1924 sulla rivista “Pensiero e Volontà”). Rileva Placido La Torre come “l'analisi, per Malatesta, non è operazione di matematica trascendentale, ma osservazione ed esame attento e scrupoloso di dati offerti dalla realtà che lo circonda e in cui egli vive, e senza la pretesa di conferire ad essi il crisma di verità assoluta e di assumerli a componenti di un sistema dommatico e immutabile”, *Malatesta nel 50° anniversario della sua morte*, cit., p. 8.

l'inferenza da una proposizione ad un'altra, è possibile *certificare* l'appartenenza o meno di una asserzione ad una determinata teoria.

L'anarchismo non si costituisce dunque in teoria e, quindi, non si pone di fronte alla complessità sociale con intenti *scientifici*. L'anarchismo si distingue perciò profondamente dall'altra anima del pensiero socialista, il marxismo, che non a caso si autodefinisce *socialismo scientifico*. Né l'anarchismo si ricollega in ciò con il liberalismo, il quale, sia pure con i dovuti distinguo si pone anch'esso quale teoria scientifica della realtà. È già stato fatto cenno alla struttura della teoria scientifica (anche delle scienze sociali), che si pone di fronte alla realtà non con un intento prettamente conoscitivo, tale da (tentare di) coglierne l'essenza; la teoria scientifica è piuttosto animata da pulsioni operative, volte cioè a dominare la realtà più che a comprenderla<sup>2</sup>.

Il domino della realtà circoscritta dall'indagine avviene attraverso l'assunzione di ipotesi interpretative della stessa, ovvero rappresentandola in funzione dell'operazione che si deve svolgere. Attraverso la teoria la realtà viene semplificata, dato che la sua complessità viene ridotta nelle ipotesi; una realtà così semplificata, ovvero, come sopra detto, rappresentata in funzione dell'operare, è prevedibile attraverso l'individuazione delle *leggi* che la regolano.

A titolo esemplificativo, il marxismo ed anche il liberalismo, proprio a causa della loro struttura ideologica, si pongono quali teorie scientifiche della realtà sociale. Infatti, si propongono anzitutto di offrire spiegazioni scientifiche della realtà sociale e della sua evoluzione, ritenendo di aver individuato le *leggi* che né regolano obiettivamente i movimenti. Nonostante ciò, tali costrizioni ideologiche presentano al loro interno delle *norme ideali* verso le quali attrarre i concreti comportamenti sociali ed allo stesso tempo censurare quelli che da queste si allontanano palesemente (da cui i richiami alla giustizia sociale, all'eguaglianza, al valore assoluto della libertà e così via); se colte dal punto di vista del loro essere prettamente riflessioni scientifiche non dovrebbero proporre alcun giudizio di valore, solo giudizi di natura sintetico-analitica ed in

---

2 Lo stesso Malatesta riconosce come "scopo della ricerca scientifica è di studiare la natura, di scoprire il fatto e le «leggi» che la governano, cioè le condizioni nelle quali il fatto necessariamente avviene e necessariamente si riproduce. Una scienza è costituita quando può prevedere ciò che avverrà, non importa se sappia o no dirne il perché. [...] Noi conosciamo i fatti, ma non la ragione dei fatti", *Ancora su scienza e anarchia*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 212-213 (l'articolo esce in "Pensiero e Volontà" il primo febbraio 1926).

quanto tali oggettivi avuto riguardo, non ad un sentimento di concordanza con gli ideali espressi, ma ad una procedura di controllo in base alle ipotesi assunte ed alla correttezza delle inferenze da queste derivate. In questo senso, sia il materialismo storico, che le teorie della *mano invisibile*, appaiono costruzioni interpretative della realtà funzionali alle operazioni che sulla stessa si vogliono compiere (dalla rivoluzione proletaria, alla vigenza di un libero mercato), e la (s)piegano entro gli spazi, in vero angusti, della loro rispettiva teoria, sì da ritrovare nella stessa, con l'utilizzo ognuna del proprio e particolare spettro, costanti conferme delle ipotesi di partenza (ipotesi che, come osservato, in quanto assiomi teorici, sono sottratte alla discussione)<sup>3</sup>.

Per mezzo della griglia teorica, che implica una riduzione della realtà ad una sua (opinabile) rappresentazione<sup>4</sup>, l'evoluzione della stessa risulta prevedibile, in quanto dalla teoria dominabile. L'ideale della scienza moderna si irradia dai campi dello studio della natura attraverso l'approccio matematico a quello dello studio della società, che dovrà avvenire, per poter essere scientifico e, quindi, obiettivo, con gli stessi identici criteri matematici ed avuto riguardo al rapporto di causalità.

---

3 Rileva in proposito Malatesta come “lo scienziato, quale secondo me dovrebbe essere, è quello che esamina i fatti e ne trae le logiche conseguenze quali che sieno, in opposizione a coloro che si foggino un sistema e poi ne cercano la conferma nei fatti e per trovarla inconsciamente scelgono i fatti che loro convengono trascurando gli altri e magari sforzano e travisano la realtà per serrarla nei ceppi delle loro concezioni”, *Fra le nebbie della filosofia*, cit., p. 131.

4 Malatesta critica questa tendenza, che è ravvisabile, a suo dire, anche all'interno del pensiero anarchico ed in particolare nella riflessione kropotkiniana; infatti, a detta del nostro, “Kropotkin era uno spirito eminentemente sistematico e voleva spiegare tutto con uno stesso principio e tutto ridurre a unità e lo faceva spesso, secondo me, a scapito della logica. Perciò egli appoggiava sulla scienza le sue aspirazioni sociali, le quali non erano, secondo lui, che delle deduzioni rigorosamente scientifiche. [...] Abitualmente egli concepiva un'ipotesi e cercava poi i fatti che avrebbero dovuto giustificarla – il che può esser un buon metodo per scoprire cose nuove; ma gli accadeva, senza volerlo, di non vedere i fatti che contraddicevano la sua ipotesi”, *Pietro Kropotkin. Ricordi e critiche di un suo vecchio amico*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 372-373 (l'articolo appare sulla rivista “Studi Sociali”, edita in lingua italiana in Uruguay, il 15 aprile del 1931). Sulla posizione di Malatesta nei confronti della presunta deriva scienziata di Kropotkin cfr. l'articolato saggio di M. La Torre, *Una fondazione naturalistica dell'anarchismo. Pëtr Kropotkin*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, LXX (1993), n. 2 nonché G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 374-386.

## 2. LA CRITICA AL DETERMINISMO SCIENTISTA

L'anarchismo (malatestiano) si pone in maniera critica di fronte all'utilizzo del rapporto di causa-effetto in rappresentazioni di natura eminentemente sociale e volte verso itinerari di emancipazione. Per Malatesta, "l'esistenza di una volontà capace di produrre effetti nuovi, indipendenti dalle leggi meccaniche della natura, è un presupposto necessario per chi sostiene la possibilità di riformare la società"<sup>5</sup>. Il fulcro su cui far leva per promuovere un moto di emancipazione non appare dunque una *legge* di natura scientifica, che meccanicamente condurrà la società verso nuovi assetti informati dalla libertà e dall'uguaglianza; viceversa l'emancipazione si lega ad una precisa manifestazione di *volontà*, la quale nulla ha a che fare con leggi scientifiche e che anzi si palesa come l'esatto contrario del rapporto di causalità. L'esaltazione di quest'ultimo vanifica totalmente ogni richiamo alla umana volontà di emancipazione, al sentimento di libertà ed uguaglianza che anima l'anarchismo, rendendo, di converso, l'essere umano strumento di leggi da lui non controllabili e, pertanto, mero strumento nelle immaginarie mani della scienza<sup>6</sup>.

Per Malatesta, "nella concezione meccanica (come d'altronde, nella concezione teistica) tutto è necessario, tutto è fatale, niente può essere differente da quello che è [...] tutti i fenomeni sono collegati in modo inalterabile. [...] Questa è la prua concezione meccanica; tutto ciò che è stato doveva essere, tutto ciò che è deve essere, tutto ciò che sarà dovrà essere necessariamente, fatalmente, in tutti i minimi particolari di posizione e

---

5 *Ancora su scienza e anarchia*, cit., p. 213. Va in ogni caso rilevato come questa è una posizione del Malatesta *maturo*, ovvero di un pensatore che, negli anni Venti dello scorso secolo, si pone in modo problematico verso forme di *determinismo rivoluzionario* che possono trasparire, ad esempio, dalla prospettiva kropotnikiana, fortemente influenzata dalla filosofia positivista imperante nella seconda metà del Diciannovesimo secolo. Da tali influenze non è scevro il *giovane* Malatesta, che le fa proprie nello scritto del 1884 *L'anarchia*, qui più volte richiamato (si vedano, a titolo esemplificativo, le argomentazioni addotte a pp. 825, 828 e 831 dell'edizione citata).

6 "L'Anarchia è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi e non realizzarsi secondo la volontà umana. [...] Non può essere confusa, senza cadere nell'assurdo, né con la scienza, né con un qualsiasi sistema filosofico", *Commento all'articolo: «Scienza e Anarchia»*, di Nino Napoletano, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 176 (in contributo esce il primo luglio del 1925 su "Pensiero e Volontà"). Sulla figura di Antonio Napolitano (1893-1958) cfr. l'omonima voce redatta da S. Fedele per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

di movimento, di intensità e di velocità. In tale concezione, che significato possono avere le parole «volontà, libertà, responsabilità»? E a che servirebbe l'educazione, la propaganda, la ribellione? Non si può modificare il corso predestinato degli avvenimenti umani come non si può modificare il corso degli astri [...]. E allora? Che c'entra l'Anarchia?"<sup>7</sup>.

Nella prospettiva emancipatrice anarchica le parole chiave sono dunque *volontà, libertà, responsabilità*<sup>8</sup>; tutto ciò che limita l'esplicazione in ambito sociale di ogni libera opzione, a maggior ragione se legata alla realizzazione di un società di liberi ed uguali, deve venire respinto; il determinismo, frutto del legare l'aspirazione all'anarchia ad una qual si voglia teoria scientifica, appare pertanto idea *erronea e nociva*<sup>9</sup>: "la vita nostra e quella delle società umane sarebbe tutta predestinata e prevedibile, *ab eterno* e per l'eternità, in tutti i minimi particolari al pari di ogni

---

7 *Commento all'articolo: «Scienza e Anarchia» di Nino Napoletano*, cit., p. 178.

8 Più volte negli scritti degli anni Venti del Novecento qui richiamati, emerge l'idea di una libertà recepita quale *fatica, travaglio*, in quanto esplicazione di una volontà di trasformazione attiva del mondo esistente; la libertà è attivo intervento sulla realtà. Ma la libertà è gravosa in quanto la stessa, per il nostro, è anche necessità di scelta, è obbligo optare per una direzione verso la quale incanalare la volontà fattasi concreta; in questo senso la libertà implica la responsabilità della scelta. In questo contesto non è concepibile la *libertà assoluta*, che non ammette il limite della scelta fra alternative; la libertà non è pretesa al tutto, ma, al contrario, è scelta, di cui si è responsabili, fra più opzioni.

9 Ciò non significa affatto un rigetto totale dell'ideale di scienza moderna, soltanto la ricollocazione della stessa all'interno degli ambiti che le sono propri, senza che la stessa risulti pervasiva in settori, che per loro stessa natura non possono venire sottoposti a trattamento scientifico. Per Malatesta, infatti, "la scienza [...] soddisfa certi bisogni intellettuali ed è nello stesso tempo strumento validissimo di potenza. Mentre indica nelle leggi naturali il limite all'arbitrio umano, accresce la libertà effettiva dell'uomo dandogli modo di volgere quelle leggi a proprio vantaggio. Essa è uguale per tutti e serve indifferentemente per il bene o per il male, per la liberazione come per l'oppressione", *ibidem*, p. 176. Viceversa, una esaltazione incondizionata della scienza porta al manifestarsi dello scientismo che viene ampiamente criticato: "lo *scientificismo* che io respingo e che, provocato ed alimentato dall'entusiasmo che seguì le scoperte veramente meravigliose fatte in quel torno di tempo nel campo della fisica-chimica e della storia naturale, dominò le menti nella seconda metà del secolo passato, è il credere che la scienza sia tutto e possa tutto: è l'accettare come verità definitive, come dommi, ogni scoperta parziale; è il confondere la Scienza con la Morale, la Forza nel senso meccanico della parola, che è una entità definibile e misurabile, con le forze morali, la Natura con il Pensiero, la Legge naturale con la Volontà. Esso conduce logicamente al fatalismo, cioè alla negazione della volontà e della libertà", *Fra le nebbie della filosofia*, cit., p. 132.



fatto meccanico, e la nostra volontà sarebbe una semplice illusione come quella della pietra di cui parla Spinoza, che cadendo avesse coscienza della sua caduta e credesse che cade perché vuol cadere”<sup>10</sup>.

Secondo Malatesta, “quando si ammette che l’uomo non può fare diversamente da quello che fa, nessun acrobatismo logico può dare un significato reale alle parole libertà e responsabilità”<sup>11</sup>, che rappresentano le architravi su cui si fonda il pensiero anarchico.

Il determinismo, negando validità a qualsivoglia scelta personale – anzi partendo dal presupposto che questa non possa in alcuno modo verificarsi, se non previamente determinata da forze esogene alla persona umana – mina alla base ogni prospettiva di pensiero anarchico, il quale, al contrario, si costituisce intorno all’idea di una libertà responsabile, che dà vita a libere scelte frutto di una propensione alla regolarità.

Al di là del depotenziamento della sfera della scelta responsabile, che all’interno di una prospettiva deterministica può risultare anche totalmente annichilita, la critica anarchica a tale modo di concepire i rapporti sociali appare giustificata da un secondo punto di vista.

Infatti, il determinismo, il quale riconosce in ogni manifestazione empirica il concretizzarsi meccanico del rapporto di causa-effetto, impedisce di fatto ogni valutazione di natura etica sugli accadimenti sociali, i quali risultano inevitabili manifestazioni (effetti) determinati da cause incontrollabili, poiché indipendenti dalla volontà umana e, pertanto, non suscettibili di giudizi di valore.

Una prospettiva deterministica inibisce lo *sdegno* da cui l’anarchismo sorge, per trasformare, ad esempio, l’esecrazione dello sfruttamento dell’uomo sull’uomo nel riconoscimento (marxista) di una oggettiva fase dello sviluppo di rapporti fra forme di produzione e forze produttive, sulla quale nulla di valutativo si può pronunciare (parimenti all’altrettanto oggettivo incontro sul grafico del libero mercato delle curve della domanda e dell’offerta).

---

<sup>10</sup> *Ancora su scienza e anarchia*, cit., p. 212 (il riferimento spinoziano è alla lettera a J. H. Schuller – lettera LVIII ora in B. Spinoza, *Epistolario*, trad. it. a cura di A. Droetto, Torino, 1974). Per Malatesta, “se la volontà non ha alcuna potenza, se tutto è necessario e non può essere diversamente, le idee di libertà, di giustizia, di responsabilità non hanno nessun significato, non corrispondono a niente di reale”, *Pietro Kropotkin. Ricordi e critiche di un suo vecchio amico*, cit., p. 374.

<sup>11</sup> *Nota all’articolo «Scienza e Anarchia» di Hz.*, ora in *Scritti*, vol. III, p. 183 (l’articolo appare su “Pensiero e Volontà” il primo settembre del 1925).

### 3. LA DIALETTICA COME FONTE DI OGNI GIUDIZIO DI VALORE

L'anarchismo viceversa è luogo di costante valutazione valoriale dei rapporti sociali, i quali ritrovano nella libertà e nell'uguaglianza il loro metro di giudizio. L'anarchismo si costituisce intorno ai giudizi di valore e non a fronte della indiscutibilità dei giudizi di natura sintetico-analitica. La qual cosa, come già osservato, non significa che in una prospettiva anarchica non si possano prevedere procedure di controllo a fronte della posizione dei giudizi di valore; non vige all'interno di questo ambito la vulgata *de gustibus non est disputandum*.

Libertà per l'anarchismo non significa affatto *licenza di sproloquio*, se così fosse non vi sarebbe alcuna relazione fra la libertà e la responsabilità, che invece, come del resto lo stesso Malatesta più volte rileva, rappresentano un tutt'uno inscindibile. Ogni giudizio di valore deve ritrovare la propria conferma all'interno della procedura di controllo che gli è propria, ovvero la dialettica, non già nel suo arroccarsi quale volizione insindacabile, in quanto frutto di una libera (nel senso di sregolata) manifestazione di pensiero (che può anche dallo stesso soggetto venire, sempre in nome di un mal inteso senso della libertà, contraddetta – *perché ora voglio così*).

È nel dire e nel contraddire, avuto riguardo non tanto le singole pretese, quanto il loro rapporto con le affermazioni condivise dalle parti e caratterizzanti il contesto socio-culturale nel quale si colloca la disputa (i *luoghi comuni* o *endoxa*), che il giudizio di valore ritrova o meno conferma. Questo non potrà, quindi, venire assunto come indiscutibile; sarà sempre sottoposto a valutazione, perché lo stesso deve ritrovare non solo conferma nel soggetto percipiente che lo ha posto in essere, limitandosi in tal modo ad assumere una rilevanza esclusivamente *privata*, ma anche, e soprattutto, nel contesto sociale dove è stato posto, in modo da transitare dalla sfera privata a quella *pubblica*.

Il giudizio di valore diverrà *pubblico*, sarà cioè condivisibile nel momento in cui riesce a mostrarsi come valido (convincente, si potrebbe anche dire) all'interno di un dato contesto sociale.

La prospettiva del controllo dialettico è l'alternativa all'imposizione potestativa dei valori. La dialettica è intrinsecamente *an-archica*, nel momento in cui rifiuta ogni imposizione, ogni assunzione dogmatica, caratterizzandosi attraverso un tutto domandare, il quale necessariamente investe l'intera comunità dove lo stesso si svolge. Infatti, la disputa è condivisa dalla comunità politica, poiché in essa, se sono direttamente

coinvolte solo le parti in causa, è partecipe l'intera comunità attraverso i suoi *luoghi comuni*, che sorreggono le argomentazioni delle parti e che nell'argomentare stesso delle parti vengono sottoposti a verifica, sicché in ogni disputa, per quanto possa apparire limitata a specifiche questioni, è l'intero assetto valoriale della comunità che viene posto in discussione. Nella disputa nulla è sottratto al dire ad al contraddire, sicché nessuna posizione di potere può mantenersi all'interno di essa; le parti sono libere nel loro argomentare ed uguali nella loro facoltà di argomentare, ma non sono sottratte ad un più generale controllo che su di esse, sia pure indirettamente, esercita la comunità che è sempre presente attraverso l'utilizzo dei suoi *luoghi comuni*. I quali proprio nella singola disputa ritrovano essi stessi momento di valutazione e di evoluzione. Ma saranno una valutazione ed una eventuale evoluzione che non ritroveranno nella posizione di una volontà superiore la propria fonte, risultando esse stesse il frutto di un disputare che coinvolge l'intera comunità.

In questo modo nessun giudizio di valore risulta sottratto alla discussione e, quindi, nessun giudizio di valore è valido, per dirla con Malatesta, “*ab eterno* e per l'eternità”; esso è sempre rivedibile, ma la sua revisione deve essere frutto non di un atto potestativo posto in essere dal gruppo dominante, bensì di un procedura dialettica che coinvolge, con libertà e con uguaglianza, l'intera comunità.

Nel momento in cui l'anarchismo si lega indissolubilmente ad una prospettiva dialettica, si palesa una concreta alternativa ad una vita sociale determinata dal potere, perché al comando si sostituisce la discussione, all'ordine dei dominanti l'ordine promanante della comunità. Ordine, quest'ultimo, sempre discutibile e rivedibile, perché frutto non di deduzioni logiche, ma di riflessioni dialettiche.

Sottolinea Malatesta come la “ragione [...] è la sola arma, imperfetta quanto si voglia, che abbiamo per controllare la nostra fantasia e sistemare le nostre sensazioni”<sup>12</sup> e la ragione dialettica appare anche la sola *arma* che l'anarchismo ha a sua disposizione per opporsi a qualsiasi forma di potere.

---

<sup>12</sup> *Fra le nebbie della filosofia*, cit., p. 134.

#### 4. L'ANARCHISMO QUALE NON TEORIA

Come è stato notato né il marxismo, né il liberalismo, i movimenti politici considerati i più prossimi all'anarchismo<sup>13</sup>, si propongono in prima istanza quali scelte valoriali; entrambi, invece, sia pur con i distinguo del caso, si autoproclamano quali approcci scientifici alla realtà sociale e, conseguentemente, quali momenti di analisi sociale obiettiva. Il socialismo marxiano e marxista amerebbe essere di per sé stesso scienza, nel momento in cui propone come spettro d'osservazione e d'analisi della realtà sociale il suo materialismo dialettico, da cui consegue il determinismo storico da esso propugnato; il liberalismo, appoggiandosi all'economia politica classica, utilizza la scienza economica come chiave di lettura (scientifica) della realtà.

Entrambe le prospettive politiche qui richiamate, formulano od utilizzano leggi scientifiche, che, all'interno dello specifico universo di discorso, si pongono come necessarie; infatti, le risultanti delle loro applicazioni sono oggettivamente necessarie in quanto a queste non si danno, all'interno di quel universo di discorso, alternative razionalmente accettabili. Sono leggi che spiegano oggettivamente l'andamento dei fenomeni sociali nello stesso modo in cui le leggi fisico-matematiche spiegano i fenomeni naturali e ne prevedono l'evoluzione.

Non va, infatti, dimenticato come sin dall'apparire all'orizzonte dell'ideale moderno di scienza vi è stata una sintonia fra scienze naturali e scienze sociali, della quale, a titolo esemplificativo, l'opera di Hobbes è palese testimonianza proprio agli albori del pensiero politico e giuridico moderno<sup>14</sup>.

Le scienze sociali, quindi, si riconnettono direttamente all'ideale di scienza moderna così come questo si è sviluppato nell'alveo galileiano e cartesiano. Queste dovrebbero porsi palesemente come prettamente operative e non conoscitive, nel senso che, come lo stesso Galilei sottolinea, compito della scienza non è di *tentar l'essenza* dell'oggetto di indagine, ovvero coglierlo nella dimensione ontologica che gli è propria. La scienza si *limita* ad utilizzarlo per perseguire finalità operative che nulla hanno a che fare con l'essenza dell'oggetto.

---

13 Cfr. per tutti G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 20 e segg.

14 Sull'intimo legame tra le scienze fisico-matematiche e le scienze politico-giuridiche cfr., fra i molti, F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit.

Da questo itinerario non si discostano né il marxismo, che non a caso di autoproclama come socialismo *scientifico*, né il liberalismo, che ricerca le proprie spiegazioni della realtà sociale nelle leggi dell'economia classica.

Certo è, e ciò risulta palese nella prospettiva marxista, che il più delle volte queste ideologie politiche di chiara ispirazione scientifica deviano dalla retta metodologia, assumendo le proprie ipotesi quali *verità* incontrovertibili (ovvero contrabbandandole quali verità di principio, le quali a ben vedere hanno tutt'altra natura da quelle ipotetiche, essendo autoevidenti). Il caso già richiamato del marxismo è emblematico della deriva *scienziata* insita in queste prospettive; il marxismo di fatto proclama la sua particolare interpretazione della realtà quale verità assoluta, in quanto derivata da un'analisi scientifica sviluppatasi da proposizioni ipotetiche, che però vengono dogmaticamente assunte.

L'anarchismo pare preservarsi da tale fraintendimento; in proposito, infatti, viene rilevato come “sappiamo forse che cosa è la materia, che cosa è l'energia? Noi conosciamo i fatti, ma non la ragione dei fatti e, comunque ci sforziamo, arriviamo sempre ad un effetto senza causa, a una causa prima – e se per spiegarci i fatti abbiamo bisogno di cause prime sempre presenti e sempre attive, ne accetteremo l'esistenza come una ipotesi necessaria, o almeno comoda. [...] Inni alla bellezza della scienza non colgono nel segno”<sup>15</sup>.

L'anarchismo non si pone quindi di fronte alla realtà sociale con l'intento scientifico, non tende cioè a semplificarne la complessità al fine di dominarla e prevederla. Il pensiero anarchico non si racchiude in una teoria fondata su rappresentazioni funzionali all'operazione (sociale) da compiere.

Anche l'indulgere dello stesso su una antropologia positiva va letto non tanto in chiave di ipotesi, dalla quale dedurre una teoria funzionale alla fondazione di una società anarchica, quanto in opposizione alla presupposizione di un essere umano, che in assenza di un potere irresistibile, risulterebbe totalmente sregolato. L'anarchismo tende a riconoscere come *naturalmente* presenti nella quotidiana vita sociale un insieme variegato di comportamenti posti in essere dai consociati senza che gli stessi siano sottoposti a coazione, i quali spontaneamente seguendo regole denotano una propensione ad una regolarità di comportamento in

---

15 E. Malatesta, *Ancora su scienza e anarchia*, cit., p. 213

assenza di pressioni esterne, quali quelle apportate dalle leggi statuali sempre corredate dalla minaccia di una sanzione<sup>16</sup>.

A ben vedere, nel pensiero anarchico l'essere umano non appare rappresentato né in termini positivi, né in termini negativi, ovvero non è presupposto quale essere totalmente *buono* o, all'incontrario, come intrinsecamente *cattivo*; l'essere umano che l'anarchismo a di fronte ed al quale si rivolge, semplicemente è; è nella sua complessità ed a questa complessità l'anarchismo si riferisce, non a sue rappresentazioni semplificate in funzione di un operare sul piano politico.

L'anarchismo coglie l'essere umano per quello che è, ovvero quale entità incomprensibile e non dominabile in una costruzione teorica. L'anarchismo è esso stesso complessità, nel momento in cui non si struttura, come osservato, né in teoria, né tanto meno in *una* teoria sulla realtà sociale. Da più parti è stato rilevato come non si può cogliere l'anarchismo quale movimento di pensiero unitario ed univoco<sup>17</sup>, lungi dall'apparire organico e pertanto *semplice* (da individuare e da utilizzare), l'anarchismo, quale corrente di pensiero, si disperde nella complessità dei suoi mille rivoli; costituendosi quale radicale critica del potere, l'anarchismo come movimento di pensiero, non può contraddirsi erigendo confini fra ciò che è e ciò che non è teoricamente anarchico; l'anarchismo non possiede, infatti, quel *potere* auto-ordinatorio, che invece informa, caratterizzandole, le teorie politiche sorte dalla modernità.

---

16 “La vita quotidiana si svolge al di fuori della portata del codice ed è regolata, quasi inconsciamente, per tacito e volontario assenso di tutti, da una quantità di usi e costumi, ben più importanti alla vita sociale che gli articoli del codice penale, e meglio rispettati, quantunque completamente privi di ogni sanzione che non sia quella naturale della disistima in cui incorrono i violatori, e dal danno che dalla disistima deriva. E quando avvenissero tra gli uomini delle contestazioni, l'arbitrato volontario accettato, o la pressione dell'opinione pubblica non sarebbero forse più atti a far aver ragione a che l'ha, anzi che una magistratura irresponsabile, che ha il diritto di giudicare su tutto e su tutti, ed è necessariamente incompetente e quindi ingiusta?”. E. Malatesta, *L'anarchia*, cit., p. 843.

17 Vedi G. N. Berti, *Un'idea esagerata di libertà*, cit., pp. 15-16, nonché, S. Vaccaro, *Cruciverba*, cit., pp. 11-14.

## 5. L'IPOTETICITÀ DEL SAPERE SCIENTIFICO E LA PROSPETTIVA ANARCHICA

Privo di una struttura preventivamente ordinata, l'anarchismo risulta partecipe alla complessità sociale nella quale si situa; non si pone *di fronte* alla realtà quale teoria *sulla* realtà, ma come parte integrante di una complessità sociale che in nessun modo desidera semplificare per piegarla a eventuali fini prefissati. In questo senso, l'anarchismo non *ordina* la realtà attraverso sue particolari leggi scientifiche; al contrario, l'anarchismo non può che assecondare la realtà, auspicabilmente<sup>18</sup> in quel suo spontaneo processo di ordinamento, che vede proprio nella propensione alla regolarità il suo fulcro. In assenza dell'insorgere dalla realtà sociale di questo moto di ordinamento dialettico, insieme affermazione di libertà ed uguaglianza, l'anarchismo, come osservato, costitutivamente risulta impossibilitato ad anteporre all'evoluzione sociale il proprio ordine. L'anarchismo non ha, quindi, alcun ordine prestabilito da imporre ad un disordine sociale, l'anarchismo può solo assecondare un processo di *ordinamento an-archico* – quindi, dialettico – della società, un ordinamento che sia improntato, come più volte evidenziato, su criteri di libertà e di uguaglianza e scevro da ogni dogmatismo e determinismo<sup>19</sup>.

In proposito Malatesta ebbe a specificare: “cheché possano pensare altri anarchici, io respingo tanto il *giusnaturalismo* del settecento, quanto

---

18 Non vi è nel pensiero anarchico di matrice malatestiana l'idea di un ordine spontaneo che sorgerà autonomamente dalla umana volontà; infatti, “l'Anarchia [...] è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi o non realizzarsi secondo la volontà umana”, E. Malatesta, *Commento all'articolo: «Scienza e Anarchia», di Nino Napoletano*, cit., p. 176. Ancora per Malatesta, “tutto ciò che esiste ed avviene indipendentemente dalla volontà e dall'opera degli uomini è naturale e risponde forse ad una necessità meccanica; ma non è certamente *armonico*, almeno nel senso che noi diamo alla parola armonia, quando l'invochiamo per la salvezza e la felicità degli uomini”, *Nota all'articolo «Scienza e Anarchia» di Hz.*, cit., pp. 193-194.

19 Si pur in un contesto fortemente influenzato dal pensiero di Kropotkin, già nel 1884 Malatesta ebbe a sottolineare come “l'anarchia, al pari del socialismo, ha per base, per punto di partenza, per ambiente necessario, *l'eguaglianza di condizioni*; ha per faro *la solidarietà*; e per metodo *la libertà*. Essa non è la perfezione, essa non è l'ideale assoluto che, come l'orizzonte, si allontana sempre a seconda che ci avanziamo; ma è la via aperta a tutti i progressi, a tutti i perfezionamenti, fatti nell'interesse di tutti”, così ne *L'anarchia*, cit., p. 847.

lo *scientificismo* dell'ottocento; e soprattutto non sono un dommatico. Io non credo nell'infallibilità della Scienza, né nella sua capacità di tutto spiegare, né alla sua missione di regolare la condotta degli uomini [...] . Io credo solo nelle cose che possono essere provate; ma so benissimo che *le prove* sono cosa relativa, e sono infatti, continuamente superate ed annullate da altri fatti provati; e quindi 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”<sup>20</sup>. Nel porre in rilievo la ipoteticità di ogni sapere scientifico, legato a prove sempre rivedibili ed in quanto tali impossibilitate a fare cogliere qualsivoglia verità, la quale può essere approcciata, ma mai raggiunta, solo attraverso il dubbio, che informa ogni procedere dialettico, Malatesta rileva altresì come “alla *volontà di credere*, che non può che essere che la volontà di annullare la propria ragione, oppongo la *volontà di sapere*, che lascia aperto innanzi a noi il campo sterminato della ricerca e della scoperta. Io, come ho già detto, ammetto solo ciò che può essere provato in modo da soddisfare la mia ragione – e lo ammetto solo provvisoriamente, relativamente, in attesa sempre di nuovi veri, più veri di quelli finora acquisiti”<sup>21</sup>.

Per Malatesta, chi ama la *volontà di sapere* “adopera delle ipotesi di lavoro, vale a dire fa delle supposizioni che gli servono da guida e di sprone nelle sue ricerche, ma non resta vittima dei suoi fantasmi, pigliando, a forza di servirsene, per verità dimostrate le sue supposizioni e generalizzando ed elevando a legge, con arbitraria induzione, ogni fatto particolare che convenga alla sua tesi”<sup>22</sup>.

In tal senso, l'anarchismo, privo di intenti operativi, si colloca dialetticamente nella complessità sociale al fine di *tutto domandare* non inibendosi a fronte di alcuna assunzione a-problematica, così come non ferma la sua critica a fronte di alcun potere costituito, che anzi con il suo *domandare*, ovvero problematicizzare radicalmente, tende a scalzare attraverso un *tutto valutare* in funzione della possibilità di continuare l'inesauribile ricerca.

---

20 *La fede e la scienza*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 118 (l'articolo appare su “Pensiero e Volontà” nel settembre 1924).

21 *Ibidem*, pp. 118-119.

22 *Fra le nebbie della filosofia*, cit., p. 131.



L'anarchismo non invoca pretese di avalutatività e di oggettività scientifica; sorgendo da un impulso di valutazione morale dell'esistente non tenta di contrabbandare i suoi giudizi di valore per verità scientifiche. Nel far ciò esso lega intimamente l'attività politica alla morale, ritenendo che la politica, per propria natura, non possa ridursi a scienza, ma che anzi debba necessariamente essere indirizzata da giudizi valoriali frutto non di posizioni dogmatiche, bensì di esperire dialettico.

L'anarchismo si costituisce, quindi, attraverso la costante posizione di giudizi di valore sulla complessità sociale esistente, giudizi di valore che non sono il frutto di un approccio della stessa mediato da un ideale valoriale previamente assunto e ritenuto indiscutibile, quanto la risultante di un processo di natura dialettica volto a verificare la presenza nella società di quella libertà e di quell'uguaglianza che rappresentano le componenti indispensabili, non tanto per la realizzazione delle aspirazioni anarchiche, quanto per permettere allo stesso incedere dialettico di presentarsi e di svilupparsi nel contesto sociale.

## 6. ANARCHISMO E PROSPETTIVA POLITICA MODERNA

Va altresì affermato come l'anarchismo differisce profondamente dal liberalismo<sup>23</sup>, che vede la libertà (assoluta) posta fuori dalla società (nello stato di natura), in una situazione che, a causa dell'insanabile sregolatezza dell'essere umano, non appare sostenibile, da qui la necessità del contratto sociale e della fondazione di uno stato *civile*, che protegga i cosiddetti diritti naturali. L'anarchismo, viceversa, non postula luoghi di libertà assoluta popolati da individui isolati (gli *Unici*); riconosce una propensione alla regolarità nell'essere umano e con questa una sua capacità di autonomia. Si può affermare che l'idea dell'individuo, così come forgiatasi nel pensiero liberale, sia estranea all'anarchismo poiché l'individuo è rappresentato isolato – ed in quanto tale *libero* – mentre l'essere umano per l'anarchismo è sempre in società ed è nella società che si libera sviluppando rapporti politici e non, come per il liberalismo teorizzatore del *male necessario*, rapporti di *dispotismo sostenibile*.

---

23 *Contra* G. Berti, *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria-Roma-Bari, 2012. Per una critica delle posizioni dell'autore mi permetto di rimandare al mio *Alla ricerca dell'anarchismo tra modernità e classicità. Intorno ad un recente libro di Giampietro Berti*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", V (2013), n. 1.

Come già sottolineato, la libertà per l'anarchismo si lega alla scelta ed alla responsabilità della scelta, non alla sregolatezza; ciò implica che l'idea della regolamentazione giuridica legata alla libertà non sia avulsa dal pensiero anarchico, come lo è invece dal liberalismo, che vede nel diritto (da esso rappresentato come legge dello stato) sempre un momento di oppressione, dato che limita la *naturale* sregolatezza umana da esso esaltata come libertà. L'anarchismo ricerca il diritto nell'autonomia, non, come il liberalismo, nel comando eteronomo dello stato, pertanto intravede proprio nel diritto i tratti della libertà e della responsabilità. Non vi è nel pensiero anarchico alcuno stato di natura, né, in conseguenza alcuna *fictio* intorno al contratto sociale, vuoi perché è su tale ipotetica costruzione che il pensiero politico e giuridico moderno fonda, legittimandolo, lo stato, vuoi perché se di *contratto* come fondamento del diritto si parla, questo sarà sempre reale, giammai ipotetico, ed esplicantesi nel libero accordo tra i partecipanti alla comunità politica.

Come osservato, la distanza dal contrattualismo giusnaturalista porta in sé anche il peso di una diversa concezione antropologica rispetto a quella propria al pensiero politico e giuridico moderno che trova la massima espressione nell'*homo homini lupus* hobbesiano.

In tal senso, vanno riviste quelle letture che vedono un accostamento fra anarchismo e giusnaturalismo, a maggior ragione se si tratta di quello riconducibile alla cosiddetta della scuola del diritto naturale moderno<sup>24</sup>. Infatti, l'anarchismo si caratterizza per il costante esperire all'interno della realtà sociale la giuridicità atta a regolamentarla, non per il tentativo (di sapore giusnaturalistico) di istituire nella società concreta diritti in altro luogo presenti; solo il forte richiamo alla libertà ed all'uguaglianza come valori irrinunciabili dell'anarchismo può far apparire lo stesso come una variante della prospettiva giusnaturalistica; ma, come osservato, queste due componenti imprescindibili all'anarchismo risultano funzionali alla ricerca dialettica del giusto mezzo; non sono, pertanto valori astratti da incarnarsi nella realtà sociale, ma mezzi attraverso i quali nella stessa è possibile sviluppare la ricerca dialettica quale attività politica.

In questo senso, l'anarchismo, cronologicamente immerso nella modernità, risulta essere movimento di pensiero politico intimamente antimoderno<sup>25</sup>.

---

24 Cfr. *in primis* il già richiamato volume *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*.

25 *Contra* ancora G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., ove si

## 7. UNA PRIMA CONCLUSIONE

Volendo ricapitolare il percorso fin qui svolto, va ribadito come l'anarchismo rifiuta, a ben vedere, *in toto* gli assiomi fondanti la modernità politica e giuridica, *in primis* la rappresentazione della politica come manifestazione di potere<sup>26</sup> a tutto vantaggio del recupero di un'idea di politica legata al pensiero classico<sup>27</sup>, ove la stessa risulta essere l'ambito della ricerca dialettica del *bene comune*. In questo senso l'anarchismo radica profondamente il termine politica nella aristotelica *politía* o *politèia* (πολιτεία), stornando lo stesso da ogni riferimento alla polemica (πόλεμος – combattimento o guerra), che pare invece, sulla scorta del noto frammento eracliteo<sup>28</sup>, caratterizzare la radice della politica modernamente intesa.

Al rifiuto della costruzione politica e giuridica moderna, che si manifesta nell'accentramento del potere nell'ente statale, si accompagna la irriducibile critica della rappresentazione del diritto in chiave legislativa, ovvero quale manifestazione della volontà sovrana.

---

afferma come “si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo nella sua versione estremistica e dunque figlio di un'espressione fondamentale della storia umana [...]”. Insomma, *soltanto quando la secolarizzazione consuma tutta la sua logica si dà la nascita di una cultura anarchica nel senso pieno del termine*”, p. 20. D'altro canto, lo stesso autore riconosce come nell'anarchismo “viene rovesciata tutta la tradizione contrattualistica, sia essa di derivazione liberal-lockiana, sia essa di derivazione democratico-rousseauiana”, *ibidem*, p. 17, che è quella che sta alla base del pensiero politico e giuridico moderno.

26 “L'anarchia è, letteralmente, assenza di potere. Dunque: se il potere ha valore, non ha valore l'anarchia; e viceversa, se il potere non ha valore, ha valore l'anarchia”, R. De Stefano, *Il problema del potere*, Milano, 1962, p. 168.

27 Tale affermazione, apparentemente *azzardata*, può ritrovare conferma all'interno della speculazione di due filosofi operanti nella seconda metà del Novecento, il cui pensiero più volte si è intersecato con l'anarchismo (sino a giungere, in taluni casi, a confondersi con lo stesso). Si tratta di Cornelius Castoriadis e di Murray Bookchin. Nella loro riflessione il riferimento al pensiero classico, quale struttura teorica su cui sviluppare un itinerario anarchico, è, come emerso più volte durante gli incontri catanzaresi richiamati nell'Introduzione (vedi nota 15), più che evidente. A questi va sicuramente affiancato il pensatore anarchico italiano Camillo Berneri, il quale nei suoi scritti più volte si richiama all'idea di *polis* quale modello verso cui attrarre la dottrina e la prassi anarchica.

28 “Conflitto di tutte le cose è padre, di tutte è re, e gli uni, dèi li dimostrò agli uomini; gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi”, si cita dalla trad. it. a cura di A. Lami, Milano, 1991.

A ciò consegue il rifiuto della logica stessa informante la concezione tipicamente moderna di una regola giuridica di natura eteronoma; a questa l'anarchismo contrappone la pratica dell'autonomia, del decentramento decisionale con la partecipazione di tutti i consociati; in definitiva allo Stato, così come si viene configurando nel pensiero moderno, la comunità (o *polis* che dir si voglia), quale volontaria aggregazione di soggetti liberi ed uguali. L'anarchismo è, pertanto, critica irriducibile dell'idea moderna di sovranità, alla quale consegue specularmente il ruolo di suddito. Da qui discende, come avremo modo d'osservare nella terza parte del presente lavoro, la specifica presa di distanza da ogni prospettiva anche democratica di gestione del potere, in quanto recepita come espressione della sovranità e, quindi, quale dittatura della maggioranza sulla minoranza.

La critica anarchica investe anche la fondazione epistemologica del pensiero politico e giuridico moderno, da questo mutuata dall'ideale di scienza galileiana. L'attività politica non va infatti riferita all'incedere scientifico, ma, all'incontrario, a quello dialettico, unico possibile momento di ricerca della *giusta misura*, non di natura aritmetica, fra eccesso e difetto, l'unica che possa tenere conto in modo contemporaneo della libertà e dell'uguaglianza dei soggetti partecipi alla comunità. L'anarchismo si colloca quindi in una prospettiva non a-valutativa.

Va da ultimo rilevato come l'anarchismo non percorre itinerari che portano a rappresentazioni omologanti della concreta persona umana, che è la protagonista del rapporto politico. Esso non si sofferma su, ma anzi radicalmente critica come forieri di oppressione e sfruttamento, idealizzazioni dell'essere umano improntate a quei criteri di astratta *libertà* in assenza di regole ed altrettanto astratta *eguaglianza* che invece pervadono il pensiero politico e giuridico moderno<sup>29</sup>. L'uguaglianza dell'anarchismo non è, infatti, omologazione.

Ma soprattutto volge il suo sguardo su quel concetto di regolarità che il pensiero moderno espunge da ogni orizzonte politico da esso immaginato. Attraverso il richiamo alla propensione alla regolarità, all'autonomia ed al libero accordo, l'anarchismo si manifesta totalmente altro dal pensiero politico e giuridico moderno. È, per così dire, nella modernità, ma contro la modernità.

---

29 Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, cit.



PARTE TERZA

L'ANARCHISMO FRA  
FILOSOFIA E DOGMATISMO



## L'anarchismo fra filosofia e dogmatismo: una avvertenza preliminare

Nelle pagine che seguiranno verranno affrontate due questioni relative al pensiero malatestiano; la prima, spiccatamente giuridica, può sintetizzarsi nella questione criminale, la seconda, di natura più propriamente politica, diparte dalla questione elettorale. Sono quindi due temi specifici e di particolare rilevanza nell'articolazione del pensiero anarchico, malatestiano in particolare. Oltre a ciò, va rilevato come le due questioni possono rappresentare una sorta di banco di prova per un pensiero anarchico proteso prepotentemente verso l'essere filosofia e non ideologia; ovvero per il verificare l'autenticità dell'incedere dialettico del pensare anarchico, al quale si è fatto riferimento nei capitoli precedenti.

Va da subito rilevato come il Malatesta qui di seguito richiamato si presenterà al lettore sotto le forme di Giano, cioè con due volti opposti, l'uno che guarda davanti a sé, l'altro dietro. L'antico e bifronte dio romano ben rappresenta il nostro autore: osservatore critico della realtà quotidiana che lo circonda, che tenta di coglierla con intento filosofico, ovvero privo di pregiudizi e teso a comprenderla nella sua interezza, ma anche quale *teorico* di un anarchismo che tende a piegare la realtà alle ipotesi fondanti la sua ideologia.

Nel contempo Malatesta ci appare quale filosofo aperto all'esperienza e quale dogmatico intento a difendere, a volte anche contro ogni evidenza pratica, gli indiscutibili assiomi della sua teoria.

Vi sono pertanto due aspetti nel pensiero malatestiano, l'uno che conduce ad una propensione filosofica, profilo, come già osservato, che emerge con chiarezza nella sua la rivisitazione critica della prospettiva kro-



potnikiana, l'altro racchiuso all'interno di una costruzione dogmatica. Di questo secondo aspetto dà testimonianza sia certo suo modo di porsi a fronte della questione criminale, che lo svolgersi della polemica a partire dalla questione elettorale con Merlino.

Un ultimo rilievo va effettuato ed è connesso al fatto che, in generale, la speculazione anarchica il più delle volte non riesce a spingere il proprio sguardo oltre i confini della sua inesauribile lotta contro l'esecrato Stato; concentrare tutta l'attenzione e tutti gli strali sulle prassi connesse (anche) al manifestarsi concreto della statualità (dall'istituto della rappresentanza, all'istituzionalizzazione delle regole, al giudizio sulla controversia e così via) fa sì che si ritenga che le stesse non possano ritrovare diverso utilizzo; in definitiva vi è difficoltà a distinguere prassi di gestione della cosa politica dalla statualità stessa, legando indissolubilmente le prime alla seconda e dando vita, cioè, ad una sorta di assoluta demonizzazione di strumenti, che in altro contesto potrebbero ritrovare proficuo utilizzo all'interno di un processo di liberazione.

In questo modo, la *delega*, l'ascrizione di funzioni giudicanti, la stessa istituzionalizzazione delle forme di regolarità sociale in vere e proprie regole giuridiche, che pur caratterizzando la gestione statale della cosa pubblica, risultano pur sempre indispensabili alla vita societaria, rimangono indissolubilmente legate a modalità di dominio dell'uomo sull'uomo e, pertanto, aprioristicamente scartate a fronte di progetti di liberazione dal domino stesso. L'anarchismo non riesce, il più delle volte, né ad immaginare, né, tanto meno, a progettare un diverso utilizzo (in chiave liberatoria) degli strumenti di gestione della cosa pubblica che, per forza di cose, sono all'atto della sua critica concretamente appannaggio esclusivo dello Stato (apparentemente l'unico soggetto politico operante nella realtà sociale). In questo modo, per l'anarchismo, tutti i tentativi di sviluppare prassi alternative nell'utilizzo di tali mezzi appaiono (sia pure indirettamente) confacenti alla riproposizione di rapporti dispotici; all'interno del pensiero anarchico non si riesce a comprendere ed a delineare pienamente e chiaramente come i rapporti politici necessitano di istituzionalizzazione e come tale istituzionalizzazione di per sé stessa non risulta foriera di dispotismo.

Pur di non affrontare con chiarezza tale questione l'anarchismo preferisce, come avremo modo d'osservare, richiamarsi ad una costante spontaneità da parte dei consociati racchiudendosi in tal modo all'interno di un impenetrabile cerchio dogmatico con conseguenze esiziali al suo essere operativo nella progettualità sociale.

Pur non sottovalutando questo aspetto, che inficia, sia pur in parte, anche il pensiero malatestiano, si cercherà di scavare in profondità nel terreno non dogmatico al fine di cogliere gli aspetti autenticamente filosofici del suo pensiero in particolare e dell'anarchismo in generale.



## CAPITOLO OTTAVO

“SE RESPINGIAMO LA LEGGE [...] LO FACCIAMO PER RAGGIUNGERE QUALCOSA DI MEGLIO”\*

### SOMMARIO

§1. Malatesta e il diritto; §2. Sulla necessità della repressione della delinquenza; §3. Il fatto antisociale e la figura del delinquente; §4. Fra reato e devianza; §5. Per una difesa sociale non indirizzata dal *facilonismo*; §6. *Non poniamo rimedi peggiori dei mali*: Merlino e le critiche a Malatesta; §7. La riproposizione della difesa sociale *diffusa*; §8. *Facilonismo* irresponsabile oppure *an-archismo*?

### 1. MALATESTA E IL DIRITTO

Come già evidenziato Errico Malatesta non può venire indicato quale pensatore che ha specificatamente sviluppato un’analisi giuridica della realtà sociale. Al pari degli altri pensatori *classici* dell’anarchismo, ha indubbiamente posto in essere una *pars destruens* avuto riguardo al diritto vigente, sulla quale in questa sede non ci si soffermerà, che, in buona sostanza, a partire dall’evidenza del diritto vigente quale strumento di sfruttamento ed oppressione in mano ai ceti dominanti, si riconduce ad una critica serrata della rappresentazione dei fatti giuridici in chiave di positivismo giuridico<sup>1</sup>, tanto da potere affermare come quel *qualcosa di meglio* è di fatto ricercabile in una prospettiva totalmente altra da quella solcata dei cantori del positivismo stesso. Per inciso, va notato, come, nei pochi momenti in cui il positivismo giuridico viene ad occuparsi di

---

\* E. Malatesta, *Gli anarchici e la legge* (1925).

1 Cfr. T. Holterman, *Una scienza libertaria del diritto*, cit., pp. 41-56.

anarchismo, ricambi, per così dire, la cortesia, considerando l'anarchismo come il suo totalmente altro<sup>2</sup>.

Ciò non di meno, Malatesta scrisse una serie di articoli, pubblicati fra il 1921 ed il 1926<sup>3</sup>, specificatamente dedicati alla questione giuridica, in particolare in relazione al problema del delitto ed avuto riguardo allo stesso nella futura società liberata dal dominio dell'uomo sull'uomo. Vi sono quindi, nella vastissima produzione malatestiana, al di là della critica rispetto al diritto vigente<sup>4</sup>, degli elementi da cui tentare di desumere una prospettiva giuridica anarchica, una sorta di *pars construens*, anche se a partire da un punto di vista apparentemente limitato come quello legato alla questione del crimine.

---

2 Cfr. in proposito le posizioni assunte da Hans Kelsen all'interno della *Teoria generale del diritto e dello Stato* e della *La dottrina pura del diritto*, richiamate nel quinto capitolo.

3 Si tratta di alcuni articoli apparsi sulla stampa quotidiana e periodica anarchica. In particolare vanno richiamati: *Ancora del diritto penale nella rivoluzione; La difesa sociale contro il delitto; Sulla questione del delitto; Ancora sulla questione della criminalità; Sulla questione della criminalità* (apparsi sulle colonne del quotidiano "Umanità Nova" fra l'agosto e l'ottobre 1921, ora in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. I); *Individualismo; Libertà e delinquenza (Ancora in risposta a Il pensiero di un iconoclasta di Enzo Martucci); La rivoluzione in pratica* (apparsi sempre su "Umanità Nova" fra l'agosto e ottobre 1922, ora in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. II); *Opinione popolare e delinquenza. Un effetto moralizzatore del fascismo; Gli anarchici e la legge. A proposito del recente decreto di amnistia; E poi?; Pena di morte* (apparsi fra il 1924 e il 1926 sul quindicinale "Pensiero e Volontà", ora in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. III). In tema, fra gli altri, si veda P. Marconi, *La libertà selvaggia*, cit., pp. 116-118; M. La Torre, *Malatesta e Merlino. Un dibattito su anarchismo, democrazia e questione criminale*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XIV (1984), n. 1, pp. 125-162; S. Cullen, *Il criminale nella società libertaria*, in "Volontà", XLVIII (1994), n. 1, pp. 79-87 e G. Manfredonia, *Anarchici: dei delitti e delle pene*, in *ibidem*, pp. 89-105. Va visto anche il più recente contributo di P. Aiello, *Malatesta e il satiro*, in *Atti del Convegno a centocinquanta'anni dalla nascita di Errico Malatesta* reperibile su [http://www.ecn.org/contropotere/convegno/relazione\\_Aiello.htm](http://www.ecn.org/contropotere/convegno/relazione_Aiello.htm).

4 Per il nostro, in perfetta sintonia con tutto il pensiero anarchico *classico*, "la legge esiste [...] soprattutto per difendere la permanenza al potere ed i privilegi dei dominatori dell'ora", *Gli anarchici e la legge*, ora in *Scritti*, cit., III, p. 184 (l'articolo apparve sulle pagine di "Pensiero e Volontà" il 16 settembre del 1925). Va rilevato, quindi, come "gli anarchici, i quali vogliono una società fondata sul libero accordo, che soddisfi i bisogni e le opinioni di tutti e di ciascuno, ripudiano la legge, che è costrizione e tende a perpetrare usi e costumi condannati dall'evoluzione morale e non più corrispondenti ai nuovi bisogni", *ibidem*.

Va rimarcato come le riflessioni che seguiranno sono da considerarsi soltanto come *possibili* lineamenti di una prospettiva giuridica anarchica. D'altro canto, la stessa struttura dialettica del pensiero anarchico rende impossibile l'approdo ad una conclusione definitiva intorno ad un problema, dato che la soluzione risulterà, da un punto di vista teoretico, sempre parziale in quanto *liberamente* rivedibile in ogni momento. In proposito Malatesta scrive: "quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi quest'auspicata vita di libertà e di benessere per tutti, nessuno potrebbe dirlo con esattezza; nessuno, soprattutto, potrebbe, essendo anarchico, pensare ad imporre agli altri la forma che gli appare migliore. Unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà, libertà di aggruppamento, libertà di esperimento, libertà completa senz'altro limite sociale che quello dell'uguale libertà degli altri"<sup>5</sup>.

Come avremo modo d'osservare, questo atteggiamento, caratteristico del pensiero anarchico<sup>6</sup>, peserà non poco sull'analisi (a maggior ragione se propositiva) sviluppata da Malatesta nei richiamati articoli.

## 2. SULLA NECESSITÀ DELLA REPRESSIONE DELLA DELINQUENZA

In tema di politiche penali non è sorprendente constatare come Malatesta si schiera decisamente lungo un asse già ampiamente solcato dalla *Scuola positiva*, sposando pienamente la tesi della causa sociale del delinquere e ritenendo che le teorie del libero arbitrio, care alla *Scuola classica*, altro non siano che "astruseria filosofica". Vi è, quindi, per il nostro<sup>7</sup>, una stretta correlazione, fra problema sociale e questione criminale, anche se tale rapporto viene da alcuni opportunisticamente misconosciuto: "questa gente non vede nel vasto problema sociale che la questione penale. La miseria che strazia ed abbruttisce le masse e di

---

<sup>5</sup> *I nostri propositi*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 29 (l'articolo apre il 27 febbraio 1920 le pubblicazioni del quotidiano anarchico "Umanità Nova", di cui Malatesta assume la Direzione).

<sup>6</sup> Vedi ancora G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., p. 6.

<sup>7</sup> La posizione assunta da Malatesta in merito alla questione criminale è ampiamente condivisa dall'intera prospettiva anarchica, la quale ha sempre riconosciuto quale preminente la causa sociale nel delitto. Tali idee avevano già ritrovato esposizione a cavaliere fra Otto e Novecento negli scritti di Pietro Gori; si veda per l'avvocato-poeta anarchico *La miseria e i delitti*, cit.

cui essi stessi sono le vittime, i problemi del lavoro, dell'educazione, della sanificazione; l'eliminazione delle cause di discordia e di odio tra gli uomini, la ricerca e la distruzione delle cause di delitti, cioè degli atti antisociali; [...] tutto è insignificante per loro di fronte alla questione del come e da chi saranno arrestati, e giudicati e puniti i delinquenti"<sup>8</sup>.

Quindi, è l'oggettiva condizione socio-culturale, che nulla ha a che fare con il calcolo razionale e la libera scelta, a determinare il fenomeno delinquenziale. Eliminate le cause (sociali), scomparirà (progressivamente) l'effetto. Questa, in estrema sintesi, l'angolatura dell'approccio malatestiano al problema<sup>9</sup>.

Al di là di tale impostazione di fondo, rimane aperto, per Malatesta ed a maggior ragione in una realtà sociale ove le cause del delinquere non sono totalmente estirpate, il problema pratico della *necessaria* "repressione colla forza materiale"<sup>10</sup> del fatto antisociale.

Al fine di sfatare fuorvianti miti intorno al rapporto tra anarchismo e diritto, va evidenziato come in un settore giuridico particolarmente *sensibile*, ovvero quello della repressione del comportamento delittuoso, il pensatore anarchico non ha alcun dubbio e non manifesta alcun tentennamento: il comportamento antisociale, ovunque e comunque si manifesti, va represso. Che tale idea sia radicata nel pensiero malatestiano, lo si può evincere dalla lettura di uno dei suoi ultimi scritti dove si evidenzia come, a fronte di individui che "fossero un pericolo continuo per tutti e non vi fosse altro modo di difendersi che l'ucciderli, si potrebbe anche ammettere la pena di morte"; certo, continua Malatesta, "il guaio è che per applicare la pena di morte ci vuole il boja. Ora il boja è, o diventa un mostro; e, mostro per mostro, è meglio lasciar vivere quelli che vi sono, anziché crearne degli altri"<sup>11</sup>. Dal che emerge come, proprio in nome di

---

8 E. Malatesta, *Ancora del diritto penale nella rivoluzione*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, p. 198 (l'articolo appare su "Umanità Nova" il 27 agosto 1921).

9 Cfr. anche *Id.*, *La difesa sociale contro il delitto*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 204-205 (l'articolo appare su "Umanità Nova" il 2 settembre 1921).

10 *Ibidem*, p. 206.

11 E. Malatesta, *La pena di morte*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 278 (l'articolo, redatto per il numero di ottobre del 1926 della rivista "Pensiero e Volontà", grazie alla chiusura della stessa da parte delle autorità – in applicazione alle disposizioni del d. r. 1848 del 1926, Testo Unico di pubblica sicurezza – , venne pubblicato postumo l'11 febbraio 1933 sulle pagine della rivista svizzera "Il Risveglio Anarchico").

quel “sconfinato umanesimo”<sup>12</sup>, che caratterizza la sua azione ed il suo pensiero, il problema della repressione del comportamento antisociale va affrontato senza mezzi termini, anche paventando soluzioni estreme. Prima di soffermarsi sulla questione della pena da comminare e poi concretamente erogare – da cui il problema tecnico dell’esecuzione penale – pare d’uopo fissare l’attenzione, per intanto, su ciò che possa intendersi, all’interno della prospettiva malatestiana, per comportamento anti-giuridico, meglio, utilizzando le parole dell’autore, anti-sociale, nei confronti del quale va ad esplicarsi ciò che gli adepti della *Scuola positiva* definiscono la *difesa sociale*.

### 3. IL FATTO ANTISOCIALE E LA FIGURA DEL DELINQUENTE

Lo stesso Malatesta si interroga su “quali sono i fatti che si possono qualificare delitti e danno il diritto, secondo noi, alla repressione colla forza materiale”<sup>13</sup>. In prima approssimazione appaiono atti antisociali “quelli che offendono il sentimento di pietà umana e ledono il diritto degli altri all’eguale libertà, non già dei tanti fatti che il codice penale colpisce solo perché offendono i privilegi delle classi dominanti”<sup>14</sup>.

È del tutto consequenziale all’interno della prospettiva anarchica separare la definizione formale delle varie fattispecie astratte di reato, così come la stessa si riscontra all’interno degli esecrati Codici *borghesi* – redatti in funzione del dominio del ceto privilegiato – dalla definizione sostanziale di un atteggiamento antisociale, il quale risulta tale nel momento in cui lede i principi fondanti una convivenza non basata sul dominio; l’antisocialità del fatto va desunta dall’offesa arrecata alla libertà ed all’uguaglianza altrui (“ledono il diritto degli altri all’eguale libertà”), poiché tale atteggiamento contravviene il dovere sociale dell’essere umano.

In generale si può riconoscere che sia il venir meno ad un *dovere sociale*, nel senso che vedremo ora, a generare un atto antisociale. In proposito Malatesta rileva, “col progredire della civiltà, col crescere dei rapporti sociali, colla coscienza crescente della solidarietà naturale che unisce gli uomini, coll’elevarsi dell’intelligenza e col raffinarsi della sensibilità crescono certamente i doveri sociali e molte azioni che erano considera-

---

12 Cfr. in tema, fra i molti, L. Fabbri, *Malatesta*, cit., pp. 17-23, nonché P. La Torre, *Errico Malatesta nel 50° anniversario della sua morte*, cit., p. 20.

13 E. Malatesta, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 206.

14 *Id.*, *Ancora del diritto penale nella rivoluzione*, cit., p. 198.



te come spettanti al diritto strettamente individuale ed indipendenti da ogni controllo collettivo acquisteranno, stanno fin d'oggi acquistando, carattere di cose che interessano tutti e debbono essere regolate conformemente all'interesse generale. Per esempio già oggi non è considerato lecito per un padre il lasciare nell'ignoranza i propri figli ed allevarli in modo dannoso al loro sviluppo ed al loro benessere futuro<sup>15</sup>. Pertanto, il punto di riferimento per comprendere quali sono i comportamenti socialmente legittimi è offerto, con chiarezza, dai valori e dagli interessi sociali presenti in un determinato contesto; questi forgianno i cosiddetti *doveri sociali*, che a loro volta si sostanziano in comportamenti socialmente doverosi.

La violazione dei doveri sociali va quindi repressa; in questo senso, per Malatesta, “è delinquente – non contro la natura, non a causa di una legge metafisica, ma contro i suoi contemporanei ed a causa degli interessi e della sensibilità offesi degli altri – chiunque violi l'eguale libertà degli altri. E finché qualcuno ve n'è, bisogna difendersi<sup>16</sup>. Va rilevato come, per il nostro, “indipendentemente da quello che la legge prescrive, vi sono degl'individui che per una ragione o per l'altra sono un pericolo per gli altri uomini e contro di cui tutti sentono la necessità di difendersi. Per noi delitto è ogni azione che tende ad aumentare volontariamente il dolore umano: è la violazione del diritto di tutti ad una eguale libertà ed al godimento del massimo possibile di beni morali e materiali<sup>17</sup>.”

I fautori della cosiddetta parte speciale del Codice penale, ovvero coloro che, in nome di una rappresentazione della certezza del diritto in chiave illuministica, auspicano una precisa definizione e circoscrizione delle fattispecie di reato, non possono che ritenere le affermazioni malatestiane sopra riportate quali prodromiche ad una determinazione (nel senso di elencazione) specifica e conclusiva dei reati. Malatesta non può che deludere tali aspettative; infatti, come già rammentato, egli si accosta alla *Scuola positiva*, nota agli addetti ai lavori come propugnatrice di un Codice *senza* parte speciale. Nell'eludere la richiesta di determinazione specifica dei reati, il nostro non rappresenta certamente una voce isolata, a maggior ragione se collocata negli anni Venti dello scorso secolo.

---

15 *Ibidem*, pp. 206-207.

16 E. Malatesta, *Libertà e delinquenza*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, p. 167 (l'articolo appare il 30 settembre 1922 su “Umanità Nova”).

17 *Id.*, *Opinione popolare e delinquenza. Un effetto moralizzatore del fascismo*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, p. 100 (l'articolo appare il 15 agosto 1924 su “Pensiero e Volontà”).

In proposito egli sottolinea come “resta sempre difficile determinare in concreto quali fatti sono delittuosi e quali no, poiché varie sono le opinioni degli uomini su ciò che è causa di dolore o di godimento, su ciò che è bene e su ciò che è male, salvo che non si tratti di quei reati bestiali che offendono i sentimenti fondamentali dell’animo umano e sono perciò universalmente condannati”<sup>18</sup>. Dal che possiamo evincere che in tale prospettiva si possa distinguere il genere reato in due specie: i reati qui definiti *bestiali*, i quali, in quanto lesivi di valori universalmente condivisi e fondanti il vivere umano, sono di immediato riconoscimento ed esecrazione da parte dei consociali<sup>19</sup>, e reati, la cui determinazione è invece ancorata all’opinione corrente nella comunità. Se entrambe le fattispecie di reato si ancorano ai *luoghi comuni*, di cui si faceva già riferimento, i primi ineriscono a *loci* fortemente radicati nella comunità, imprescindibili alla stessa per risultare tale – infatti, chi li viola si pone al pari delle *bestie*, smettendo i suoi panni di *animale politico* –, i secondi, non connotandosi come reati naturali di immediato riconoscimento, risultano pertanto, nella loro determinazione, condizionati da opzioni variabili pur essendo socialmente condivise.

Una determinazione, che taluni chiamerebbero oggettiva, dei reati non fa parte dell’orizzonte speculativo malatestiano (ma nemmeno, lo ricordiamo ancora, di quello della *Scuola positiva*); per il nostro i comportamenti socialmente pericolosi si desumono avuto riguardo al complesso di valori ed interessi sociali vigenti: “è indubitabile che per le necessità della vita collettiva tale quale è determinata dalla storia passata e dalle circostanze attuali si costituisce in ogni società una certa morale, che riconosce a ciascuno dei determinati diritti la cui violazione, colla frode o colla violenza, è considerata delitto, e come tale è condannato e perseguitato dalla pubblica opinione”<sup>20</sup>.

Se, per un verso, gli studiosi di questioni penali scorgeranno agevolmente in tali affermazioni un accostarsi indubitabile alla prospettiva solcata in quegli stessi anni in campo prettamente giurisprudenziale da Enrico

---

18 *Ibidem*, pp. 100-101.

19 Con buona approssimazione questi rientrerebbero fra i reati *naturali* richiamati dalla Corte Costituzionale nella nota sentenza n. 328 del 1988 in tema di ignoranza non scusabile.

20 E. Malatesta, *Opinione popolare e delinquenza*, cit., p. 101.

Ferri e dai suoi allievi<sup>21</sup>, per altro, coloro che coltivano la teoria generale del diritto, riconosceranno la tendenza a fondare una regolamentazione penale su di una sorta di sistema giuridico *statico*, in opposizione all'assunzione kelseniana per la quale il sistema è giuridico in quanto *dinamico*<sup>22</sup>.

Al di là di ciò va rilevato come in Malatesta, che in vero pare estremizzare la tendenza della *Scuola positiva*, il venir meno ai doveri sociali, più che assumere i connotati di una azione illecita in senso stretto, possa venire ricondotto verso i lidi, meno marcati, della devianza.

Per ora va sottolineato, come, se Malatesta offre al suo lettore una bipartizione del genere reato, egli distingue anche la figura del delinquente in due specie. Infatti, gli atti antisociali possono avere due origini: l'una propriamente sociale ("miseria, ignoranza, vizii"), l'altra, per così dire, naturale ("difetti di costituzione congeniti od acquisiti"); la distinzione per il nostro non può essere ovviamente netta, dato che la miseria materiale e morale non può che avere nefaste conseguenze sulla salute e sull'equilibrio mentale di soggetti socialmente marginali. In ogni caso, per Malatesta, i delinquenti per causa sociale "spariranno con una migliore organizzazione sociale", mentre i secondi, in quanto affetti da patologie psico-fisiche, "debbono essere affidati alle cure dei medici e degli alienisti"<sup>23</sup>.

Per il nostro, dunque, "la massima parte dei delitti è direttamente o indirettamente di origine sociale; ed è anche quella minima parte che trova origine in fatti naturali può essere neutralizzata e corretta da istituzioni adeguate"<sup>24</sup>.

---

21 In proposito non può essere sottaciuta l'attiva partecipazione del penalista modenese al moto socialista montante anche nella società italiana a cavaliere fra Otto e Novecento, del quale l'anarchismo (fortemente influenzato dal pensiero malatestiano) è parte integrante.

22 Non può essere questa la sede per affrontare la questione; basti rammentare che, nel lessico kelseniano, un sistema normativo *statico* si fonda su di un rapporto contenutistico fra la norma di grado inferiore e quella di grado superiore (la prima è dotata di una maggiore specificità avuto riguardo alla generalità della seconda), mentre un sistema *dinamico* si fonda su di un rapporto di delegazione di potere da una norma superiore ad una di rango inferiore. In proposito, ovviamente, H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., pp. 219-222.

23 E. Malatesta, *Ancora del diritto penale nella rivoluzione*, cit., p. 198.

24 *Id.*, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 205.

#### 4. FRA REATO E DEVIANZA

Ritornando per il momento alla questione sopra posta, l'azione delittuosa, lungi dal venire pre-determinata da un insieme di pre-scrizioni poste in essere da un'autorità competente (nelle disposizioni racchiuse nella parte speciale dei Codici penali), viene di volta in volta riconosciuta in considerazione della sua non aderenza a quell'insieme di norme sociali o morali che soprassedono la vita della collettività. L'azione delittuosa è anzitutto l'atto che pone in pericolo la vigenza della libertà e dell'uguaglianza e, conseguentemente, è pericolosa socialmente ogni specifica azione che a tale principio possa ricollegarsi. Il problema è se questa pericolosità sociale assume, nel pensiero malatestiano connotati prevalentemente giuridici oppure, di converso, sociologici.

La questione può venire esaminata prendendo in considerazione il seguente passo malatestiano. Il nostro, a conferma della centralità dell'autonomia – possibile solo in clima di libertà ed uguaglianza – nel determinare quella regolarità comportamentale da cui far scaturire il diritto sociale, afferma come il “sentimento dei doveri di noi verso gli altri e degli altri verso di noi deve, secondo la nostra concezione sociale, svilupparsi liberamente, senza altra sanzione esteriore che la stima o la disistima dei concittadini. Il rispetto, il desiderio del bene degli altri deve entrare nei costumi ed apparire non più come un dovere ma come una soddisfazione normale degli istinti sociali”<sup>25</sup>.

Se Malatesta coglie con chiarezza nella regolarità la base per la fondazione di ogni regola, che altrimenti risulterebbe sorretta solo dalla forza costringente degli apparati repressivi, ciò non di meno rimane ancorato all'idea che il comportamento *conforme* non debba venire istituzionalizzato; ovvero, per dirla in altri termini, resta ancorato al campo della devianza (da cui *la disistima dei concittadini*), e non si traggente verso un ambito prettamente giuridico, solo all'interno del quale si potrebbe con compiutezza parlare di reato. Pare quindi che il venir meno ai doveri sociali, in qualche modo istituiti in norme sociali, generi più propriamente un comportamento deviante che la commissione di un reato. Rileviamo, infatti, come Malatesta non fa alcun riferimento alla istituzionalizzazione di comportamenti definiti, sia pur genericamente, come antisociali al di là degli accenni sopra richiamati. Pertanto, il nostro non si pone il problema (o ritiene che lo stesso non sussista) della (più

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 207.

o meno precisa) definizione dei comportamenti delittuosi. Questa è demandata di volta in volta al corpo sociale, che dedurrà la specifica norma (più sociale che propriamente penale) dal generale principio per il quale si palesa un'azione delittuosa ogni qual volta si ravvisa *la violazione del diritto di tutti ad una eguale libertà ed al godimento del massimo possibile di beni morali e materiali*. Tale principio va letto, per esplicita ammissione di Malatesta, alla luce della morale sociale vigente<sup>26</sup>.

Se le cose stanno in questo modo, pare quindi maggiormente corretto ricondurre l'azione antisociale, più che al concetto di *reato* a quello di *devianza*, ovvero di comportamento esteriore, non preventivamente e precisamente definito, che suscita una reazione sociale negativa, poiché viola una norma socialmente riconosciuta come positiva (nel senso di *giusta*).

Vale la pena di precisare, quando parliamo di devianza rispetto a regole sociali riconosciute, come queste presentano delle caratteristiche diverse dalle regole propriamente giuridiche, così come la tradizione codicistica le tratteggia. Seguendo come falsariga il pensiero di Wright<sup>27</sup>, constatiamo che le regole sociali possiedono una autorità normativa anonima (poiché si creano *spontaneamente* in un contesto sociale, ed altrettanto *spontaneamente* subiscono modificazioni) e quasi sempre tali prescrizioni anonime non si presentano in forma scritta, ovvero risultano tramandate nella e dalla coscienza sociale. Il tutto fa sì che tali regole risultino quanto meno vaghe; dunque, abbiano un contenuto di determinazione inferiore alle prescrizioni giuridiche (che, nell'ipotesi presa in considerazione dal logico finlandese, promanando da una autorità normativa non anonima, che specifica con precisione il carattere, il contenuto, le condizioni di applicazione, l'occasione, il soggetto a cui si rivolgono, non appaiono cioè né vaghe, né ambigue).

Abbiamo già sottolineato come le regole sociali non vengono *promulgate*, ovvero non risultano istituite (nel senso di *scolpite*) in documenti al fine di portarle a precisa conoscenza dei destinatari; il tutto anche in conseguenza dell'assenza di una vera e propria autorità normativa, che dovrebbe sovrintendere a tale processo di comunicazione verso i soggetti normativi.

È chiaro come le regole sociali hanno funzione normativa, nel senso che esercitano un'influenza nel loro ambito di applicazione, ma, proprio in seguito alla genericità ed anonimato della fonte, ed a causa della vaghez-

---

26 Cfr. lo scritto malatestiano su *Opinione popolare e delinquenza* già richiamato.

27 Cfr. *Norma e azione*, trad. it. Bologna, 1989.

za del loro contenuto risultano non (perfettamente) consone a quell'idea di certezza del diritto derivante dal pensiero illuminista.

Vi è un'ultima constatazione, in vero la più importante: ogni regola comportamentale implica una sanzione nel caso di non ottemperanza. L'idea di sanzione non è affatto avulsa dal pensiero di Malatesta, il quale, come sopra evidenziato, la invoca (sotto forma di *repressione*) a fronte di comportamenti antisociali e, quindi, difformi dalle norme sociali condivise. La reazione sociale al comportamento deviante è di per sé una sanzione allo stesso, ma, a differenza della sanzione propriamente giuridica (così come ci è tramandata dalla prospettiva illuministica), questa non è espressamente prevista accanto alla regola comportamentale e, pertanto, in quanto non preventivamente e tassativamente istituita, non appare prevedibile.

Legare, di fatto, l'intero sistema di difesa sociale contro il delinquere alla dinamica devianza-conformità, recidendo il rapporto (giuridico-formale) fra lecito e illecito, accosta tale modo di intendere la difesa sociale a teorizzazioni estreme della *Scuola positiva*, ponendosi però in netto contrasto con ogni prospettiva di garantismo formalisticamente fondato<sup>28</sup>.

Certo è che da un punto di vista *an-archico*, tale prospettiva si preserva da derive autoritarie: negando la legittimità di un'autorità normativa predeterminata e sovraordinata ai rapporti sociali, i quali qui ritroverebbero regolamentazione in modo autonomo, ancorando altresì le norme prodotte ai *luoghi comuni* e dando vita, in tal modo, anche nell'ambito dell'esperienza penalistica, a quelle forme di diritto sociale, alle quali si è già fatto cenno.

In definitiva, ci troviamo di fronte ad itinerari di ricerca di certezza del diritto non riconducibili a quelli istituzionalizzati da certo pensiero giuridico – non a caso traspare una viscerale opposizione tra una prospettiva giuridica anarchica e quella palesata all'interno del positivismo giuridico. Va altresì richiamato come tale prospettiva, qui fatta propria da Malatesta, non è in vero, al di là della più volte esplicitata consonanza con la *Scuola positiva*, appannaggio esclusivo, in ambito di critica radicale allo stato di cose presenti, del pensiero anarchico, ma affiori proprio negli stessi anni e con gli stessi intenti in una Russia post-rivoluzionaria non ancora schiacciata dal tallone staliniano<sup>29</sup>.

---

28 Cfr. per tutti le riflessioni di L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teorie del garantismo penale*, Bari, 1990.

29 Mi permetto di rimandare al mio *Fra giustizia ed arbitrio. Il principio di legalità*

Il rifiuto di una istituzionalizzazione delle fattispecie astratte di reato non è quindi *vezzo* esclusivo di una prospettiva giuridica anarchica e non può, nei suoi intenti, venire ricondotta di per sé ad una apertura incondizionata al mondo dell'arbitrio; va riconosciuta, infatti, la non univocità della strada che conduce verso la certezza del diritto.

## 5. PER UNA DIFESA SOCIALE NON INDIRIZZATA DAL *FACILONISMO*

Per Malatesta, come evidenziato, bisogna essere pronti ad affermare “il diritto di difendersi colla forza fisica” a fronte di atti antisociali. Va pertanto indagato quali sono gli organismi sociali – rammentiamo come una prospettiva anarchica propugni l'*abolizione* della compagine statuale – designati a rilevare in concreto il comportamento delinquenziale ed a porre in essere le misure di difesa sociale<sup>30</sup>. Questo problema viene colto dallo stesso Malatesta che, infatti, si interroga: “chi giudicherà, chi provvederà alla difesa necessaria? chi stabilirà i mezzi di repressione?”<sup>31</sup>. Il nostro ritiene che la questione della difesa sociale contro la delinquenza non sia faccenda da ascrivere esclusivamente alla società *borghese*, che con la sua ingiustizia determina le cause del crimine; infatti, come già rammentato, “le condizioni sociali – da una parte la miseria e l'ignoranza e dall'altra la ricchezza ed il potere colle loro specifiche conseguenze di degenerazione fisica e morale – oltre a determinare fatti delittuosi immediati producono delle abitudini, degli stati d'animo, delle incapacità che non possono repentinamente e completamente sparire appena sono cambiate le condizioni che li hanno prodotti”<sup>32</sup>. Da qui la necessità di pensare a delle forme di difesa sociale anche nella società post-rivoluzionaria<sup>33</sup>. Misconoscere tale fatto significa incorrere in *esa-*

---

*nell'esperienza giuridica sovietica*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, XXXVI (2007), pp. 1083-1158.

30 Avendo all'inizio ricondotto il pensiero malatestiano in tema a terreni limitrofi a quelli occupati dalla *Scuola positiva*, ci permettiamo di utilizzare un lessico a questa conforme.

31 E. Malatesta, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 208.

32 *Id.*, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 205.

33 Sottolinea Massimo La Torre, come “all'indomani della prima guerra mondiale, nel periodo caldo delle agitazioni operaie del biennio rosso (1919-1920), Malatesta ritorna in Italia dall'esilio londinese. La rivoluzione sociale sembra alle porte, l'esempio russo pare

*gerato ottimismo*; “questo *facilonismo*, poteva avere anche la sua parte di utilità quando la società anarchica era un bel sogno, un’affrettata anticipazione, ed occorreva spingere al più alto ideale possibile ed ispirare entusiasmo accentuando il contrasto tra l’inferno di oggi e l’augurato paradiso di domani”<sup>34</sup>. È chiaro che per Malatesta l’avvento della auspicata società anarchica, ove, sparendo le cause (sociali) del delitto, non vi sarà ragione per atti antisociali che non siano da ascrivere a forme di patologia psichica, “richiede tempo; non può avvenire come per incanto, appena si saranno abbattuti i poteri coercitivi attuali e siccome nella pratica non interessa quello che l’umanità potrà essere tra alcuni secoli quando i nuovi fattori introdotti nella storia avranno prodotti tutti i loro effetti, ma quello che bisogna fare ora – e, nel caso nostro, più specificamente all’indomani della rivoluzione – per vivere e progredire, il problema resta aperto”<sup>35</sup>.

Quindi il problema, che è poi quello della repressione dei fenomeni delittuosi dopo l’abbattimento del regime *borghese*, va affrontato: “bisogna essere pronti a difendersi contro i malviventi anche in una società migliore della presente”<sup>36</sup>. Questo significa, per Malatesta, una cosa ben precisa; anche se “per noi l’attuazione dei doveri sociali deve

---

dover essere seguito in molte parti d’Europa sconvolte dalle distruzioni della guerra. Non è più quello il momento di concepire disegni perfetti e luminosi di società future, ma di fornire alle masse in lotta un modello chiaro e praticabile di società socialista, tale che esso possa immediatamente essere messo in fase di realizzazione. Così Malatesta si pone con uno spirito diverso, molto più pragmatico, dinanzi ai problemi tradizionali della teoria rivoluzionaria. Tra questi, egli si rende conto che quello della questione criminale è uno dei meno trascurabili e dei più spinosi”, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 156.

34 E. Malatesta, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 205. Vedi in argomento anche *Ancora sulla questione della criminalità*, ora in *Scritti*, cit., vol. I, (l’articolo appare su “Umanità Nova” il 2 settembre 1921). Per Pio Marconi, “la posizione di Malatesta si può riassumere nel rifiuto di due tendenze proprie di alcuni settori dell’anarchismo ottocentesco: da una parte l’indifferenza (o apologia) verso la delinquenza e dall’altra l’ottimismo criminologico (che si accompagna alla sottovalutazione del problema della difesa della comunità futura contro la delinquenza). [...] Una versione altrettanto pericolosa dell’indifferenza criminologica e dell’apologia del delitto è per Malatesta anche l’atteggiamento ottimistico, l’idea che la criminalità dovrà sparire insieme con le condizioni sociali borghesi e che la futura società non debba predisporre degli strumenti di difesa contro le minacce che possano sorgere nel suo interno”, *La libertà selvaggia*, cit., p. 117.

35 E. Malatesta, *Libertà e delinquenza*, cit., pp. 165-166.

36 *Id.*, *Ancora del diritto penale nella rivoluzione*, cit., p. 201.



esser volontaria [...] si ha il diritto d'intervenire colla forza materiale contro coloro che *violentemente* offendessero gli altri ed impedissero la pacifica convivenza sociale. La forza, la costrizione fisica non si deve operare che contro l'attacco violento materiale e per pura necessità di difesa"<sup>37</sup>. Quindi, il problema della repressione si pone anche nella società post-rivoluzionaria.

Appare indubbio come nella prospettiva anarchica viene legittimata, anche nella società liberata dal dominio borghese, la repressione di ogni manifestazione antisociale. Sgomberato il campo da tale questione, si pone il problema, sollevato dallo stesso Malatesta, di come organizzare ed effettuare tale necessaria difesa sociale.

A questo punto dell'itinerario la prospettiva solcata da Malatesta si discosta e non di poco da quella percorsa dalla *Scuola positiva* e dai suoi epigoni in terra sovietica. Per Malatesta, che parla a nome degli *anarchisti*, "noi non vediamo altra via che lasciar fare gl'interessati, lasciar fare il popolo, cioè la massa dei cittadini, la quale agirà diversamente secondo le circostanze e secondo il suo vario grado di civiltà"<sup>38</sup>.

Questa affermazione non è il preludio per lo sviluppo di una teorizzazione dei cosiddetti tribunali popolari o rivoluzionari, istituzioni giuridiche che sorgono, magari con metodo elettivo, dal popolo e che sono chiamate prima a determinare l'antisocialità di un fatto e poi a giudicarlo, ovvero a reprimerlo erogando una sanzione.

Per Malatesta questi sarebbero dei *corpi specializzati*, separati del resto della società, non dissimili dagli esecrati tribunali borghesi; egli, infatti, si premura di denunciare le nefaste conseguenze della "costituzione di corpi specializzati nell'opera di polizia"<sup>39</sup>. Pur "non credendo nella infallibilità, e nemmeno nella costante bontà delle masse", ciò non di

---

37 *Id.*, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 207. In proposito e successivamente ad alcune critiche, Malatesta ebbe a specificare: "convengo quindi che il principio ch'io mettevo che non si ha il diritto di ricorrere alla forza materiale se non contro coloro che con la forza materiale volessero violare il diritto altrui non risponde a tutti i casi possibili e non si può prendere in senso assoluto. Ci accosteremmo forse più ad una formula comprensiva affermando il diritto di difendersi colla forza fisica contro la violenza fisica e contro quegli atti che per il modo e per le conseguenze equivalgono ad una violenza fisica", *Ancora sulla questione della criminalità*, cit., pp. 229-230.

38 *Id.*, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 208.

39 Sembra quasi che Malatesta *voglia* confondere il corpo di polizia con l'ordine giudiziario. La surrettizia assunzione del giudice a poliziotto gli verrà fatta notare di lì a poco da Merlino. In argomento cfr. M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 160.

meno “meglio, in tutti i casi, l’ingiustizia, la violenza transitoria del popolo che la cappa di piombo, la violenza legalizzata dello Stato giudiziario e poliziesco”. Ed ancora: “si perderà forse qualcosa in efficienza repressiva ma si eviterà di creare lo strumento di ogni tirannia”<sup>40</sup>.

In epoca post-rivoluzionaria, l’anarchista deve dunque vigilare, per un verso, sulla “costituzione di corpi specializzati nella repressione e cioè di gendarmi e magistrati professionali [... per altro, che ...] fino a quando vi saranno carceri e colonie penali esse sieno davvero istituti di rieducazione dal trattamento benevolo, aperte al controllo pubblico, e non già luoghi di tortura e di corruzione”<sup>41</sup>.

Pur considerando il fatto che per Malatesta la futura (e prossima) rivoluzione non sarà esclusivamente anarchica, ma coinvolgerà anche altri movimenti rivoluzionari (i socialisti autoritari, i repubblicani e via discorrendo), da cui la necessità di *vigilare*<sup>42</sup>, il discorso malatestiano appare in ogni caso contraddittorio; infatti, da un lato si richiama all’*efficienza repressiva* (meglio, della difesa sociale), che viene considerata indispensabile, dall’altro però rifiuta perentoriamente ogni istituzionalizzazione (quale *cappa di piombo*) delle forme e delle modalità di repressione del comportamento antisociale; egli denuncia la sua sfiducia nella capacità di giustizia delle masse, ma le chiama in prima persona a giudicare, ritenendo che “l’ingiustizia, la violenza transitoria” sia da preferirsi alla riproposizione di una compagine statale, ciò non di meno invoca (presso le stesse masse in odor di ingiustizia e di violenza gratuita) un trattamento rieducativo *benevolo* per i rei.

Insomma, per quanto riguarda la difesa sociale la sua opinione è di “lasciar fare gl’interessati, lasciar fare il popolo”; per Malatesta, che ram-

---

40 E. Malatesta, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 208. In proposito viene rilevato come, “pur con una consapevolezza maggiore rispetto ad altri scrittori anarchici del problema della criminalità, in Malatesta la progettazione si riduce ancora a muoversi tra due poli: quello della terapia di tipo medico [...], quello della guerra e della mobilitazione nazionale contro il delitto”, P. Marconi, *La libertà selvaggia*, cit., p. 118. Ancor più drastico appare Stephan Cullen, nel momento in cui, a suo avviso, Malatesta sposa “un’idea che sembra molto vicina allo spirito da «giustiziere della notte» e da linciaggio: chi può dire se questo genere di intervento poliziesco (la violenza popolare) sia davvero «transitoria»; in queste misure «provvisorie» possono ben ritrovarsi i germi di un nuovo stato”, *Il criminale nella società libertaria*, cit., p. 81

41 *Ibidem*, p. 208.

42 Cfr. in argomento M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., pp. 157-158 nonché G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 397 e segg.

menta come la componente anarchica non sarà che una delle protagonista del processo rivoluzionario<sup>43</sup>, “in pratica, avverrà quel che può avvenire”<sup>44</sup>.

## 6. NON PONIAMO RIMEDI PEGGIORI DEI MALI: MERLINO E LE CRITICHE A MALATESTA

La posizione malatestiana, data l'assoluta autorevolezza dell'autore nel panorama culturale *rivoluzionario* del primo dopoguerra, non poteva passare inosservata ed, infatti, suscita delle vive reazioni critiche, di cui abbiano testimonianza sulle stesse pagine del quotidiano “Umanità Nova”.

Nel settembre del 1921 è Aldo Venturini a ritenere come “ammesso il principio che la società e gli uomini che la compongono hanno diritto di difendersi contro chiunque attentasse con qualunque mezzo e in qualsiasi modo al loro benessere e tranquillità e alla loro integrità fisica personale, è necessario stabilire in che modo questa azione di difesa deve esercitarsi e chi la deve esercitare. [...] Il popolo è una espressione troppo generica, e così la questione rimane insoluta. [...] Noi vogliamo abolire l'attuale apparato della cosiddetta giustizia, con tutti i suoi aspetti dolorosi e inumani, ma non vogliamo sostituirvi l'arbitrio individuale né il giudizio sommario della folla. Bisogna perfezionare il sentimento di giustizia negli uomini ed elaborare le forme che lo dovranno esprimere e tutelare”<sup>45</sup>.

Nella risposta Malatesta ritiene tali critiche pienamente condivisibili, premurandosi di specificare come sua intenzione era di esprimere “solo qualche idea sulla complessa questione della criminalità senza intendere darne una soluzione che rispondesse a tutti i casi possibili”, senza cioè pretendere di “posseder la verità assoluta”<sup>46</sup>.

---

43 Da qui il cosiddetto gradualismo anarchico propugnato da Malatesta; cfr. *La difesa sociale contro il delitto*, cit.

44 E. Malatesta, *ibidem*, p. 208.

45 A. Venturini, *Lettera a “Umanità Nova”*, ora in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. I, pp. 227-228 (la *Lettera* viene pubblicata il 16 settembre). In argomento cfr. M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., pp. 158-159. Sulla figura di Aldo Venturini cfr. in prima istanza l'omonima voce redatta da G. Landi per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

46 E. Malatesta, *Ancora sulla questione della criminalità*, cit., p. 228.

Ciò premesso, egli concorda che “il punto più importante, la difficoltà massima della questione è: *chi giudicherebbe e chi eseguirebbe i giudizi?* Io avevo detto che bisogna lasciar far *gl'interessati, lasciare fare il popolo, cioè la massa dei cittadini*”<sup>47</sup>. Malatesta riconosce “che popolo è una espressione troppo generica”, e ribadisce la sua opinione non idilliaca sul popolo e sulle sue capacità di giustizia: “«il popolo» [...] oggi feroce, domani generoso, un giorno socialista, un altro fascista, una volta insorge contro i preti e l'Inquisizione, un'altra assiste orante e plaudente all'abbruciamento di Giordano Bruno, un momento è pronto a tutti i sacrifici e tutti gli eroismi, un altro momento è soggetto alle peggiori suggestioni della paura e dell'avidità”. Ciò non di meno “bisogna lavorare col materiale di cui si dispone e cercare di caverne il meglio che si può”<sup>48</sup>.

Di fronte all'obbiezione di Venturini, che propone l'adozione della prospettiva tratteggiata da Merlino<sup>49</sup>, la quale di fatto prevede da formazione di tribunali (*non* statuali) sotto il controllo popolare (ipotesi, come osservato, che verrà negli stessi anni presentata anche nella Russia post-rivoluzionaria, ma che non avrà seguito, dato l'affermarsi del potere del Partito incarnato nello stato sovietico), Malatesta ribadisce il suo netto rifiuto.

Egli scrive: “io non voglio né l'arbitrio individuale, né il giudizio sommario della folla; ma non saprei accettare la soluzione di Merlino che vorrebbe organizzare la difesa contro i delinquenti come un servizio pubblico qualunque, di igiene, di trasporti, ecc., perché temo la formazione di un corpo di uomini d'armi, che acquisterebbe tutti i vizii e presenterebbe tutti i pericoli dei corpi di polizia”, e ribadisce ancora come “alla difesa sociale dovrebbero provvedere tutti, come tutti con-

---

47 *Ibidem*, p. 230.

48 *Ibidem*.

49 Venturini cita il seguente passo, tratto da *Utopia collettivista* dello stesso Merlino: “io credo che tra il sistema attuale e quello che presuppone la cessazione del delitto, ci sia posto per forme intermedie per una difesa sociale che non sia la funzione di un governo, ma che si eserciti, in ciascuna località, sotto l'occhio e il controllo dei cittadini, come un qualunque servizio pubblico di igiene, di trasporto, ecc., e quindi non possa degenerare in un mezzo di oppressione e di dominazione”, *Lettera a "Umanità Nova"*, cit., pp. 227-228. In vero il passo riportato da Venturini è identico a quanto Merlino ebbe a scrivere in risposta a Malatesta nel 1897 durante la polemica sulla questione elettorale che portò il volontario allontanamento dello stesso Merlino dal movimento anarchico. Cfr. F. S. Merlino, *Poche parole per chiudere una polemica*, in “L'Agitazione”, 19 aprile 1897 (il testo è raccolto, fra i vari luoghi, in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 61-66; il passo in questione è a p. 63).

corrono al soccorso in caso di pubbliche calamità”<sup>50</sup>. Ancora una volta però Malatesta non specifica cosa possa intendersi con il concorso di tutti alla difesa sociale, in quali modalità vada esplicitato, richiamandosi genericamente al fatto di come in caso di calamità il soccorso pubblico sorga (apparentemente) spontaneo. Egli si limita a ribadire la centralità del popolo, sia pur sottolineando la sua non piena fiducia nelle capacità dello stesso di produrre giudizi equi, ritenendo nuovamente che la soluzione istituzionale sia da scartare e preferendo, alla formazione dei corpi separati, sempre la spontanea giustizia popolare.

Nell’ottobre dello stesso anno il quotidiano anarchico pubblica un altro contributo critico alle posizioni malatestiane; questa volta è lo stesso Francesco Saverio Merlino<sup>51</sup> a firmarlo ed a riproporre all’attenzione dell’antico amico e compagno la questione dei tribunali e delle giurie popolari: “studiamo e cerchiamo i progressi di sostanza e di forma da apportare nell’attuale organizzazione politica ed economica, ma non torniamo indietro, non proponiamo rimedi peggiori dei mali, come il rimedio di abbandonare la difesa sociale «a tutti», il che potrebbe significare anche praticamente, a nessuno. [...] Quello che si dice del servizio di pubblica sicurezza si dovrà dire di tutti gli altri interessi generali: scuole, igiene, produzione, ecc., ecc. I socialisti autoritari dicono che questi servizi dovranno essere organizzati dallo Stato, e credono con ciò di aver quasi detto tutto: gli anarchici o negano la necessità di ogni organizzazione o si rifiutano a precisare le forme e norme di ciascuna organizzazione. A mio modesto avviso, conviene approfondire il problema, o meglio, i problemi ...”<sup>52</sup>.

---

50 E. Malatesta, *Ancora sulla questione della criminalità*, cit., p. 230.

51 Sulla figura e sul pensiero di Merlino, esponente di primissimo piano nella cultura socialista internazionale a cavaliere tra Ottocento e Novecento, cfr. G. Berti, *Francesco Saverio Merlino. Dall’anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930)*, Milano, 1993 nonché più il recente saggio di M. La Torre, *Una concezione deliberativa della politica: Francesco Saverio Merlino tra anarchismo e democrazia*, in *Appendice a F. S. Merlino, Pro e contro il socialismo*, Soveria Mannelli, 2008. Sui rapporti Malatesta-Merlino, cfr., fra i molti, il già richiamato saggio di G. Landi, *Malatesta e Merlino dalla prima internazionale alla opposizione al fascismo*.

52 S. Merlino, *Lettera a “Umanità Nova”*, ora in E. Malatesta, *Scritti*, cit., vol. I, pp. 247-248 (la *Lettera* viene pubblicata il 4 ottobre 1921). Alcuni anni più tardi, nel suo volume *Politica e magistratura in Italia*, apparso nel 1925 a Torino per i tipi di Pietro Gobetti, Merlino ebbe a ribadire come “la *giustizia penale e civile* non si può abolire e gli organi costituiti per la prevenzione e la repressione del delitto e per la risoluzione

Malatesta nella sua risposta smorza, per così dire, i toni non ricalcando più l'assoluta preminenza di una difesa sociale spontanea<sup>53</sup>. Riconosce,

---

delle controversie fra privati potranno e dovranno essere corretti e perfezionati, eliminando da essi ciò che conservano di vecchio e putrido e adattandoli a' nuovi criteri di giustizia e di libertà, che sono entrati a far parte della coscienza morale dell'uomo moderno, ma non potranno essere soppressi. [...] Ripetiamolo ancora una volta: non sarebbe savio cancellare con un tratto di penna gl'istituti giudiziari vigenti – codici e tribunali – e sostituire ad essi la legge di Lynch. Per quanto un popolo possa essere incivilito, una giustizia popolare sarebbe sempre impulsiva e poco rassicurante. [...] La giustizia deve essere organizzata con criteri tecnici, controllati dall'esperienza, e animata, vivificata dal sentimento corrispondente, che è in noi, progredisce in noi, e che è il vero propulsore dell'umanità sulla via del progresso e del generale benessere”, citiamo dalla edizione, con *Prefazione* di G. Berti, Pisa, 2011, pp. 124-125.

53 Va rilevato come Malatesta riprende in modo esplicito negli articoli che precedono l'intervento di Merlino alcuni argomenti utilizzati venticinque anni prima nella polemica con lo stesso a partire dalla questione elettorale. In tema egli rilevava: “noi non aspettiamo per volere attuata l'anarchia che il delitto, o la possibilità del delitto, sia sparita dai fenomeni sociali; ma non vogliamo la polizia, perché crediamo che essa, mentre è impotente a prevenire il delitto, o ripararne le conseguenze, è poi per se stessa fonte di mille mali e pericolo costante per la società; e se per difendersi vi fosse bisogno di armarsi, vogliamo essere armati tutti e non già costituire in mezzo a noi un corpo di pretoriani”, *Concezione integrale dell'anarchia*, in “L'Agitazione”, 19 aprile 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 69). A tale proposta Merlino replica chiedendosi: “vi penseranno tutti? ciascuno a modo suo? o non vi penserà nessuno? O si incaricheranno alcuni di provvedere a questi pubblici servizi nel pubblico interesse? E saranno questi incaricati arbitri di agire a loro posta, o saranno sottoposti al voler della popolazione?”, *Tra due fuochi*, in “L'Avanti”, 24 novembre 1897 (ora in *ibidem*, p. 116). Al che Malatesta replica constatando come “il diritto di adoperare la violenza, quando se ne presentasse la dura necessità, dovendo restare sempre a tutto il popolo [non potrà] mai esser delegato”, *Ancora sul parlamentarismo*, in “L'Agitazione”, 2 dicembre 1897 (ora in *ibidem*, p. 120). Per Merlino, all'incontrario, “bisogna regolare l'uso della forza, limitandone i casi, togliendolo all'arbitrio di un'amministrazione o autorità centrale qualsiasi: ma non si può escludere a priori la necessità che la collettività adoperi la forza contro l'individuo [...] . Se uno mi dà uno schiaffo, devo reagire o presentargli l'altra guancia? La risposta [di Malatesta] la prevedo, è che devo reagire. E se sono debole? Accorrerà la gente a difendermi. E come farà la gente accorrendo durante una rissa, a sapere da quale parte sta la ragione, per mettersi da quella? Ci sarà probabilmente chi piglia parte per l'uno, chi per l'altro dei contendenti. Quindi il popolo dev'essere tutto in armi a ogni disputa, che si accende tra due individui; - e si dividerà in fazioni, proprio come a' tempi de' Cerchi e de' Donati, de' Bianchi e de' Neri. Io ho detto e ripeto che questo modo d'intendere l'Anarchia può essere passato per un momento per mente di qualcuno, ma non è sostenibile: e più presto lo correggiamo, meglio è”, *Uso ed abuso della forza*, in “L'Agitazione”, 16 dicembre 1897 (ora in *ibidem*, pp. 123-124). Cfr. in argomento ancora M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., pp. 149-155.

in questo prendendo implicitamente le distanze da quelli anarchici richiamati da Merlino che “negano la necessità di ogni organizzazione”<sup>54</sup>, in accordo con lo stesso avvocato di Bresci<sup>55</sup>, “che bisogna *precisare le forme e norme di ciascuna organizzazione*, ma bisogna farlo a titolo di proposta e di esperimento, senza che nessuno abbia il potere d'imporre per forza le proprie soluzioni”<sup>56</sup>. Pare, in definitiva, che la proposta malatestiana in merito ad una difesa sociale *diffusa* e non imbrigliata in alcuna istituzione – il tutto all'insegna dello speriamo che vada bene – si venga di molto a mitigare<sup>57</sup>.

## 7. LA RIPROPOSIZIONE DELLA DIFESA SOCIALE *DIFFUSA*

In vero Malatesta non ha occasione per ripensare pubblicamente né la sua impostazione generale sul problema penale, né tanto meno di riflettere sulle forme e sulle norme di ciascuna organizzazione, compresa quella da adibirsi alla difesa sociale. Va, infatti, rilevato come l'anno seguente, sempre sulle pagine di “Umanità Nova” in vivace polemica con Enzo Martucci, egli ebbe modo di scrivere: “questa necessaria difesa contro coloro che violano non «l'ordine sociale», ma i più fondamentali sentimenti che fanno sì che l'uomo sia un uomo e non un'orribile bestia, è uno dei pretesti coi quali i governi giustificano la loro esistenza.

---

54 Sulla comune polemica dei nostri nei riguardi della tendenza individualista nel movimento anarchico, si sofferma, fra gli altri, G. Landi, *Malatesta e Merlino dalla prima internazionale alla opposizione al fascismo*, cit., pp. 144-146.

55 In proposito Merlino ebbe a rilevare “lo stesso Malatesta fautore dell'abolizione de' tribunali e dalla polizia, e che vorrebbe che alla difesa sociale provvedessero tutti, come tutti corrono al soccorso in caso di pubblica calamità (vi sono però i corpi dei pompieri, le pubbliche assistenze, le associazioni per soccorsi a naufraghi) in una polemica avuta con noi sul giornale Umanità Nova, finiva per dichiararsi d'accordo con noi sulla necessità di precisare le forme e le norme di ciascuna organizzazione destinata ad attuare determinati scopi, e quindi anche degli organi di prevenzione e di repressione del delitto, ossia di difesa sociale in quanto se ne avveri la necessità”, *Politica e magistratura in Italia*, cit., p. 138 (in nota).

56 E. Malatesta, *Sulla questione della criminalità*, ora in *Scritti*, vol. I, p. 249 (l'articolo appare su “Umanità Nova” il 4 ottobre 1921).

57 Più in generale, osserva Massimo La Torre, come negli anni Venti ed a differenza di fine Ottocento, “tra il «gradualismo anarchico» di Malatesta e il «riformismo rivoluzionario» di Merlino [...] le ragioni di scontro sono molto minori”, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 139.

Bisogna eliminare tutte le cause sociali del delitto, bisogna educare gli uomini a sentimenti di fraternità e di rispetto reciproco, bisogna cercare come diceva Fourier, i surrogati utili del delitto; ma se vi resteranno dei delinquenti e finché ve ne resteranno o la gente troverà il modo e l'energia per difendersi direttamente contro di loro o ricomparirà la polizia, la magistratura e quindi il governo”<sup>58</sup>.

Ci troviamo ancora una volta di fronte alla riproposizione, sia pur in forma meno enfaticata, della prospettiva della difesa sociale *diffusa*, che verrà ribadita di lì a poco, nel momento in cui sarà rilevato come “si può temere, ed a giusta ragione, che questa necessaria difesa contro la delinquenza, possa essere l'origine ed il pretesto di un nuovo sistema di oppressione e di privilegio”, il quale si può evitare solo “lasciando che alla difesa provvedano da loro stessi i gruppi direttamente interessati”; in tal modo, per Malatesta, “si potrà conciliare l'intera libertà di tutti con la difesa contro coloro che questa libertà offendono in modo evidente e realmente pericoloso”<sup>59</sup>.

Al fine di promuovere una sorta di conciliazione tra libertà e repressione si demanda l'intera operazione della difesa sociale, dalla individuazione dei *beni* da tutelare, alle forme di tutela, all'entità ed alle modalità di erogazione della pena, ai modi della sua esecuzione e così via ad un imprecisato *popolo*, della cui rettitudine, come notato, si dubita fortemente. Se, come afferma lo stesso Malatesta, a fronte dei malviventi, “il pericolo maggiore sono i gendarmi, i carcerieri, i magistrati e tutti quelli che fanno professione di reprimere il delitto”<sup>60</sup>, sembra quasi che l'arbitrio individuale ed il giudizio sommario della folla siano da preferirsi a forme di organizzazione giuridico-istituzionale della difesa sociale, anche a quelle forme, basate non sulla riproposizione di una *casta* chiusa di magistrati popolari, che Merlino ipotizza e che Malatesta rifiuta.

È ben vero che ostensivamente non si vuole “lasciar mano libera al più sfrenato dispotismo e ritornare alle epoche selvagge, in cui la forza brutta dominava senza limite alcuno”<sup>61</sup>, ma è altrettanto vero che, per non cadere in uno stato di natura popolato da lupi, il problema della difesa

---

58 E. Malatesta, *Individualismo*, ora in *Scritti*, cit., vol. II, pp. 142-143 (lo scritto appare il 19 agosto 1922 su “Umanità Nova”)

59 *Id.*, *Libertà e delinquenza*, cit., p. 167.

60 *Id.*, *Ancora del diritto penale nella rivoluzione*, cit., p. 201.

61 *Id.*, *Gli anarchici e la legge*, cit., p. 185.



sociale andrebbe affrontato – come suggeriscono Venturini e Merlino – in termini totalmente diversi, scevri da quei preconcetti che paiono inficiare l’analisi malatestiana, la quale sembra limitarsi a proporre il sogno utopico di una umanità riconciliata e armonica o, all’incontrario, il regno della forza brutta e, quindi, del dispotismo.

Ancora Malatesta: “la legge, per esempio, proibisce l’omicidio, lo stupro, la frode. Noi pensiamo che i mezzi che la legge adopera per impedire quei reati sono selvaggi ed inefficaci, pensiamo che la stessa legge crea per altro verso le circostanze che generano e favoriscono i mali che poi vorrebbe distruggere a forza di sanzioni penali; ma ciò non vuol dire che noi vorremmo che si sia liberi di assassinare, stuprare, ingannare”<sup>62</sup>. Ma, al di là di questi richiami che appaiono generici, il nostro non riesce ad offrire, come richiesto dai suoi interlocutori, delle precise indicazioni. Ancora una volta, nel deplorare “l’esistenza della polizia e dei gendarmi di tutte le specie”, egli auspica, come aveva già fatto sulle pagine di “Umanità Nova”, che “i cittadini tutti, si sforzassero di eliminare il delitto sopprimendone le cause, e che in tutti i casi provvedessero da loro stessi alla necessaria difesa contro la residua delinquenza”<sup>63</sup>.

Il modello di autodifesa sociale che egli propone (dopo essersi ripromesso anni addietro di *precisare le forme e norme*), pare ridursi alla generica, e in termini pratici incontrollabile, proposta di un *popolo in armi*, nel momento in cui afferma: “il governo ci vieta di associarci e di portar armi, poiché ci leva in nome della legge ogni possibilità di difesa e dà alle forze di polizia il monopolio della difesa dell’ordine”; quasi a voler sostenere, piuttosto che venga assunta da organizzazioni apposite, l’auspicabilità di una difesa sociale, ovvero della repressione della delinquenza, da parte dei cittadini armati<sup>64</sup>.

---

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*. È stato sottolineato come Malatesta di fatto trasformi le sua visione volontaristica rispetto al perseguire scientemente un ordine sociale anarchico, in una sorta di accettazione di una prospettiva deterministica, “affidando[si] alla spontaneità popolare e ad una pretesa tendenza all’armonia degli interessi e delle volontà intrinseche a tale spontaneità. [...] La volontà non si fa mai istituzione e poggia in ultima istanza su una visione armonistica e impenitentemente ottimistica della vita sociale”, M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., pp. 140 e 142. In tema cfr. anche G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 374-386.

64 Viene in proposito osservato come, “se Malatesta accetta l’ipotesi dell’infrazione e della conseguente sanzione, esclude però categoricamente che la sanzione sia regolata, e che vi siano degli organi deputati ad infliggere le sanzioni. In definitiva, l’ideale di

Lungo questa vaga prospettiva, come fatalisticamente sembra ammettere lo stesso Malatesta, “in pratica, avverrà quel che può avvenire”<sup>65</sup>. Se Malatesta respinge la legge e con questa l’organizzazione gerarchica della società fondata sul potere, auspicando *qualcosa di meglio*, sembra che questo superamento in positivo del dato di fatto non possa ravvisarsi all’interno dell’analisi da egli proposta, nel momento in cui questa si limita alla critica dell’esistente ad all’auspicio di un avvenire (giuridico) migliore, senza però in alcun modo delinearne i contorni ed anzi eludendo ogni richiesta di chiarificazione rimandando quelli che potremo chiamare i lineamenti di una prospettiva giuridica anarchica o ad altre occasioni<sup>66</sup>, che non si presenteranno mai, oppure a non precisate forme di giuridicità popolare, che lasciano ampi dubbi in merito ai limiti della loro non arbitrarietà<sup>67</sup>.

---

Malatesta in materia di difesa sociale è che dinanzi all’infrazione tutti e ciascuno si mobilitino per infliggere la sanzione (una sanzione non meglio definita, che dunque è affidata alla fantasia e al gusto della folla). Per questi aspetti, l’ideale malatestiano di società si avvicina di molto alla situazione esistente nei territori del lontano ovest degli Stati Uniti fino alla fine del secolo scorso”, M. La Torre, *Malatesta e Merlini*, cit., p. 151.

65 E. Malatesta, *La difesa sociale contro il delitto*, cit., p. 208.

66 Una caratteristica degli scritti malatestiani in argomento è quella di rimandare all’intervento successivo la specificazione dei temi precedentemente e generalmente trattati; si veda in proposito *Ancora sul diritto penale nella rivoluzione*, cit., p. 201; *Sulla questione della criminalità*, cit., p. 249; *Individualismo*, cit., p. 143.

67 È stato osservato, anche al fine di indicare una varietà di pensiero in tema presente allora in ambito anarchico, come “Malatesta, pur rigirando il coltello nella piaga, non seppe o non volle indicare i mezzi effettivi che gli anarchici avrebbero dovuto utilizzare per ovviare agli inconvenienti evidenziati. Questo non poteva accontentare Berneri, partigiano, come egli stesso amava sottolineare, dei «programmi minimi» che facessero uscire il movimento dal «romanticismo». Nel 1924, in occasione di una polemica con Luigi Fabbri, su *La lotta umana*, si pronunciò per l’adozione di misure specifiche e in particolare per la costituzione di commissioni elette, con il compito di indagare sui crimini, e di una forza di pubblica sicurezza con varie funzioni di aiuto e di assistenza, tra le quali quelle di arrestare gli eventuali delinquenti. Questo programma minimo provocò, proprio come il suo autore si aspettava, vivaci reazioni da parte di numerosi anarchici scandalizzati dalle proposte in apparenza eterodosse di Berneri. Qualunque sia l’opinione che si può avere sulle varie misure da lui concepite, la sua argomentazione aveva il merito di rompere nettamente con le solite mezze risposte o le beate certezze”, G. Manfredonia, *Anarchici: dei delitti e delle pene*, cit., p. 98.

## 8. *FACILONISMO* IRRESPONSABILE OPPURE *AN-ARCHISMO*?

La conclusione di Malatesta auspicante un *qualcosa di meglio* assolutamente non specificato appare incomprensibile alla luce di una tensione operativa, che tende a fissare le linee principali di un intervento concreto a partire da assiomi, per così dire, consolidati. Sotto questo profilo, che pare essere quello di Venturini e Merlino, l'atteggiamento malatestiano del "lasciamo fare al popolo" sembra appartenere ad una prospettiva segnata, per l'appunto, dal *facilonismo* irresponsabile. *Facilonismo* poiché, come lo stesso Malatesta ebbe criticamente a sottolineare, si auspica che l'evento rivoluzionario possa di per sé, togliendo le cause dell'egoismo, porre in equilibrio le forze sociali – ovvero determinare spontaneamente un ordine sociale, mentre quest'ordine va costantemente esperito, da qui la contrapposizione fra determinismo e volontarismo<sup>68</sup>. *Irresponsabile* perché si lascia, attraverso l'esaltazione dell'agire popolare spontaneo, la giustizia, come sottolinea Merlino, in balia della legge di Lynch, a maggior ragione se, come fa Malatesta, si nutrono forti dubbi sulle capacità raziocinanti delle masse popolari, che certamente non giungono d'incanto ad una maturità rivoluzionaria; ma *irresponsabile* anche poiché, in tal modo, lasciando l'iniziativa alla spontaneità popolare, su questa e solo su questa possono imputarsi responsabilità rispetto alla scelta dei metodi e delle forme dell'amministrazione della giustizia. Questa si palesa quasi come una sorta di irresponsabilità di natura *pilatesca*, nel momento in cui, non offrendo alcuna indicazione che non sia il generico rimando al popolo (ed ai diretti interessati), l'anarchismo *se ne lava le mani* ("accadrà ciò che può accadere").

---

68 Nota Marconi, come "rifiutata la regola penale, rifiutato il corpo specializzato nella repressione, rimane una giustizia esercitata, irritualmente, da tutti, è una forma di difesa sociale allo stato puro, condotta senza mediazione e senza regole, una difesa che agli occhi di Malatesta è addirittura più efficace e più penetrante di quella amministrata, dai giudici, dei quali lo scrittore lamenta non solo l'irresponsabilità ma anche l'incompetenza. Cancellato il diritto di punire rimane il diritto sacro alla difesa. Un diritto che trova dei limiti solo nella carità che coloro che lo esercitano si auto impongono e che sfocia ancora una volta (qui Malatesta si muove sulla stessa linea tracciata da Kropotkin) nella pratica, propria anche alla scuola positiva, di una terapia medica del delinquente", *La libertà selvaggia*, cit. p.118.

*Rebus sic stantibus*, solo uno spirito ottusamente agiografico può preservare Malatesta dalle più che giustificate critiche (nel nostro caso di Venturini e di Merlinò<sup>69</sup>).

È bene però ricordare come il punto di osservazione può anche essere diverso. Anzitutto tale da permettere di ricondurre le riflessioni di cui sopra al di fuori d'una prospettiva prettamente operativa, la quale, come del resto già accennato, non rappresenta l'alveo in cui l'anarchismo, per sua vocazione, si situa. Questa constatazione risulta fondamentale al fine di poter correttamente valutare gli argomenti proposti da Malatesta. La prospettiva in cui si colloca l'anarchismo è teoretica e non teorica; in questo senso, le posizioni assunte da Malatesta in nome dell'anarchismo appaiono del tutto corrette avuto riguardo alle premesse da cui si dispiegano: l'anarchismo è, anzitutto, incedere dialettico. È una prospettiva politica che si fonda non tanto su assiomi teorici (da cui le ipotesi che danno vita allo sviluppo delle ideologie), quanto, poiché *an-archica*, sul tutto domandare (da cui la filosofia)<sup>70</sup>.

Ciò premesso, anticipando le riflessioni poste a conclusione di questo volume, al di là di alcune osservazioni malatestiane, che si collocano però, a ben vedere, sul piano operativo (esemplificabili attraverso il riconoscimento di come egli preferisca un folla inferocita che fa giustizia sommaria ad una istituzionalizzazione di corpi di polizia e di magistrati), difficilmente accoglibili, anche e soprattutto in una prospettiva *an-archica*, in quanto hanno un sapore di affermazione dogmatica, è del tutto logico che, rifiutando ogni tentativo di imporre una soluzione teorica ad un problema reale, si ritenga corretto lasciare la ricerca della soluzione a chi vive il problema nella sua realtà. Il che, posto in altri ter-

---

69 Come già rilevato, giudizi ben più pesanti si possono leggere nella voce *Anarchia* redatta da C. Curcio per il *Nuovissimo Digesto Italiano* a p. 613.

70 Secondo Berti, il problema per Malatesta è “costruire un fondamento dell'anarchismo – che in questo caso dovrà essere veramente universale – senza racchiuderlo nelle maglie di un sistema. [...] Gli scopi dell'anarchia [...] non possono essere dedotti da un presente in continua trasformazione, né possono essere ricavati da una sua pura negazione. La validità storica dell'idea anarchica, invece, discende dall'universalità dei suoi valori propositivi. Infatti, per darle un fondamento veramente universale bisogna riflettere su ciò che la motiva. Si vedrà così che la motivazione, o l'insieme delle motivazioni che la sostanziano, non sono dovute ad una deduzione, ma rispondono ad un'aspirazione. I suoi scopi sono tutti costituiti da valori, che trascendono ogni contingenza storica e ogni particolarismo sociale. Ne viene, del tutto logicamente, che l'anarchia non è fondata su un essere, ma su un voler essere: in questo modo essa ha un respiro universale”, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 372-373.

mini, significa che l'anarchismo non semplifica la realtà nella sua teoria e poi, tramite questa, la domina costringendola nelle sue ipotetiche spiegazioni. L'anarchismo non opera sulla realtà con lo stesso intendo delle ideologie, piuttosto la affronta nella sua complessità con fare dialettico attraverso il dire ed il contraddire.

Solo coloro che vivono (anche indirettamente) il problema possono sullo stesso dire e contraddire, poiché questo ritroverà soluzione solo a partire dal problema stesso nel suo concreto manifestarsi e non per mezzo di astratte, in quanto ante-poste, direttive lungo le quali ricondurlo semplificandone la complessità al fine di preventivamente dominarlo con una risposta autoritativa, perché scaturente da assiomi generali e prefissati (che prevedono una soluzione operativa per ogni problema già prima che questo sia concretamente sorto).

Nel rimandare al popolo la soluzione del problema della difesa sociale, l'anarchismo malatestiano, lungi dall'abdicare ogni velleità direttiva, al contrario, afferma l'essere la dialettica il metodo risolutivo del problema – la trasformazione del conflitto in controversia. Se il conflitto non si trasformerà in controversia, lo stesso non potrà ritrovare alcuna risoluzione che non sia quella promanante da un potere irresistibile (vedi lo Stato), il quale *bloccherà* il suo deflagrare imponendosi sulle parti, ma non permetterà alle parti di affrontarlo in vista di una soluzione che implichi un riconoscimento bilaterale. Non *lasciando fare al popolo* ci si incammina lungo tale via, che porta inevitabilmente alla rifondazione del potere e, quindi, alla negazione dell'*an-archia*.

L'incedere dialettico potrà preservare (ma ciò non è mai certo) l'attivismo popolare dal cadere nell'arbitrio (nel gorgo della giustizia sommaria); per quanto incerta, pare in questa prospettiva essere ravvisabile l'unica strada che offre delle concrete garanzie al non riaffermarsi del potere istituzionalizzato delle polizie e delle magistrature (emanazioni dell'esecrato *governo*). Non si tratta quindi di teorizzare il *caos* sociale, ma di ricercare una prospettiva di soluzione del conflitto totalmente altra da quelle che ritrovano nel potere il proprio indiscusso punto di riferimento.

Appare indubbio che si debba ricercare intorno alle forme ed alle norme della difesa sociale, ma ciò non potrà che avvenire all'interno di una prospettiva *an-archica*, senza cioè prefissare in modo assoluto forme e norme, poiché queste dovranno essere sempre a fronte del problema concreto ridiscusse attraverso il tutto domandare<sup>71</sup>.

---

71 Rammentiamo come per Malatesta, “nella scienza le teorie, ipotetiche e provvisorie

In questo senso, l'anarchismo non può abbandonare i propri principi pena il proprio dissolvimento. È stato in proposito osservato, come “quei principi si possono formulare in modo diverso (ed è stato fatto tante volte); si possono sottoporre a giusta e opportuna elaborazione, (e ripetutamente è stato tentato); si possono anche concretizzare in un programma secondo le contingenze di tempo e di spazio, (ed anche questo è stato fatto e si sta facendo in seno al movimento); si può, con riferimento ad essi, studiare e tentare soluzioni ai vari problemi insiti, direi endemici, nello anarchismo, come quello del rapporto tra minoranze e maggioranze e della fase di transizione rivoluzionaria, (e anche questo è stato tentato e lo stesso Malatesta ne ha abbozzato qualche soluzione); ma uscir fuori da quella tradizione, negare quei valori, non si può”<sup>72</sup>.

---

sempre, sono un mezzo comodo per raggruppare e connettere i fatti conosciuti, ed uno strumento utile per la ricerca, la scoperta e l'interpretazione di nuovi fatti; ma non sono la verità. Nella vita – intendo nella vita sociale – non sono che la veste scientifica che alcuni amano dare ai loro desideri ed alle loro volontà. Lo scientificismo (non dico la scienza) prevalente nella seconda metà del secolo decimo nono produsse quella tendenza a considerare come verità scientifiche, cioè leggi naturali, e quindi necessarie e fatali, quello che non era che il concetto, corrispondente ai diversi interessi ed alle diverse aspirazioni, che ciascuno si faceva della giustizia, del progresso, ecc., da cui nacquero il socialismo scientifico ed anche l'anarchismo scientifico, che, quantunque professati dai nostri maggiori, a me sono sempre sembrate concezioni barocche, confondenti insieme cose e concetti per natura loro distinti”, *Repubblicanesimo sociale e anarchismo*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 42 (l'articolo apparve il 27 aprile 1922 sul quotidiano “Umanità Nova”).

72 P. La Torre, *Malatesta nel 50° anniversario della sua morte*, cit., p. 12.



## CAPITOLO NONO

### “IL SUFFRAGIO ALLARGATO E POI IL SUFFRAGIO UNIVERSALE CAMBIARONO LE COSE”\*

#### SOMMARIO

§1. *L'eresia* di Merlino; §2. Lo sviluppo della polemica; §3. Una digressione per richiamare un *ricordo personale*; §4. Ancora sulle ragioni dell'astensionismo anarchico; §5. Su maggioranza e minoranza; §6. Merlino non *abiura*. Sulla ricerca di *forme intermedie*; §7. Ancora sulla polemica

#### 1. L'ERESIA DI MERLINO

Mente la dodicesima legislatura del Regno d'Italia (diciannovesima, se comprendiamo, cosa del resto usuale, anche le sette legislature del Regno di Sardegna), andava concludendosi ed i quindici deputati socialisti eletti fra il maggio ed il giugno del 1895 si apprestavano ad intraprendere la campagna elettorale in vista delle elezioni indette per il marzo del 1897, il 29 gennaio dello stesso anno apparve sulle colonne del giornale romano “Il Messaggero” una lettera a firma di Francesco Saverio Merlino, noto avvocato, che di lì a venire assumerà anche la difesa di Gaetano Bresci, ed esponente di primissimo piano del movimento anarchico internazionale<sup>1</sup>.

---

\* E. Malatesta, *Giuseppe Fanelli. Ricordi personali*, in “Pensiero e Volontà”, 1925.

1 A più di trent'anni di distanza dalla polemica, scriverà Malatesta ricordando l'amico scomparso: “Merlino si consacrò all'idea anarchica e per una ventina d'anni fu, in Italia e fuori, uno dei più attivi ed efficaci propagandisti del comunismo anarchico [... poi ...] abbracciò una specie di socialismo, o democratismo, che nelle sue intenzioni e nelle sue speranze, avrebbe dovuto riunire tutti i partiti cosiddetti avanzati [...]. Gli anarchici,



Il tenore del breve scritto lascerebbe sicuramente delusi coloro che sperassero di cogliervi inviti alla azione diretta, al boicottaggio delle elezioni, alla denuncia e alla demistificazione delle istituzioni rappresentative ed in particolare di quelle parlamentari; tutte cose che nei decenni precedenti hanno accompagnato la propaganda anarchica in vista dell'indizione dei comizi elettorali, siano essi nazionali oppure municipali.

Per certi versi inaspettatamente, Merlino, pur riconoscendo come “la vera lotta deve essere fatta nel paese e col paese sul terreno economico e sul politico”<sup>2</sup>, propone due spunti di riflessione in merito a quella lotta elettorale alla quale (non solo) gli anarchici non hanno sin'allora partecipato, ma che anzi hanno anche esecrato come nemica dell'emancipazione. Il primo inerisce al fatto che le libertà costituzionali (dal diritto di riunione e di associazione, all'inviolabilità personale e del domicilio) *servono* al movimento di emancipazione<sup>3</sup>, il secondo è relativo alla constatazione che il regime parlamentare è senz'ombra di dubbio migliore dell'assolutismo<sup>4</sup>. Ne consegue che sia le prime, che il secondo non vadano con sufficienza considerati, ma che, al contrario, sia pur con tutte le critiche del caso, debbano venire difesi in quanto il loro depauperarsi a causa delle forze reazionarie emergenti provocherebbe delle ripercussioni negative sul moto di emancipazione dei lavoratori.

Merlino chiama tutti i *socialisti* (“anche gli anarchici non individualisti”<sup>5</sup>) alla lotta per “la difesa della libertà. Questa lotta, secondo me, deve essere combattuta su tutti i terreni – compreso quello delle elezioni – ma

---

ai quali egli avrebbe potuto essere molto utile con le sue critiche spesso giustissime, non potevano certo seguirlo per il complesso delle sue idee e specificatamente per le sue tendenze parlamentari”, *Francesco Saverio Merlino*, ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 361-363 (il ricordo compare sulle pagine della rivista svizzera “Almanacco libertario” nel 1931). Sulla *polemica* fra Merlino e Malatesta cfr. G. Berti, *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale (1872-1932)*, cit., pp. 258-274.

2 F. S. Merlino, *Lettera a “Il Messaggero”*, ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 7.

3 “Se le libertà politiche e costituzionali hanno minor valore che generalmente non si creda, non segue che esse non servano affatto. Servono tantoché il governo ce le strappa, con intendimento di ritardare l'emancipazione della classe operaia. Dunque esse hanno un valore innegabile”, *ibidem*, p. 5.

4 “Il parlamentarismo non è la fenice dei sistemi politici: tutt'altro! Ma per pessimo che sia, è sempre migliore dell'assolutismo, al quale noi a grandi passi ci incamminiamo”, *ibidem*, p. 6.

5 *Ibidem*.

non su quello esclusivamente”<sup>6</sup>. In questa ottica, gli anarchici, che “non hanno bisogno di candidati propri: essi non aspirano al potere e non sanno che farsene [...] devono protestare contro la reazione governativa, prendendo parte all’agitazione elettorale, e va da sé che fra un candidato crispino o rudiniano o zanardelliano [...] e un socialista o repubblicano *sincero*, sarebbe follia preferire il primo”<sup>7</sup>.

Gli anarchici devono, quindi, abbandonare l’atteggiamento proprio all’*astensionismo elettorale* ed appoggiare, non proponendone di proprie, le candidature socialiste senza per questo concentrare i loro sforzi solo nella lotta parlamentare, che per Merlino, infatti, appare sicuramente residuale<sup>8</sup> rispetto alle lotte politiche ed economiche.

Proposte di apparente buon senso che però ritrovano, come noto, un netto rifiuto da parte del movimento anarchico. Infatti, sempre su “*Il Messaggero*”, già il 7 febbraio ritrova pubblicazione una lettera di risposta a firma di Errico Malatesta, nella quale si afferma come “la tattica preconizzata da Merlino è nefasta, e menerebbe fatalmente alla rinuncia di tutto intero il programma socialista anarchico”<sup>9</sup>. Gli anarchici sono avversari irriducibili del parlamentarismo e ritengono come “abituarne il popolo a delegare ad altri la conquista e la difesa dei suoi diritti, è il modo più sicuro di lasciar libero corso all’arbitrio dei governanti”; quanto poi alle argomentazioni di Merlino, “il parlamentarismo val meglio del dispotismo, è vero; ma solo quando esso rappresenta una concessione fatta dal despota per paura di peggio. Tra il parlamentarismo accettato e vantato, e il dispotismo subito per forza con l’animo intento alla riscossa, meglio mille volte il dispotismo”<sup>10</sup>.

Per Malatesta, che si fa portatore dell’*ortodossia* anarchica, “purtroppo i due metodi di lotta non vanno insieme, e chi li accetta tutti e due, finisce fatalmente col sacrificare all’interesse elettorale ogni altra considerazione”<sup>11</sup>.

---

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, pp. 6-7.

8 Gli anarchici “possono e devono dire ai socialisti stessi che il voto è un episodio della lotta per il Socialismo, e non il più importante”, *ibidem*, p. 7.

9 E. Malatesta, *Lettera a “Il Messaggero”*, ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 9.

10 *Ibidem*, p. 10.

11 *Ibidem*.

La posizione di Malatesta a fronte delle proposte di Merlino appare chiara e netta. Malatesta pone un secco *aut-aut*: o lotta *vera*, oppure la cosiddetta lotta elettorale, le due non possono convivere e gli anarchici optano senza alcun dubbio per la prima. Pertanto l'astensionismo elettorale va ribadito e riaffermato con forza.

## 2. LO SVILUPPO DELLA POLEMICA

Con le due lettere apparse sul giornale romano inizia una polemica che coinvolgerà Merlino e Malatesta per quasi l'intero 1897 e che segnerà il definitivo affermarsi nel movimento anarchico della stretta correlazione fra tattiche di lotta e fini da perseguire, ovvero quella assoluta coerenza fra mezzi e fini che ha (*rectius*, che sembra abbia<sup>12</sup>) caratterizzato lo sviluppo dell'anarchismo non solo di lingua italiana.

Cerchiamo, pur senza seguirne l'ordine cronologico, di enucleare le due posizioni così come sono venute emergendo nell'arco di quasi dodici mesi di inteso e vivace dibattito, che a partire dalla questione elettorale ha investito le stesse radici della proposta anarchica intorno ad una società fondata su una politica che non sia pratica di potere.

Per intanto constatiamo come, a fronte nel netto richiamo malatestiano, Merlino non abiuri la sua opinione ed anzi continui a tenere una posizione propositiva rispetto al parlamentarismo.

Egli infatti rileva: “a me pare che, a meno di negare l'evidenza, non si possa negare che il Parlamento, se può essere ed è spesso adoperato dal governo contro il popolo, può essere adoperato dal popolo contro il governo. Combatterlo a priori, coi soliti luoghi comuni: - che non serve a

---

12 Pur non essendo questa la sede per affrontare tale tema, rammentiamo soltanto che l'anarchismo iberico giunge alle sue massime espressioni di incisività sociale nel momento in cui adotta, sia pur implicitamente, la tattica proposta alla fine dell'Ottocento da Merlino appoggiando alle elezioni politiche del febbraio del 1936 i candidati della *sinistra* e determinando la vittoria della coalizione del Fronte popolare. La biografia, anche di parte anarchica, in argomento appare quasi sterminata; ci permettiamo, anche per il richiamo delle fonti, di rimandare ad un recente studio di Claudio Venza, *Anarchia e potere nella guerra civile spagnola (1936-1939)*, Milano, 2009. In argomento appare utile la lettura del breve saggio dello stesso autore intitolato *Possibilismo elettorale? Berneri e le elezioni della Spagna del 1936*, in *Camillo Berneri. Singolare/plurale*, s.l., 2007, pp. 33-43 (il volume raccoglie i contributi presentati alla giornata di studi organizzata a Reggio nell'Emilia il 28 maggio 2005). Sulla questione cfr. anche P. Amato, *Anarchia e società aperta*, cit., nonché C. De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, Milano, 2004.

nulla – che è corrotto – che fa la volontà del governo – mi pare un errore madornale e una grave imprudenza. [...] Il Parlamento è [...] per cattivo che sia, un freno al governo”<sup>13</sup>.

Per Merlino, che in questo modo specifica quale è il ruolo che egli assegna alla rappresentanza parlamentare del *popolo lavoratore*, “l’elezione dei deputati ostili al governo non è che un modo di agitazione popolare, e il compito dei deputati non è già di proporre leggi e di chiacchierare sugli ordini del giorno presentati alla Camera; ma di combattere la maggioranza parlamentare e il governo, di denunciare al Paese gli arbitri e le prepotenze e di prendere parte a tutte le agitazioni popolari, lasciandosi magari imprigionare coi loro elettori”. Quindi ci troviamo di fronte, nelle sue intenzioni, ad una proposta di tattica parlamentare tale “che il popolo faccia valere la sua volontà e i suoi interessi contro la volontà e gli interessi della consorteria dominate, e che esso lotti sul terreno politico come sull’economico, per la propria emancipazione”<sup>14</sup>. La presenza parlamentare è subordinata dunque alle lotte sul territorio; i deputati hanno il compito di fare da cassa di risonanza agli interessi popolari e rappresentano una delle opportunità che vengono offerte al movimento di emancipazione, il quale deve approfittarne. In definitiva, “si può andare al parlamento o al Consiglio comunale non a governare, bensì a combattere il governo; non a far leggi, ma a dimostrare l’ingiustizia delle leggi che ci sono; non a mettere la mano nel sacco, ma a gridare ai ladri. Si può andare al Parlamento come un operaio, delegato dei suoi compagni, va in un’adunanza di padroni a discutere le condizioni di lavoro”<sup>15</sup>. Alla luce di queste considerazioni appare lampante come Merlino si discosti dall’astensionismo propugnato dalla maggioranza degli *anarchisti*: “sono io anarchico? Rispondo: se l’astensionismo è dogma di fede anarchica, no. Ma io non credo al dogma. Non credo contrari ai principi nostri la difesa e l’esercizio dei nostri diritti – neppure dei minimi. Non credo che esercitando il diritto di voto, che ci viene consentito, noi si rinunzii ai diritti maggiori, che ci vengono negati e che dobbiamo

---

13 L’articolo con il titolo *Il pericolo*, appare su numero del 3-4 novembre 1897 de “L’Italia del popolo”; ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 103.

14 Il contributo, con il titolo di *Gli anarchici e le elezioni* esce il 9 marzo 1897 su “L’Avanti”; ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit. (le citazioni sono tratte da p. 19 e da p. 20).

15 *Ibidem*, p. 21.

rivendicare”<sup>16</sup>. L’agitazione elettorale offre, fra l’altro, una preziosa opportunità di propaganda “a cui sarebbe follia rinunciare, specialmente in questo quarto d’ora e in Italia dove quasi ogni altra affermazione ci è interdetta, e credo che non se ne possa trarre tutto il profitto possibile quando si sostiene l’astensione”<sup>17</sup>.

Il tanto esecrato parlamentarismo appare per Merlino non un fine (un principio) ma un mezzo da affiancarsi a tutti gli altri a disposizione del movimento di emancipazione dei lavoratori; in questo senso va rifiutato l’*aut-aut* malatestiano<sup>18</sup> anche perché una posizione così rigida finisce per far convogliare non solo i voti ma anche i militanti verso le file del socialismo legalitario<sup>19</sup>. Per Merlino “le idee non valgono di per se stesse, ma per l’azione che esercitano sulla sorte degli uomini”<sup>20</sup>.

Così riassume Merlino la sua posizione sulla questione dell’astensionismo elettorale: “senza credere che la questione sociale possa essere risolta per mezzo di leggi e di decreti, io sono per la lotta elettorale e

---

16 *Id.*, *Da una questione di tattica a una questione di principii*, apparso su “L’Agitazione” il 28 marzo 1897, ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 49-50.

17 *Ibidem*, p. 50. Rileva Landi che “il modo di pensare degli anarchici, secondo Merlino, aveva contribuito a diffondere l’indifferenza dei lavoratori rispetto al sistema parlamentare e al sistema delle libertà civili, e questo aveva nuociuto al movimento operaio, che reagiva molto debolmente di fronte alla violazione di queste libertà, e alla minaccia di un governo dittatoriale. [...] Fin da questo primo intervento appare evidente che i dubbi di Merlino sulla partecipazione alle elezioni, o meglio ancora la sua insistenza sulla importanza delle libertà politiche e costituzionali [...] scaturivano da una riflessione direttamente suggestionata da quanto stava avvenendo in Italia in quel momento storico, caratterizzato dalla crisi di fine secolo e dal pericolo che stavano correndo le garanzie costituzionali sottoposte a un attacco senza precedenti da parte delle forze più retrive e reazionarie del paese”, *Malatesta e Merlino dalla prima internazionale alla opposizione a fascismo*, cit., p. 150. Cfr. in argomento anche M. La Torre, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 128.

18 Per Merlino, “Malatesta afferma che la lotta extraparlamentare per la libertà non si possa fare, quando si fa la lotta elettorale. Io penso precisamente il contrario. Quello poi che non posso concepire a nessun patto e che la tattica parlamentare *lungi dal favorire lo sviluppo della coscienza popolare, tende a disabituare il popolo dalla cura diretta dei propri interessi*”, *Anarchici e socialisti nelle elezioni politiche* apparso su “Il Messaggero” il 10 febbraio 1897; ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 14.

19 Cfr. *ibidem*, p. 13.

20 *Gli anarchici e le elezioni*, cit., p. 27.

parlamentare: perché non sono contrari ai principi socialisti e anarchici che il popolo faccia valere la sua volontà e i suoi interessi in tutti i modi possibili; perché è necessario sottrarre le classi lavoratrici alla loro dipendenza ereditaria da proprietari e da padroni, impedire che siano trattate alle elezioni come gregge, ed esercitarle alla vita pubblica e alla vita politica; perché le elezioni offrono opportunità di propaganda, di agitazione e di protesta contro gli arbitrii e le prepotenze del governo, come gli stessi astensionisti riconoscono con le loro candidature-protesta; perché nel momento attuale sono la quasi unica affermazione che ci è consentita, e il governo vuole contenderci anche questa, e sarebbe insensatezza cedergli; perché in generale, noi abbiamo il dovere di non abbandonare le libertà che i nostri padri conquistarono combattendo, ma di difenderle energicamente e accrescerle; perché, senza credere molto efficace l'opera dei deputati socialisti, operai o rivoluzionari alla Camera, è invece utilissima l'azione che essi possono e devono spiegare a pro della causa fuori del Parlamento; perché l'esperienza ha dimostrato che erano esagerati i nostri timori per l'influenza corruttrice dell'ambiente parlamentare sugli eletti del nostro partito; anzi il contrasto fra gli uomini di carattere e disinteressati che il socialismo pone innanzi come suoi rappresentanti e i rappresentanti corrotti e versipelle della borghesia, non può che conquistare alla nostra causa la simpatia della parte sana della popolazione; perché, infine, noi dobbiamo partecipare a tutte le lotte e agitazioni popolari, e spiegare la nostra azione in mezzo alla massa, non nei piccoli conciliaboli del partito"<sup>21</sup>.

Di fronte a questa perseveranza, Malatesta non può che ribadire la contraddittorietà del parlamentarismo con i principî anarchici: "quello che è contrario ai nostri principî è il parlamentarismo, in tutte le sue forme e tutte le sue gradazioni. E noi riteniamo che la lotta elettorale e parlamentare educa al parlamentarismo e finisce col trasformare in parlamentaristi coloro che la praticano"<sup>22</sup>.

Per inciso, Malatesta rileva, opponendosi a talune argomentazioni di Merlino a favore della difesa (parlamentare) dei diritti, come "se nel paese vi sono partiti extracostituzionali che minacciano lo Stato, allora il governo rispetta lo Statuto, allarga il suffragio, concede libertà,

---

21 *Ibidem*, pp. 29-30.

22 E. Malatesta, *Anarchia e parlamentarismo: risposta a Saverio Merlino*, l'articolo appare su "L'Agitazione" il 14 marzo 1897; ora in E. Malatesta - F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 34

tanto per aprire delle valvole di sicurezza alla crescente pressione; ed in Parlamento i deputati borghesi tuonano contro i ministri, tanto per farsi popolari. Se invece il governo vede che i partiti popolari fondano le loro speranze sull'azione parlamentare e che la cosa che più gli dà noia sono i deputati socialisti, allora respinge il suffragio, tien chiuso il Parlamento, viola lo Statuto; e se i deputati hanno il nerbo, cosa rara, di resistere più che per burla, vanno in prigione malgrado il medaglino e l'immunità"<sup>23</sup>. La tutela dei diritti è, per Malatesta, una questione di rapporti di forza non riconducibile nella sostanza a cavilli legalistici, che in qualsiasi momento possono essere spazzati dall'utilizzo della forza istituzionale dello Stato, dalla polizia al potere legislativo; quest'ultimo ha, infatti, potestà di rimuovere concessioni di libertà prima istituite. La vera lotta per l'emancipazione sarà sempre extraparlamentare, perché sarà la forza sprigionata dal popolo a strappare concessioni e diritti alla borghesia, non certamente un pugno di deputati che mal tollerati siedono nel Parlamento sabauda. È l'azione diretta delle masse che impone e consolida conquiste di libertà e di benessere, non certamente l'operato parlamentare. Infatti, se non sorretto dalla lotta extraparlamentare tutto il bagaglio di riforme politiche e sociali va a scatafascio.

Bisogna quindi solcare sino in fondo la via della lotta rivoluzionaria, l'unica capace di offrire concrete conquiste al popolo lavoratore e non quella lastricata dalle illusioni parlamentariste. Che all'interno della prassi derivante dalla prospettiva politica e giuridica moderna sia la forza a determinare il diritto è cosa ben evidenziata dagli stessi teorici *borghesi*, ed in questo Malatesta ha agio a controbattere a Merlino<sup>24</sup>.

Ma non appare, a ben vedere, questa – in vero ben argomentata – la ragione principale della radicale obiezione di Malatesta a quella che egli definirebbe la deriva parlamentare dell'antico amico e compagno di lotta. Infatti, nello stesso scritto, possiamo leggere: "l'astensione degli anarchici non è da confrontare con quella, per esempio, dei repubblicani. Per questi l'astensione è una semplice questione di tattica [...]. Per

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>24</sup> Sottolinea Massimo La Torre come "Malatesta non nega il valore di quei diritti, dei diritti civili in generale, ma dice soltanto che essi hanno un effettivo valore antiautoritario, e sono efficaci contro le pretese del potere, soltanto se sono forza dei cittadini, se essi sono collegati a una reale capacità di pretenderli e di mantenerli da parte dei loro titolari, se essi sono collegati nell'immaginario collettivo alla resistenza e alla rivolta contro il potere", *Malatesta e Merlino*, cit., p. 133.

noi invece, l'astensione si collega strettamente con le finalità del nostro partito. Quando verrà la rivoluzione [...] noi vogliamo rifiutarci a riconoscere i nuovi governi che tenteranno d'impiantarsi, noi non vogliamo dare a nessuno un mandato legislativo e quindi abbiamo bisogno che il popolo abbia ripugnanza delle elezioni, si rifiuti a delegare ad altri l'organizzazione del nuovo stato di cose, e quindi si trovi nella necessità di fare da sé. Noi dobbiamo far sì che gli operai si abituino, fin da ora, per quanto è possibile, nelle associazioni di ogni genere, a regolare da loro i propri affari, e non già incoraggiarli nella tendenza a rimettersene in altri"<sup>25</sup>.

Questo appare il vero motivo di tanta e veemente opposizione alla prospettiva elettorale di Merlino, in questa ragione, apparentemente marginale, sta il fondamento dell'obiezione di principio opposta da Malatesta. Il parlamentarismo nella società borghese è una pericolosa palestra ove il popolo viene addestrato alla delega per tramite dell'elezione di rappresentanti, ad attribuire a questi il potere decisionale, di fatto a farsi gestire, per mezzo delle leggi da essi approvate, la propria vita. Il parlamentarismo abitua il popolo alla delega e, quindi, lo conduce verso la sua deresponsabilizzazione; il tutto avrà delle conseguenze disastrose nella società post-rivoluzionaria, dove, dopo aver spazzato il potere borghese, proprio a causa di queste nefaste abitudini il popolo vittorioso tenderà a riproporre forme di organizzazione politica basate sulla delega, quindi sulle elezioni e sul riproporsi, sia pur in forme diverse, di istituzioni parlamentari, le quali diverranno propedeutiche alla ricreazione del governo, quindi, in quest'ottica, ad una politica fondata sul potere. Tutti i vantaggi di una lotta anche elettorale prospettati da Merlino cozzano inevitabilmente contro questa obiezione malatestiana, obiezione di principio, non tanto perché dogmatica, ma perché investe per intero la stessa prospettiva anarchica, ovvero la possibilità di realizzare una società *an-archica*. La tattica elettorale, che in sé potrebbe anche apparire nell'immediato operativamente utile, risulta invece a lungo andare esiziale alla stessa possibilità di sviluppo di un percorso *an-archico*<sup>26</sup>.

---

25 E. Malatesta, *Anarchia e parlamentarismo: risposta a Saverio Merlino*, cit., pp. 34-35.

26 Non va in proposito sottaciuto come sono molti gli autori anarchici che individuano proprio in un atteggiamento troppo arrendevole rispetto alla prassi di gestione sociale mutuata dal mondo *borghese*, dall'appoggio elettorale al fronte popolare, alla partecipazione al governo della Repubblica, da parte delle organizzazioni politiche anarchiche, la causa principale della sconfitta della rivoluzione spagnola (1936-1939).



Il dibattito, iniziato intorno alla questione elettorale, si allarga ed investe prepotentemente la stessa struttura dell'anarchismo; intorno al tema del rapporto maggioranza minoranza di due autori si incamminano ad affrontare la questione nodale della gestione dei fatti sociali in assenza di strutture di potere, quindi di una società *an-archica*.

### 3. UNA DIGRESSIONE PER RICHIAMARE UN RICORDO PERSONALE

Che da parte di Malatesta la questione possa venire a porsi nei termini sopra descritti, potrebbe venire confermato da un suo scritto posteriore di oltre venticinque anni, sul quale vale la pena di soffermarsi. A ben vedere Malatesta oppone a Merlino una questione di principio: ogni tatticismo elettorale va bandito dalla pratica politica anarchica nel momento in cui lo stesso diviene foriero di un atteggiamento arrendevole nei confronti della delega, che risulterà esiziale all'atto dell'organizzazione della società post-rivoluzionaria. Il popolo, pur vittorioso sulle forze della reazione, avrà da queste appreso ed interiorizzato le pratiche relative alla rappresentanza, alla delega, alla sottomissione ai propri delegati e così via in modo da ridare origine ad una struttura gerarchica che troverà il proprio coronamento nella ricreazione di un governo, sì rivoluzionario, ma sempre al di sopra della popolazione (senza mai richiamare il socialismo di marxiana memoria, Malatesta in qualche modo anticipa con un quarto di secolo gli esiti autoritari della rivoluzione russa). Di fronte a questa obiezione di principio, quindi assoluta, non ha senso, nella prospettiva malatestiana, discutere sull'opportunità o meno di una partecipazione o di un accostamento indiretto alla tenzone elettorale. Non si pone infatti in discussione un'utilità (o meno) immediata di tale prassi, seguendo e contrabbattendo i puntuali argomenti di Merlino, ma la si rifiuta aprioristicamente perché questa, nella visione di Malatesta, incide direttamente sull'ideale della futura società. Per Malatesta il solo intravedere un fumo di elettoralismo inficia ogni sforzo per raggiungere l'anarchia, anche se – è questo il punto – l'elettoralismo può risultare utile e a determinate condizioni può essere praticato.

Ovviamente tutto ciò non traspare in alcun modo nella polemica di fine Ottocento, ma può venire intravisto nello scritto a cui si faceva sopra menzione; ecco perché un articolo che pare soltanto frutto della rievocazione di ricordi legati ad un antico compagno di lotta, risulta così importante all'interno della questione qui trattata tanto da meritare l'apertura di una (apparente) digressione.

*Giuseppe Fanelli. Ricordi personali* esce il 16 settembre del 1925 sulle pagine della rivista “Pensiero e Volontà”<sup>27</sup>; si tratta, come appare dal titolo, di una reminiscenza intorno ai rapporti fra un’allora giovane, poco più che adolescente, Malatesta, ma già impegnato nel movimento *internazionalista*, e Giuseppe Fanelli, già compagno di Pisacane, a fianco di Bakunin alla sua prima venuta in Italia, propagandista indomito dell’Internazionale in Spagna ed in Italia ed infine deputato al Parlamento italiano<sup>28</sup>. Scrive Malatesta: “era un po’ come il nostro papà, e siccome essendo deputato al parlamento poteva viaggiare senza pagare, era anche il nostro commesso viaggiatore. Era il tempo quando gli anarchici erano in tutta Italia poche decine”<sup>29</sup>. Quindi tra le ristrette fila del movimento anarchico risiedeva un *deputato*! Certo, rammenta con affetto Malatesta, la sua era una posizione particolare, infatti, “a parte il temperamento ed il gusto personale, Fanelli non poteva esercitare influenza diretta sulle masse, a causa delle prevenzioni che faceva nascere la sua qualità di deputato”. Ma vale la pena di sentire quali fossero per Malatesta queste prevenzioni: “in quell’epoca di suffragio ristretto i lavoratori consideravano il deputato come un membro del governo odiato, come un nemico e, massime nel meridione, semplicemente come un ladro. [...] E non erano solo i lavoratori a tenere i deputati in così basso concetto. Buona parte delle borghesia non pensava diversamente”<sup>30</sup>.

---

27 Ora in *Scritti*, cit., vol. III, pp. 187-193.

28 Giuseppe Fanelli fu deputato dalla IX alla XI legislatura del Regno d’Italia (quindi dal 1865 al 1874) in rappresentanza dei collegi prima di Monopoli, poi di Torchiara (Salerno). Nella stessa scansione temporale è fra i fondatori, 1867, della associazione *Libertà e giustizia*, promossa da Bakunin, ed è presente ai congressi di Rimini e Saint-Imier (1872) momenti fondativi del movimento anarchico internazionale; fra il 1868 e il 1869 costituisce in Spagna le prime sezioni dell’internazionale bakuniniana. Non fu certamente un *deputato anarchico* (mai alla Camera assunse un atteggiamento consono al movimento al quale apparteneva), ma un anarchico deputato, che partecipò attivamente alla costituzione del movimento anarchico. Sulla figura di Fanelli vedi, per un primo approccio, l’omonima voce redatta da G. Argano per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

29 E. Malatesta, *Giuseppe Fanelli. Ricordi personali*, cit., p. 191.

30 *Ibidem*. Qui Malatesta si lascia trasportare dai suoi ricordi verso la descrizione di un *grazioso* quadretto familiare nel quale la zia rimprovera pesantemente il giovine nipote, già notoriamente compromesso con gli ambienti *sovversivi*, per la frequentazione di un deputato: “come? Un deputato! E tu non ti vergogni? Tuo padre era un galantuomo e tu tratti con quella gente, senza pensare che così disonori la famiglia!”.

Ma implicitamente Malatesta *ci fa leggere* che tale opinione era appunto un *preconcetto*, perché non tutti i deputati erano *nemici e ladri*; Fanelli ad esempio (ed anche Saverio Friscia – un secondo anarchico deputato che spunta fra i ricordi malatestiani!) non lo era affatto, tutt'altro: “egli fu un apostolo ed un lottatore: un uomo in tutto degno di servire di esempio”<sup>31</sup>.

A leggere questi passi, dopo aver esaminato la posizione assunta da Malatesta nei confronti di Merlino più di venticinque anni prima, c'è da pensare che il nostro abbia radicalmente mutato d'opinione; invece, come noto, ciò non corrisponde affatto a realtà – Malatesta rimane radicalmente contrario ad ogni elettoralismo, nel 1921, da detenuto, anziano ed in cagionevolissima salute a causa di un sciopero della fame, rifiuta con veemenza ogni proposta di candidatura di protesta che lo avrebbe portato, data la sua notorietà e l'allora radicata presenza del movimento anarchico fra i ceti popolari<sup>32</sup>, sicuramente al Parlamento e, quindi, alla libertà<sup>33</sup>.

---

31 *Ibidem*, p. 192.

32 Va rilevato, a titolo di esemplificazione, che il quotidiano anarchico “Umanità Nova” tirava allora oltre cinquantamila copie; se non vi sono dati relativi agli aderenti all'Unione Anarchica Italiana ed agli altri raggruppamenti di ispirazione anarchica, va considerato che l'organizzazione anarco-sindacalista (l'Unione Sindacale Italiana) contava allora circa mezzo milione di iscritti; cfr. in argomento *Almanacco di “Guerra di Classe”*. 1912-2012, Pianoro, 2012 (il volume, con Prefazione di M. Verzegnassi, raccoglie scritti di F. Bertoli, R. Borselli, G. Careri, G. Donato, T. Imperato, E. Moroni, S. Onesti, L. Orlandini, P. Petita, M. Puppini, C. Rosati, I. Rossi, G. Sacchetti, F. Salton, G. Salvemini e F. Schirone) e *Le figure storiche dell'Unione Sindacale Italiana*, Pianoro, 2012 (il volume raccoglie scritti di G. Careri, M. Caressa, G. Franchi, G. Landi, T. Marabini, I. Rossi, G. Sacchetti, F. Schirone e A. Senta).

A titolo di raffronto schematico, il quotidiano del Partito Comunista d'Italia (“L'Unità”) raggiunge la punta della tiratura nel giugno del 1924 (epoca del rapimento di Matteotti) con trentacinquemila copie. Nel giugno del 1921 i comunisti conquistarono quindici seggi alla Camera regia.

33 Il primo maggio del 1920, sul quotidiano anarchico “Umanità Nova”, da egli diretto, Malatesta scriveva: “siamo anche convinti che il Parlamento e tutti gli organi statali non possono servire come strumenti di liberazione e che tutte le riforme fatte in regime borghese tendono a conservare e rinforzare il regime stesso, noi siamo decisamente contrari ad ogni partecipazione alle lotte elettorali e ad ogni collaborazione colla classe dominante; noi vogliamo approfondire l'abisso che separa il proletariato dal padronato ed acuire sempre più la guerra di classe”, *Gli anarchici ed i socialisti. Affinità e contrasti*, in *Scritti*, cit., vol. I, pp.63-64.

È lo stesso Malatesta a fornirci delucidazioni su questo *enigma*: “come va che gli anarchici, i quali sono stati sempre antiparlamentaristi ed astensionisti avevano tra di loro – e nelle prime file – due deputati: Giuseppe Fanelli e Saverio Friscia?”. Nel rispondere alla questione Malatesta rileva per inciso come “non so se ora, ritornando alle condizioni di quell’epoca sopporteremmo tale contraddizione; ma è certo che allora il fatto di essere deputato [...] offriva a noi [un] vantaggio”<sup>34</sup>.

Quindi lo stesso irriducibile oppositore di Merlino riconosce senz’ombra di dubbio il *vantaggio* che un deputato può offrire al movimento di emancipazione in generale ed al movimento anarchico in particolare; Fanelli e Friscia<sup>35</sup>, in quanto deputati, sono stati di vantaggio all’anarchismo. Non certamente perché proponessero leggi *anarchiche* o per fantasie del genere, ma perché il movimento, impegnato nella lotta extraparlamentare, utilizzava il loro essere deputato per il propri fini, e ciò gli risultava utile per il proseguimento della lotta (non è da escludere che i costanti richiami al fatto che i deputati potessero viaggiar *gratis* null’altro siano che un tentativo per celare altri e ben più sostanziosi apporti alla lotta da parte di tali figure istituzionali).

In buona sostanza, Malatesta riconosce l’avvenuta utilità, sia pur indiretta, dello strumento elettorale per sorreggere le lotte di emancipazione, che, ovviamente, si svolgono fuori (e contro) il Parlamento, ma in que-

---

34 Il passo per non ingenerare equivoci (o accusa di capziosità) va riportato per intero: “ma è certo che allora il fatto di esser deputato, mentre offriva a noi il vantaggio di avere qualcuno che potesse viaggiare gratis – cosa di prima importanza vista la nostra penuria di mezzi – non aveva gl’inconvenienti che ha assunti più tardi”, E. Malatesta, *Giuseppe Fanelli. Ricordi personali*, cit., pp. 192-193. Pare che Malatesta voglia di fatto minimizzare i vantaggi riducendoli alla possibilità di disporre di un messaggero a costo zero.

35 Saverio Friscia fu deputato dalla VII alla XIV legislatura del Regno d’Italia, dal 1861 al 1882. Nel 1868 a Brema durante il secondo congresso della Lega per la pace si schiera apertamente con la componente bakuninana, partecipando alla fondazione dell’Alleanza internazionale per la democrazia socialista (di fatto l’internazionale anarchica promossa da Bakunin); partecipa anche al congresso di Rimini nel 1872. Dalla metà degli anni Settanta, si discosta dal movimento anarchico partecipando alla vita parlamentare sostenendo i governi Cairoli-Zanardelli e, successivamente, Cairoli-Depretis con la motivazione che dei governi sia pur borghesi, ma *progressisti* avrebbero potuto, nell’affrontare la questione sociale, sia pur indirettamente ed involontariamente, favorire l’avvento di una rivoluzione sociale. Su Saverio Friscia si veda, per un primo approccio, l’omonima voce redatta da N. Musarra per il *Dizionario biografico degli anarchici italiani*.

sto modo implicitamente riconosce la validità della proposta di Merlino (quella de “Il Messaggero”) di promuovere anche questo strumento (la tattica elettorale) per meglio supportare il movimento rivoluzionario<sup>36</sup>. Per esplicita ammissione dello stesso Malatesta questo è avvenuto in passato *senza riceverne alcun danno*; Merlino, pur non richiamandosi a questi episodi, altro non si propone che riesumare, sia pure in diverso contesto, tale prassi.

Ed è proprio sul diverso contesto socio-politico che poggia, di fatto, la giustificazione da parte di Malatesta dell’venuto proficuo utilizzo dei deputati da parte del movimento anarchico. Per intanto, “a quell’epoca votavano solo pochi censiti”<sup>37</sup>, quindi, “i nostri compagni, Friscia e

---

36 Osserva Massimo La Torre “che la radice dell’elettoralismo di Merlino [... vada ricercata ...] segnatamente nella sua valutazione formalistica dello Stato. [...] Merlino ritiene che i diritti civili e la rappresentanza politica abbiano modificato profondamente la natura dello Stato, tanto che esso non potrebbe più essere considerato l’istituzione del dominio e del privilegio. Se così è, cade evidentemente non solo la pregiudiziale antiparlamentare, ma anche quella antistatuale”, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 130. In altro luogo La Torre sottolinea come “Malatesta rimprovera a Merlino di non capire che la democrazia, poiché emana leggi, è dunque forma di governo, *ergo* intrinsecamente oppressiva e fonte di dominio dell’uomo sull’uomo. Il parlamento – sottolinea Malatesta – non è luogo di consultazione e deliberazione, bensì organo legislativo. E ciò fa tutta la differenza. Mentre Merlino concepisce la legge come il risultato di certe condizioni di deliberazione, dunque di discussione e di accordo, per Malatesta qualunque legge, come ch’essa si formi, giacché ha una pretesa forte di eseguibilità, è immediatamente autoritaria e vulnera la libertà individuale. La differenza è veramente tutta qui: per l’uno (Malatesta) lo Stato è solo governo (e governo necessariamente di pochi) e polizia, per l’altro (Merlino) lo Stato è innanzitutto una comunità, una dimensione collettiva portatrice di interessi generali”, *Una concezione deliberativa della politica: Francesco Saverio Merlino tra anarchismo e democrazia*, cit., p. 334.

37 E. Malatesta, *Giuseppe Fanelli. Ricordi personali*, cit., p. 193. Va rilevato come gli elettori attivi al sorgere del Regno d’Italia e specificatamente dalla VIII (1861) alla XIV legislatura (1880) variano da un minimo di 418.696 ad un massimo di 621.896 unità (in percentuale circa il 2% della popolazione residente). L’introduzione del cosiddetto suffragio allargato fa sì che alla XV legislatura (1882) gli elettori attivi siano 2.017.829 (dato – rappresentante grosso modo il 7% della popolazione residente – che risulta sostanzialmente invariato sino alla riforma elettorale voluta da Giolitti, che introduce il cosiddetto suffragio universale, che porta gli elettori nel 1913 a ben 8.443.205, il 23,2% della popolazione residente). Nel 1897, anno della polemica con Merlino e di avvio della XX legislatura gli elettori attivi erano 2.934.445; nel 1924, un anno prima dell’uscita dell’articolo di Malatesta ora citato, gli elettori ammontavano a 11.939.452 (il 29% della popolazione residente). A titolo di raffronto, va detto che la prima tornata elettore a reale suffragio universale, il *referendum* istituzionale del 1946, vede 28.005.449 aventi diritto pari al 61,4% della popolazione residente. I dati sono

Fanelli, erano eletti per ragioni puramente personali da poche centinaia di amici loro”. Dal che si evince che gli stessi non si presentassero agli elettori quali candidati anarchici, infatti “non avevano bisogno di fare discorsi e programmi elettorali, di promettere nulla, di far sperare nell’azione parlamentare e distrarre così il popolo dalla lotta diretta per la propria emancipazione”<sup>38</sup>; certo, anche in considerazione delle loro notorietà, pare difficile credere che i due venissero votati solo per personale simpatia e non anche per le loro idee politiche, magari al di fuori dell’agone elettorale, ben propagandate. Ma al di là di ciò, rileva il fatto che Malatesta ritenga che i due deputati con la loro azione (sia pur latamente) parlamentare portassero giovamento alla causa senza per questo far incorrere il movimento in quelle ambiguità proprie all’elettoralismo che lo stesso Malatesta venticinque anni prima rinfacciava alla proposta di Merlino.

#### 4. ANCORA SULLE RAGIONI DELL’ASTENSIONISMO ANARCHICO

Come ebbe ad indicare Malatesta in proposito della vicenda sopra richiamata, “il suffragio allargato e poi il suffragio universale cambiarono le cose”<sup>39</sup>, nel senso che, a suo dire, il sensibile aumento della base elettorale (come rilevato dal due al sette per cento della popolazione residente) ed il diretto coinvolgimento di parte del movimento socialista nella competizione elettorale, fanno necessitare la rigida assunzione di una posizione astensionista. Questa può avere una duplice motivazione; per un verso, come palesa lo stesso Malatesta, la partecipazione alle elezioni abitua il popolo alla delega, lo rende rinunciatario verso forme di lotta (l’azione diretta) diverse da quella parlamentare e nel contempo deter-

---

tratti da C. Ghisalberti, *Storia costituzionale d’Italia. 1848-1948*, Roma-Bari, 1987. Effettivamente, come sottolinea Malatesta, i due anarchici deputati venivano eletti nei loro collegi – il territorio nazionale era suddiviso in 508 collegi uninominali – da poche centinaia di elettori. A titolo di esemplificazione Fanelli nel 1865 risulta eletto per la prima volta alla Camera Regia nel collegio di Monopoli con 469 voti su 723 votanti, la sua ultima elezione avverrà nel 1871 nel collegio di Salerno con 372 voti su 616 votanti. Friscia viene eletto alla Camera nel 1861 nel collegio di Sciacca con 487 voti su 570 votanti, l’ultima elezione avviene nel medesimo collegio nel 1880 con 543 voti su 557 votanti (dati tratti dall’archivio storico della Camera dei Deputati).

<sup>38</sup> Giuseppe Fanelli. *Ricordi personali*, cit., p. 193.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

mina la formazione di una élite costituita dai rappresentanti eletti e dai loro *codini* che si estranea, di fatto, dalla massa degli elettori e tende a divenire nuova classe dirigente; il tutto, come visto, con conseguenze disastrose all'atto della fondazione della nuova società post-rivoluzionaria, ove si tenderà a riprodurre, magari su diverse basi contenutistiche, la struttura della società gerarchica.

Quest'ordine di obiezioni alla proposta di Merlino sono già stata proposte. Ma vi potrebbe essere un'altra ragione che darebbe conto della rigidità dimostrata da Malatesta nel 1897; non a caso lo stesso Merlino, nel corso del montare della polemica, propone al suo interlocutore una riflessione *indiscreta*: “ forse mi inganno, ma mi pare che voi vi sforziate, involontariamente, ad esagerare il vostro dissenso da' socialisti-democratici, per paura che cessando il dissenso, cessi anche per voi ogni ragione di esistere come partito distinto”<sup>40</sup>. Per Merlino, dunque, l'assunzione del rigido rifiuto di relazionarsi in qualsiasi modo con il mondo elettorale, più che una necessità di principio – così come viene descritta da Malatesta – appare un espediente tattico per differenziare il socialismo anarchico dal socialismo (non tanto legalitario, quanto) non astensionista. La ragione d'essere di un movimento anarchico separato dalle altre formazioni socialiste (quelle genuinamente rivoluzionarie) andrebbe perciò ricercata in questa sua precipuità: il non partecipare alle elezioni ed il propagandare solo l'azione diretta, mentre gli altri socialisti (rivoluzionari) accosterebbero e praticerebbero entrambe le tattiche, in funzione, tutti, della completa emancipazione dei lavoratori. Per mantenersi distinti e, quindi, per affermare una loro ragione d'essere separati dagli altri socialisti, gli *anarchisti* esalterebbero questa componente astensionista, determinando un obiettivo nocumento non solo a loro stessi (vedi le ragioni addotte da Merlino in tema di propaganda) ma all'intero moto di emancipazione.

Che l'osservazione dell'avvocato partenopeo non sia del tutto balzana può venire argomentato rivolgendo lo sguardo a ritroso e riconoscendo una serie di fratture traumatiche proprio sulla questione elettorale, le quali hanno investito il movimento anarchico e sono state vissute in prima persona dallo stesso Malatesta.

---

40 F. S. Merlino, *Per la conciliazione*, in “L'Agitazione”, 19 agosto 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 86).

Non va infatti dimenticata la vicenda che porta all'allontanamento dall'anarchismo di Andrea Costa<sup>41</sup> (primo deputato socialista al Parlamento sabauda, grazie al suffragio allargato, alla XV legislatura iniziata nel 1882, ma prima ancora compagno di Bakunin nei moti rivoluzionari del 1874), la stessa apertura nei confronti della questione elettorale si ritrova negli stessi anni in Carlo Cafiero (candidato anch'egli alle elezioni del 1882 e già compagno di Malatesta, fra l'altro, nel tentativo insurrezionale della cosiddetta Banda del Matese nel 1877). Su questa falsariga si colloca, fra gli altri, anche Amilcare Cipriani, alle cui vicende fa cenno lo stesso Malatesta nell'ambito della polemica con Merlino<sup>42</sup>, più volte candidato di protesta al Parlamento. In questo quadro, solo alcuni anni prima della polemica esaminata, si colloca anche la definitiva spaccatura fra socialisti ed anarchici con il Congresso di Genova nel 1892.

Esiste quindi oggettivamente la necessità da parte del movimento anarchico di evidenziare i tratti distintivi del suo essere realmente e radicalmente socialista rivoluzionario rispetto a quelli che esso definisce gli *altri* socialisti. Uno di questi tratti, forse il più evidente, se non il più importante<sup>43</sup>, è offerto proprio dall'astensionismo elettorale. Annacquare

---

41 Per La Torre, "Merlino non si distacca molto dai motivi che Andrea Costa aveva addotto per distaccarsi dalla pratica astensionista e aderire al socialismo elettorale. Anche Costa, nella sua famosa lettera «agli amici di Romagna», del 1879, si richiamava all'isolamento a cui la logica rivoluzionaria e insurrezionalista aveva costretto gli anarchici, e parlava di nuovi metodi di lotta che non avrebbero precluso il raggiungimento della meta finale che rimaneva la società senza governo dell'uomo sull'uomo, l'anarchia insomma", *Malatesta e Merlino*, cit., p. 128.

42 "Le candidature protesta ci han ridato qualche compagno e noi ce ne ralleghiamo di cuore. Ma non possiamo nasconderci che essa ha fatto al nostro partito un torto grandissimo. La candidatura di Cipriani, per esempio, riuscì a liberare il Cipriani; ma fu pur essa che insinuò il parlamentarismo in Romagna e ruppe la compagine anarchica in quella regione", *Le candidature di protesta*, in "L'Agitazione", 14 marzo 1897 (ora in E. Malatesta - F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 33). Per un primo approccio alla figura di Amilcare Cipriani si veda la voce omonima redatta da P. C. Masini per il *Dizionario biografico degli anarchici*.

43 In proposito Malatesta rileva, lasciando intendere come la questione elettorale, di fatto, non inficia direttamente i principî propri all'anarchismo, che "l'astensionismo per noi è una questione di tattica; ma talmente importante che, quando vi si rinunzia, si finisce col rinunciare anche ai principii. E ciò per la naturale connessione dei mezzi col fine", *Società autoritaria e società anarchica*, in "L'Agitazione", 28 maggio 1897 (ora in E. Malatesta - F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 60). Sicché sono le ripercussioni di un abbandono di tale tattica che risultano preoccupanti, non la tattica in se stessa, che potrebbe, se non ci fossero quelle controindicazioni, anche



questo dato, al di là d'ogni considerazione d'opportunità tattica o strategica, avrebbe potuto determinare un appiattimento dell'anarchismo alle posizioni dei restanti rivoluzionari, facendogli perdere, come suggerisce Merlino, la stessa ragion d'esistere come partito separato.

Il radicale astensionismo appare dunque quale – esteriore – garanzia di precipuità dell'anarchismo rispetto alle altre correnti socialiste, ed è il motivo del suo esistere separato da queste, a maggior ragione nel momento in cui, a fine Ottocento, il socialismo di stampo autoritario non si è ancora pienamente manifestato<sup>44</sup>.

Ma è tempo di ritornare alla polemica.

## 5. SU MAGGIORANZA E MINORANZA

Malatesta, nel affrontare la contingente questione elettorale, conferma il più generale rifiuto all'interno di una prospettiva anarchica del cosiddetto principio maggioritario; in questo senso, “il parlamentarismo è una forma di governo nella quale gli eletti del popolo, riuniti in

---

venire riesumata come ai tempi di Fanelli e Friscia. Va in ogni caso considerato, come lo stesso Malatesta fa, che nel caso dei due anarchici deputati la loro elezione avveniva all'interno di un sistema elettorale fortemente censitario e basato su collegi uninominali. Sicché è facile dedurre, come rileva Malatesta, che la loro elezione non fosse in alcun modo determinata dalla loro appartenenza al movimento anarchico, ma piuttosto da scelte di natura oligarchica, orchestrate dai notabili locali costituiti in comitato elettorale. Infatti, né Fanelli, né Friscia durante la loro permanenza alla Camera Regia hanno mai estrinsecato posizioni da ricondursi al movimento rivoluzionario (il che avrebbe con ogni probabilità determinato la loro non rielezione). Pertanto il movimento anarchico utilizzava il deputato ma non ne faceva un suo rappresentante istituzionale (un deputato anarchico). La riforma del settembre 1882 introduce lo scrutinio di lista – il territorio nazionale è ora diviso in 135 collegi plurinominali – ed allarga la base elettorale; in questo nuovo contesto il voto assume sempre più una connotazione per così dire ideologica e si dà infatti inizio al lento processo di formazione del partito politico anche quale apparato organizzativo elettorale. In questo ambito istituzionale radicalmente mutato non v'è spazio per anarchici deputati, anzitutto in quanto non sorretti da un apparato organizzativo; compaiono invece i deputati socialisti. Friscia – Fanelli era morto nel 1877 –, oramai staccatosi dal movimento anarchico, non viene rieletto e si conclude così questa *strana* parentesi parlamentare anarchica (va notato che la stessa si ripresenterà durante la seconda Repubblica spagnola, segnatamente nel mezzo della *rivoluzione*, quando il movimento anarchico iberico designò quattro ministri anarchici).

44 Va però rilevato come Malatesta imputi a Merlino di perdere “di vista, a parer nostro, la differenza tra autoritarismo ed anarchismo e le ragioni della differenza”, *Società autoritaria e società anarchica*, cit., p. 54.

corpo legislativo fanno, a maggioranza dei voti, le leggi che a loro piace e le impongono al popolo con tutti i mezzi coercitivi di cui possono disporre”<sup>45</sup>. In quest’ottica, assistiamo, quindi, ad una sorta di *dittatura* della maggioranza sulla minoranza<sup>46</sup>. Tale impostazione non è assolutamente proponibile all’interno di una prospettiva anarchica, anche se bisogna evitare di confondere “il voto politico, che serve a nominarsi dei padroni con il voto quanto è mezzo per esprimere in modo spiccio la propria opinione”; pertanto, va sì rifiutato il principio maggioritario in ambito *governativo*, ma la possibilità, e la necessità, di effettuare votazioni, che inevitabilmente determinano la costituzione di maggioranze e minoranze, non è contrario ai principi anarchici<sup>47</sup>.

In questa prospettiva, ovvero all’interno di quello che potremmo definire un *voto di opinione* per rimanere nel lessico malatestiano, “in tutte quelle cose che non ammettono parecchie soluzioni contemporanee, o nelle quali le differenze d’opinione non sono di tale importanza che valga la pena di dividersi ed agire ogni frazione a modo suo, o in cui il dovere di solidarietà impone l’unione, è ragionevole, giusto, necessario che la minoranza ceda alla maggioranza”<sup>48</sup>.

Al di là della differenziazione del *voto politico*, che indica per Malatesta il voto alle cosiddette elezioni politiche ed al conseguente formarsi, all’interno di una compagnia statale, di maggioranze parlamentari che, sorreggendo il governo, opprimono il popolo, dal *voto di opinione*, che può manifestarsi solo in presenza di una assemblea formata da liberi consociati – il nostro adduce l’esempio delle adunanze degli anarchici –, appare necessario soffermarci su questo punto, in quanto introduce una importante questione: anche in una società *liberata* si procederà, ove ciò risulti necessario, a votazioni, quindi alla formazione (volenti o nolenti) di maggioranze e di minoranze. Come gestire il problema? Evidentemente non è possibile recuperare l’impostazione racchiusa nel principio maggioritario fondante una realtà sociale autoritaria, ai sensi del quale la minoranza automaticamente si sottomette al volere della maggioranza.

---

45 E. Malatesta, *Maggioranze e minoranze*, in “L’Agitazione”, 14 marzo 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlini, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 45).

46 Cfr. in tema M. La Torre, *Discussendo di democrazia*, in “Volontà”, XXXIV (1980), n. 2, pp. 17-36.

47 E. Malatesta, *Maggioranze e minoranze*, cit., p. 42.

48 *Ibidem*, p. 44.

Lasciando perdere le questioni *quisquiglie*, alle quali non si attribuisce soverchia o niuna importanza, per le altre *il dovere di solidarietà impone* il soccombere della minoranza alla maggioranza. Ma quella che qui definiamo, quasi sicuramente in modo improprio avuto riguardo al lessico malatestiano, come *soccombenza* non è, per il nostro, necessitante, ma risulta piuttosto il frutto di un adesione volontaria. *Volontariamente*, senza alcuna previa regola che ne prescriva il fatto, la minoranza (auspicabilmente) accetta il parere della maggioranza, poiché “noi pensiamo che in molti casi la minoranza anche se convinta di aver ragione, deve cedere alla maggioranza, perché altrimenti non vi sarebbe vita sociale possibile – e fuori dalla società è impossibile ogni vita umana”<sup>49</sup>.

Il punto è pertanto essenziale: un corretto rapporto tra maggioranza e minoranza è imprescindibile per ogni convivenza umana, a maggior ragione in un contesto che rifiuta il concetto di politica come potere (ovvero che non impone una decisione *al popolo con tutti i mezzi coercitivi possibili*).

Per risolvere questo problema gli anarchici percorrono una strada differente da quella dei *democratici* (che optano per il principio maggioritario). Infatti, “se s’intende paragonare le soluzioni dei democratici a quelle degli anarchici, in vista di una possibile conciliazione, bisogna rimontare alla differenza sostanziale che divide le due scuole, e non già fermarsi a discutere sul valore relativo dei vari sistemi rappresentativi, del referendum, del diritto d’iniziativa, del governo diretto, del centralismo, del federalismo, ecc. E la differenza sostanziale è questa: autorità o libertà; coazione o consenso, obbligatorietà o (ci si perdoni i neologismi) volontarietà. È su questa questione fondamentale del supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani che bisogna intendersi, o almeno discutere, tra democratici e anarchici”<sup>50</sup>.

---

49 *Id.*, *Società autoritaria e società anarchica*, cit., pp. 54-55.

50 *Id.*, *Anarchismo e democrazia*, in “L’Agitazione”, 6 agosto 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 84-85). Per La Torre, “nel prosieguo della polemica si passerà «da una questione di tattica ad una questione di principi», cioè dalla questione della partecipazione alle elezioni al problema della forma politica da dare alla società socialista, con particolare riferimento all’adozione del principio di maggioranza. Qui si verifica la confusione tra i due problemi, che sono invece distinti [...]. Sia Malatesta che Merlino fanno coincidere i due piani. Così che Merlino accetta l’elettoralismo perché accetta e ritiene essenziale una forma politica della società socialista articolata mediante livelli rappresentativi e deliberazioni a maggioranza; e Malatesta rifiuta caparbiamente e polemicamente la strutturazione di una forma

Nella prospettiva anarchica, le minoranze cedono soltanto volontariamente e per solidarietà. Scrive Malatesta, dando ragione del suo essere anarchico e non democratico, “noi vogliamo che le minoranze cedano volontariamente quando così lo richieda la necessità ed il sentimento di solidarietà”; più nello specifico, “vogliamo che delegando ad altri una funzione, cioè incaricando altri di un dato lavoro, gli uomini non rinuncino alla propria sovranità, e che, ove occorra un rappresentante, questi sia il portaparola dei suoi mandanti o l’esecutore delle loro volontà, e non già colui che fa la legge e la fa accettare per forza, e crediamo che ogni organizzazione sociale non fondata sulla libera e cosciente volontà dei suoi membri conduce all’oppressione ed allo sfruttamento della massa da parte di una piccola minoranza”<sup>51</sup>.

In questa prospettiva, “bisogna che gl’interessi collettivi indivisibili sieno collettivamente amministrati [...] . La questione sta nel modo come quest’amministrazione può esser condotta senza ledere il diritto eguale di ciascuno, e senza servire di pretesto e di occasione per costituire un potere che imponga a tutti la propria volontà. Per i democratici è la legge, fatta dai deputati eletti a suffragio universale, quella che deve provvedere alla necessaria amministrazione degl’interessi collettivi; per noi è il libero patto tra gl’interessati, o, all’occasione, la libera acquiescenza alle iniziative che *i fatti* mostrano utili a tutti. Noi non solo non vogliamo, ma non crediamo possibile un metodo di ricostruzione sociale intermedio, che non sia né l’azione libera delle associazioni che si vanno man mano accordando e federando, né l’azione dittatoriale di un governo forte”<sup>52</sup>.

Come evidente, il dibattito nato intorno alla limitata questione della opportunità o meno di una tattica elettoralistica si sposta sul terreno dei principî ove Malatesta, nell’opporsi a Merlino, lo pone, proprio nell’ambito *del supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani*, ancora una volta di fronte ad *aut-aut*: o libertà o autorità; o anarchismo o democrazia, ma soprattutto o *l’azione libera della associazioni* o *l’azione dittatoriale di un governo forte*. Pare che per Malatesta non vi sia possibilità di mediazione, da una parte il supremo ideale anarchico, da perseguirsi

---

politica articolata e stabile, che faccia ricorso al principio di maggioranza, perché rifiuta la partecipazione alle elezioni del parlamento statale”, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 129.

51 E. Malatesta, *Società autoritaria e società anarchica*, cit., p. 56.

52 *Id.*, *Impossibilità di un accordo*, in “L’Agitazione”, 19 agosto 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 84-85).

con rigorosa coerenza fra mezzi e fini, dall'altra, rompendo l'inscindibile rapporto fra mezzi e fini, il baratro della più bieca oppressione. Merlino oppone a tale rigidità, di non poco sapore dogmatico, la ricerca di forme *possibili*, non assolute, di convivenza sociale anarchica, ovvero priva di potere. Osserviamo le sue argomentazioni.

## 6. MERLINO NON *ABIURA*. SULLA RICERCA DI *FORME INTERMEDIE*

Nel controbattere al suo (amico-)avversario, Merlino rileva anzitutto come “non si può dire che attorno ai nostri principii, – che son veri, se rettamente interpretati – non son pullulati molti errori e sofismi”<sup>53</sup>. Si deduce come, per l'avvocato anarchico, i principî fondanti una prospettiva anarchica non possono in alcun modo venire considerati quali dogmi da accettare in modo a-problematico e, ancor meno, quali direttive pratiche da applicarsi alla lettera. Questi vanno interpretati al fine di favorire una loro concreta oggettivazione sociale, poiché, come già rammentato, *le idee non valgono di per se stesse*, ma soltanto in quanto realmente applicate ad avuto riguardo alle loro pratiche conseguenze. Ciò vale per la particolare questione dell'astensionismo e per il più generale problema del principio regolatore dei rapporti inter-umani, a cui fa riferimento lo stesso Malatesta. Quest'ultimo, per Merlino, non può ritenersi risolto attraverso la mera enunciazione dell'insuperabile contrapposizione libertà-autorità. Una risposta così formulata sarà forse utile a fini di propaganda e di auto-identificazione, ma non contribuisce in alcun modo alla ricerca della soluzione del vero problema che si pone di fronte alla prospettiva rivoluzionaria: “abolire il Parlamento, abolire il governo, e poi? E poi ognuno farà quel che vuole, e si vivrà nel migliore dei mondi possibili”<sup>54</sup>.

Pare a Merlino che, in buona sostanza, il suo interlocutore voglia eludere tali questioni chiamando in causa una sorta di utopistica società armonica che sorgerebbe spontaneamente al crollare delle istituzioni

---

53 S. Merlino, *Da una questione di tattica ad una questione di principii*, in “L'Agitazione”, 28 marzo 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 51).

54 *Id.*, *Tra due fuochi*, in “L'Avanti”, 24 novembre 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 115).

gerarchiche e nella quale tutto ritroverà risposta ed ordine<sup>55</sup>; una società in cui le divergenze d'opinione si risolveranno spontaneamente, in quanto tutti saranno animanti da un senso di solidarietà, indispensabile per una civile convivenza; ma se ciò non sarà possibile, ovvero la minoranza non accondiscenderà volontariamente all'opinione della maggioranza, allora ognuno farà nel modo in cui più gli pare. Tale modo di procedere salvaguarderebbe la libertà e preserverebbe il contesto sociale dal perseverare di derive autoritarie.

“Io invece credo (e forse anche Malatesta lo crede, ma non lo dice) che tra le questioni nelle quali converrà l'accordo e quindi, se non è possibile essere tutti della stessa opinione, è necessario cercare un compromesso, ve ne sono delle gravissime: e sono tali propriamente tutte le questioni sull'organizzazione generale della società e tutti i grandi interessi pubblici”<sup>56</sup>. Fra queste Merlino annovera il problema dell'amministrazione della giustizia e della sicurezza sociale, la scelta dell'organizzazione della grande produzione industriale e del trasporto dei beni su larga scala e così via; in questi casi, “l'organizzazione non potendo che essere che una, è necessità che prevalga il parere dei più”<sup>57</sup>.

Il problema è, quindi, secondo il nostro, di offrire alle deliberazioni su tali argomenti di interesse pubblico *un valore esecutivo* e non meramente consultivo. Tale riconoscimento, ovvero l'obbligatorietà dell'esecuzione della deliberazione, implica di fatto la possibilità di usare la coazione nei confronti di una minoranza dissenziente e recalcitrante; per Merlino ovviamente “sta bene che la coazione debba essere minima, e possibilmente più morale che fisica, e che si debbano rispettare i diritti delle minoranze, ed ammettere in taluni casi persino la secessione della mino-

---

55 In vero Malatesta aveva precedentemente specificato come “[noi] respingiamo come falsa e perniciosa ogni idea di armonia provvidenziale e di ordine naturale nella società, poiché crediamo che la società umana e l'uomo sociale esso stesso siano il prodotto di una lotta lunga e faticosa contro la natura, e che se l'uomo cessasse di esercitare la sua volontà cosciente e si abbandonasse alla natura, ricadrebbe presto nella animalità e nella lotta brutale”, *Società autoritaria e società anarchica*, cit., pp. 55-56. È evidente come lo stesso Malatesta si pone il problema della determinazione (per convenzione) di forme di convivenza, ma come vedremo la prospettiva da egli solcata si discosta di molto da quella proposta da Merlino.

56 S. Merlino, *Da una questione di tattica ad un questione di principii*, cit., p. 52.

57 *Ibidem*.

ranza dissidente”<sup>58</sup>. Ma sia pur tutto ciò considerato, per Merlino, “nei casi, in cui ciò sia utile e necessario, dico io, non è contrario ai principii anarchici né addivenire ad una votazione, né provvedere all’esecuzione delle deliberazioni prese: e quando queste cose non si possono fare (per ragioni di numero e di capacità) dagli interessati direttamente, non è contrario ai principii anarchici che, prese le debite precauzioni contro i possibili abusi, si deleghino ad altri”<sup>59</sup>.

A fronte dei stringenti *aut-aut* posti da Malatesta, Merlino assume una posizione che potremmo definire dialettica: “L’idea Anarchica per me si comincerà ad attuare molto prima che gli uomini raggiungano lo stato di perfezione, per cui, compenetrati dei vantaggi dell’associazione, essi cedano volontariamente gli uni agli altri. Essa ci deve suggerire fin da ora dei modi di provvedere ai comuni interessi e di risolvere i conflitti che possano nascere, senza autorità, senza accertamento, senza un potere costituito in mezzo alla società, capace d’imporre la volontà propria ed i proprii interessi alla moltitudine dei soggetti. Questa è l’unica Anarchia attuabile ed è un’Anarchia prossimamente attuabile: di essa soltanto vale la pena di occuparsi”<sup>60</sup>. Bisogna quindi ricercare delle “forme intermedie [...]. Preparare queste forme, e farle prevalere alla forma autoritaria attuale o ad altra simile è appunto il compito dei socialisti anarchici”<sup>61</sup>. In definitiva ed in opposizione alle argomentazioni di Malatesta, Merlino

---

58 *Ibidem*, p. 53.

59 *Ibidem*. Per Merlino, “in una società organizzata secondo i principii del socialismo anarchico, le minoranze dovranno nelle cose di grave interesse comune indivisibile cedere al parere, e mettiamo pure al volere delle maggioranze: ma le maggioranze non dovranno abusare del loro potere ledendo i diritti delle minoranze. Senza un compromesso di questo genere la convivenza non sarebbe possibile”, *Poche parole per chiudere una polemica*, in “L’Agitazione”, 19 aprile 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 61).

60 *Ibidem*, p. 62.

61 *Ibidem*, p. 63. Per La Torre, “l’asse della polemica è qui. Merlino, che si batte contro le fumisterie e l’idealismo nebuloso di una certa componente dell’anarchismo, e vuole fare della società libertaria una prospettiva politica concreta, ma per ottenere ciò perde il senso dell’antiautoritarismo intransigente che costituisce il nocciolo duro dell’anarchismo, il quale va oltre la prospettiva politica concreta assumendo il carattere di un’etica radicale della libertà. Malatesta, che teme che la critica di Merlino conduca l’anarchismo ad auto negarsi e perciò si scaglia contro l’anarchia possibile in nome dell’unico fine valido, l’anarchia completa (ed è dunque per una concezione «integrale», come lui la definisce, dell’anarchismo)”, *Malatesta e Merlino*, cit., p. 135.

ritiene che “la libertà non può mai essere illimitata, e che un’organizzazione degli interessi collettivi ci vuole, e che in quest’organizzazione è insita sempre una certa coazione; che bisogna fare in modo che la coazione sia minima e l’organizzazione sia la più libertaria e decentrata possibile [...] dobbiamo studiare insieme i modi pratici di conciliare gl’interessi generali e indivisibili della collettività con la libertà dell’individuo. Il referendum, il sindacato pubblico e la revocabilità degli amministratori, ecc. possono essere un modo di tenere gli amministratori soggetti agli amministrati, impedendo la formazione di un potere governante: studiamo dunque queste modalità e attuiamo, per così dire, l’anarchia per mezzo della democrazia”<sup>62</sup>.

## 7. ANCORA SULLA POLEMICA

L’intento di Merlino è di strappare l’anarchismo, all’interno del quale egli pienamente si riconosce, da un isolamento determinato in buona parte dall’assunzione acritica dei suoi principi e di offrire allo stesso una dimensione *politica*, ovvero stimolare al suo interno una riflessione che, a partire dalla radicale critica dell’organizzazione sociale esistente, possa addivenire alla formulazione di costruttive ipotesi alternative, in quanto legate alla realtà dei fatti e non ad astratte assunzioni; prime fra tutte la determinazione dei lineamenti di una gestione *politica* non improntata sul principio del domino. Ma per far ciò, a detta di Merlino, l’anarchismo deve affrontare criticamente – ancor prima che l’assetto sociale vigente – i propri dogmi; ovvero, al fine di apparire realmente propositivo (e non l’epifenomeno di una contrapposizione totale all’esistente basata sul connubio soffocante tra ideologismo ed utopismo), l’anarchismo deve recuperare la sua genuina dimensione anti dogmatica, deve, cioè, essere, anche e soprattutto nei confronti di se stesso, *an-archico*.

In proposito l’avvocato partenopeo sottolinea come “volontarietà, libertà, consenso, sono principii incompleti, che non ci possono dare da sé soli, né ora, né per molti secoli avvenire, tutta l’organizzazione sociale. [...] Ecco perché io vorrei tirarvi giù dalle empiree sfere de’ principii astratti ed indurvi a discutere le modalità dell’organizzazione sociale”<sup>63</sup>. La risposta di Malatesta all’invito dell’amico e compagno di lotta appare ancora una volta improntata su quel dogmatismo che Merlino si prefig-

---

62 S. Merlino, *Per la conciliazione*, cit., p. 90.

63 *Ibidem*, p. 91.



geva si scalfire. Per un verso, Malatesta ritiene come, nel contingente, il rimedio contro la reazione sta “nel suscitare nel popolo il sentimento della ribellione e della resistenza, nell’ispirargli la coscienza dei suoi diritti e della sua forza, nell’abituarlo a fare da sé, a prendere, a conquistare colla forza sua quanta più libertà, quanto più benessere è possibile – e non già rifare una verginità al sistema parlamentare”<sup>64</sup>; quindi, ancora una volta, senza alcun compromesso, Malatesta oppone alla tattica parlamentare l’azione diretta delle masse e su questo punto rimane irremovibile. Infatti, “il «diritto» elettorale è il diritto di rinunciare ai propri diritti, e quindi è contrario allo scopo di noi, che vogliamo che il popolo s’abituï a combattere ed a vincere direttamente, colle proprie forze”<sup>65</sup>. Sull’altro versante, per ciò che concerne l’organizzazione della società futura, egli si richiama ancora una volta all’adesione spontanea, volontaria e solidale, della minoranza all’opinione della maggioranza; si può ipotizzare la figura dei delegati, paventata da Merlino, “si darà loro un mandato determinato, limitato, soggetto sempre al controllo ed all’approvazione del pubblico, e soprattutto non si darà mai loro una forza per obbligare la gente, e per compiere il loro mandato contro la volontà di una frazione qualsiasi del pubblico”, ma tutto ciò non ha nulla a che fare con il parlamentarismo propugnato da Merlino<sup>66</sup>. Certo, anche Malatesta conviene che “quando sopra una cosa da fare si hanno pareri diversi, se è possibile e conveniente si farà in modi diversi, e se ciò non è possibile e non è conveniente, si farà come vuole la maggioranza, salvo tutte le garanzie possibili in favore della minoranza”<sup>67</sup>.

---

64 E. Malatesta, *Ancora sul parlamentarismo*, in “L’Agitazione”, 2 dicembre 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 117-118).

65 *Ibidem*, pp. 121-122.

66 “Noi crediamo che chiamare parlamentarismo o avanzo di parlamentarismo quello scambio dei servizi e quella distribuzione delle funzioni sociali senza di cui la società non potrebbe esistere, sia un alterare senza ragione il significato accettato delle parole, e non possa che oscurare e confondere la discussione”, *Id.*, *Società autoritaria e società anarchica*, cit., p. 58.

67 *Id.*, *Ancora sul parlamentarismo*, cit., p. 120. Per La Torre, “vi è tra Malatesta e Merlino una differenza nel loro rispettivo atteggiamento verso l’organizzazione. Merlino vede nell’organizzazione il manifestarsi di una dimensione giuridica e politica, che invece Malatesta non considera. Mentre per quest’ultimo l’organizzazione, essendo solo il risultato di uno sforzo di volontà, è priva quindi di ogni elemento anche minimo di coazione, non pone per sé stessa, se anarchicamente orientata, ulteriori problemi; per Merlino l’organizzazione, anche se libertaria, richiede una serie di norme, e la

Per quanto il nostro convenga sulla necessità, in talune circostanze, di rendere esecutive le deliberazioni, Malatesta, nell'omettere ogni riferimento alle modalità ed alle forme di questa necessaria coerenza delle decisioni, rimanda implicitamente all'idea di spontanea adesione all'opinione maggioritaria, escludendo a priori qualsiasi utilizzo di forme di coazione.

Questo appare evidentemente il punto nodale della discussione fra i due: come rendere possibile una convivenza societaria. Merlino, come visto, opta per una soluzione che prevede la possibilità di coazione, Malatesta lascia il tutto allo spontaneismo. Fra l'altro egli afferma, quasi a voler chiudere la faccenda: "io non ho né la capacità né la missione di fare il profeta, io voglio combattere perché il popolo si metta in condizione di fare come vuole"<sup>68</sup>.

Ora, lasciare il popolo nelle condizioni di fare ciò che vuole, ovvero in quella assoluta libertà, che Merlino criticava, può destare delle preoccupazioni per la piega *sregolata* che potrebbe prendere un contesto sociale privo di *inibizioni*; di questo Malatesta ne è cosciente e per parare la falla non può che riesumarne quell'auspicio di *armonia provvidenziale* e di *ordine naturale*, che in altre pagine aveva fermamente respinto: "ho fiducia ch'esso il popolo, pur facendo mille spropositi e dovendo spesso ritornare sui suoi passi, e sperimentando contemporaneamente e successivamente mille forme diverse, preferirà sempre quelle soluzioni che l'esperienza gli mostrerà più facili e più vantaggiose"<sup>69</sup>.

---

formalizzazione e istituzionalizzazione di queste, e quindi crea il problema della dinamica tra istituto e istituyente, tra l'istituzione e il gruppo sociale", *Malatesta e Merlino*, cit., p. 139.

68 E. Malatesta, *Ancora sul parlamentarismo*, cit., p. 120. Concetto in vero ripetuto più volte nell'arco della polemica; "noi anarchici vogliamo che il popolo conquisti la libertà e ... faccia quello che vuole", *Anarchia ... contro che cosa*, in "L'Agitazione", 23 dicembre 1897 (ora in E. Malatesta - F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 130).

69 *Ancora sul parlamentarismo*, cit., p. 120. Sempre sulla stessa falsariga Malatesta afferma come "abbiamo sempre riscontrato negli uomini, anche i più corrotti, un tale bisogno di essere stimati ed amati, e, in date circostanze, tanta capacità di sacrificio e tanta considerazione dei bisogni degli altri da sperare che, una volta distrutte con la proprietà individuale le cause permanenti dei più gravi antagonismi, non sarà difficile di ottenere la libera cooperazione di ciascuno al benessere di tutti", *Società autoritaria e società anarchica*, cit., p. 58. E ancora, "il benessere e la libertà di tutti, l'abolizione della tirannia e della schiavitù non si possono avere se non quando gli uomini si sforzino di armonizzare i loro interessi e si pieghino volontariamente alle necessità sociali. Ed

In ultima istanza, “quali saranno le forme sociali dell’avvenire nessuno può precisare [...]. La questione è del modo come si può arrivare a costruirla. Gli autoritari vogliono imporre dall’alto, per mezzo delle leggi, quello che essi credono bene. Gli anarchici invece vogliono, colla propaganda distruggere il principio di autorità nelle coscienze, e colla rivoluzione distruggere ogni forza organizzativa che possa costringere gli uomini ad agire contrariamente alla loro volontà”<sup>70</sup>.

Non pare che in questo modo Malatesta soddisfi gli interrogativi di Merlino, il quale forse sarà in preda ad una deriva autoritaria – cosa di cui in vero dubitiamo –, ma certamente pone degli scottanti problemi pratici, a cui Malatesta sembra sfuggire per arroccare continuamente su prese di posizione dogmatiche. È ben vero che egli ritiene come “avere fin da ora delle idee e dei progetti pratici è necessario, poiché la vita sociale non ammette interruzione, ed il popolo dovrà, il giorno stesso in cui si sarà sbarazzato del governo e dei padroni, provvedere alle necessità della vita. Ma queste idee potranno essere varie nei varii paesi e nelle varie branche della produzione, e se anche fossero sbagliate il male non sarebbe grande, poiché, non essendovi un potere conservatore che obblighi a perseverare negli errori, né una classe costituita che di questi errori profitti, si potrà sempre cambiare e migliorare quello che alla prova non riesce bene. L’anarchia è, in un certo senso, il sistema sperimentale applicato all’arte del vivere civile”<sup>71</sup>.

Malatesta ancora una volta, nel richiamare la natura *sperimentativa*, quindi, sostanzialmente non dogmatica della prospettiva anarchica, non specifica in alcun modo come la stessa possa dispiegarsi all’interno di un contesto societario; gli unici suoi riferimenti sono sempre legati, direttamente od indirettamente, a quell’utopia di armonia interindividuale sulla quale, di fatto, fonda il vivere sociale futuro, quindi sul generico auspicio della capacità di autonomia da parte dei consociati. Sulle moda-

---

io credo che, abolita la proprietà individuale ed il governo, distrutta cioè la possibilità di sfruttare ed opprimere gli altri sotto l’egida delle leggi e della forza sociale, gli uomini avranno interesse, e quindi volontà, di accordarsi e risolvere i possibili conflitti pacificamente, senza ricorrere alla forza. Se ciò non fosse, evidentemente l’anarchia sarebbe impossibile; ma sarebbero anche impossibili la pace e la libertà. Merlino non è persuaso quando gli dico che contro il volere degli uomini l’anarchia non si fa”, *Anarchia ... contro che cosa*, cit., pp. 128-129.

70 *Id.*, *Ancora sul parlamentarismo*, cit., p. 121.

71 *Id.*, *Anarchia ... contro che cosa*, cit., p. 130.

lità con cui questa deve manifestarsi nulla viene detto che non sia l'insistenza "perché la riorganizzazione sociale si faccia dal basso all'alto, per il concorso attivo di tutti gl'interessati, senza che nessuno, individuo o gruppo, minoranza o maggioranza, despota o rappresentante, possa imporre con la forza alla gente quello che la gente non vuole accettare"<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> *Id.*, *A Saverio Merlino*, in "L'Agitazione", 13 gennaio 1898 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., p. 138).



# CONCLUSIONI



## UNA BREVE CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA A PARTIRE DALLA *POLEMICA*

Vi è un punto da rimarcare ed in particolare sulla posizione assunta da Malatesta, il quale, come sopra evidenziato, pare arroccarsi su preconcetti di natura ideologica, i quali inficiano ogni possibile confronto dialettico con la realtà. Quindi, sulla questione di specie si paleserebbe un atteggiamento dogmatico e poco consono ad una prospettiva *anarchica*, in quanto soggetto al potere assoluto delle proprie preve assunzioni ipotetiche. Che vi sia in Malatesta tale tendenza, come del resto nella più complessa prospettiva anarchica, appare innegabile e questa è già stata evidenziata come uno dei momenti critici dell'anarchismo, dal quale, auspicabilmente, lo stesso dovrebbe liberarsi per approdare ad una genuina prospettiva filosofica. Ma proprio in considerazione a tale auspicio, va effettuata una considerazione.

Al di là del tono che ha assunto la polemica fra Malatesta e Merlino, tono a volte aspro, ma giustificato dalla posta in gioco, ovvero il futuro assetto nel panorama non solo italiano del *partito anarchico*, va anzitutto posta un'osservazione di carattere generale. Se, come auspicato dalla prospettiva anarchica, ed in questo concordano entrambi gli autori, l'assetto societario futuro sarà improntato sull'autonomia, ovvero sulla capacità autoregolamentativa dei consociati, in un contesto in cui ogni forma di dominio politico (ed economico) sarà bandito, allora spetterà i consociati stessi stabilire sia i lineamenti generali di tale forma regolamentativa, sia la regolamentazione specifica dei singoli casi. In altri termini, se si esalta l'essenza autonoma di un assetto sociale, non appare coerente con tale assunto voler delineare preventivamente forme e modalità verso le quali tale assetto sociale *deve* dirigersi (sarebbe come dire: vogliamo



che siate assolutamente liberi di scegliere il vostro futuro, e pertanto vi indichiamo preventivamente come questo dovrà essere per essere libero). Perseguire questo itinerario appare, in linea di principio (*rectius*, teoretico), contraddittorio. Nei confronti di questo problema Malatesta si pone correttamente, rifiutandosi, in quanto *an-archico*, di delineare preventivamente (ma potremmo anche dire *autoritativamente*) delle precise linee di sviluppo di un itinerario regolamentativo anarchico. Non rimane totalmente silente, enuncia dei principî generali riconducibili al concetto di autonomia lungo i quali necessariamente deve svilupparsi una prospettiva anarchica (coinvolgimento nelle decisioni di tutti i membri della comunità, assoluto rispetto delle minoranza, rifiuto di deleghe istituzionalizzate, rifiuto di ogni assunzione veritativa di dati parziali dell'esperienza, quindi inarrestabile ricerca di un equilibrio sociale nella consapevolezza che questo sarà sempre rivedibile). Per Malatesta, oramai quasi giunto alla fine della sua lunga vita, “non bisogna credere che noi si debba e si possa fin d'ora trovare una soluzione ideale per tutti i possibili problemi. Non bisogna voler troppo prevedere e troppo determinare, altrimenti invece di preparare l'anarchia faremmo dei sogni irrealizzabili, oppure cadremmo nell'autoritarismo e, coscientemente o no, ci proporremo di agire come un governo che in nome delle libertà e della volontà popolare sottopone il popolo al proprio dominio”<sup>1</sup>.

In considerazione a ciò, si può affermare come l'attività politica non possa, per l'anarchismo, venire rappresentata weberianamente quale agire razionale rispetto allo scopo, ma, al contrario, come un agire (morale) indirizzato da idealità. Le quali, a differenza della costruzione razionale, non si incarnano in una (parziale) progettualità determinata di volta in volta da scelte indotte dalle concrete contingenze; di modo che, all'atto dell'agire pratico, l'ideale risulterebbe offuscato nelle sue potenzialità da una tensione all'operatività nell'immediato, indirizzata da scelte *razionali*, che ne diminuiscono, in considerazione della contingenza, la portata ideale.

Malatesta pone chiaramente un discrimine fra tale concezione dell'attività politica e la prospettiva anarchica, nel momento in cui egli, con apparente semplicità, afferma come *una società sarà anarchica oppure non lo sarà*. Il che equivale a dire che o vi sarà la libertà e l'uguaglianza, oppure risorgerà il dominio dell'uomo sull'uomo. L'*aut-aut* malatestia-

---

<sup>1</sup> E. Malatesta, *Gli anarchici nel momento attuale*, ora in Scritti, cit., vol. III, p. 351 (l'articolo appare nel giugno 1930 sulla rivista svizzera “Vogliamo!”)

no storna l'anarchismo da ogni prospettiva operativa, che si fonda sulla pretesa razionalità dei mezzi rispetto allo scopo e per raggiungerlo riduce l'ideale a progettualità concreta, da cui derivare scelte contingenti, in modo tale da piegare l'ideale stesso alla sua realizzabilità (ritenendo, di fatto, prioritaria l'operazione di *realizzazione* rispetto alla vivificazione dell'ideale – è in questa prospettiva, informata interamente dall'operatività, che risulta possibile, fin'anco auspicabile, rendere duttile e malleabile l'ideale in funzione di una sua realizzazione parziale).

L'anarchismo non possiede questa *forma mentis* che è tipicamente moderna, ma si fonda e sviluppa intorno alla coerenza tra la prassi e l'idealità, legame che dà vita a quel connubio fra politica e morale a cui Malatesta fa riferimento e che appare chiaramente avulso dalla formula weberiana della razionalità politica, per la quale, il più delle volte, la scelta contingente risulta illuminata solo da un pallido riflesso della luce dell'ideale.

La *politica*, nella prospettiva anarchica, è attività propria ad esseri umani liberi da ogni costrizione, che, in quanto tali, sceglieranno con modalità da loro definite, la via che meglio si adatta al raggiungimento di ciò, che di volta in volta viene indicato quale *bene comune*. In quanto sperimentazione, la politica è inesauribile ricerca dialettica di vita virtuosa. Non si può stabilire aprioristicamente né quale sarà la via per giungere a tale risultato, né, tanto meno, quale sarà il contenuto della vita virtuosa; quindi, forme e contenuti saranno necessariamente lasciati alla autonoma determinazione dei consociati.

Ciò che può venire indicato con chiarezza è, invece, ciò che allontana dal raggiungimento di tale obiettivo (in vero, come visto, non definito), ovvero quelle forme e quei contenuti della decisione che appaiono in contrasto, in quanto contraddittori, con gli obiettivi enunciati, ovvero con un'autonomia ancorata alla libertà ed all'uguaglianza. Fra gli altri Malatesta indica, nello specifico del dibattito con Merlino, il parlamentarismo e più in generale il voler imporre, anche a fini di emancipazione, una decisione; da cui lo iato, che per Malatesta è insanabile, fra prospettiva autoritaria e prospettiva anarchica.

Avuto riguardo alla centralità di un'autonomia così tratteggiata, appaiono sotto diversa luce certe affermazioni malatestiana in apparenza ammantate di *faciloneria* irresponsabile: *vogliamo che il popolo conquisti la libertà e ... faccia quello che vuole*.

Se l'autonomia, in una prospettiva anarchica, è, per un verso, il *supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani*, il fulcro su cui si dispiega

l'intera organizzazione del contesto societario e, per altro, appare anche il principio rispetto al quale il contesto societario viene organizzato, allora è del tutto coerente con tale assunto che *il popolo libero*, in quanto autonomo, dispieghi, in tutte le sue possibili sfaccettature, tale prerogativa, purché – ecco che appare il limite – queste sfaccettature non risultino lesive del principio stesso di autonomia.

Quel che traspare della riflessione di Malatesta è la semplice constatazione di ciò che, a suo dire, dovrebbe essere auto-evidente: o, autonomamente, i consociati si avviano, nelle modalità e con i contenuti da loro determinati, verso l'anarchia, realizzando un assetto societario in assenza di dominio, oppure non vi sarà anarchia, ma, al contrario, la riproposizione, sia pur con forme diverse, del dominio dell'essere umano sull'essere umano.

L'anarchia, *in quanto assenza di potere che postula per realizzarsi l'assenza di pratiche di potere*, non potrà venire imposta con la forza, ma nemmeno preconizzata se non nelle sue linee essenziali, pena il riproporre il potere e quindi negare l'anarchia.

Il che, più in generale, ci fa comprendere che Malatesta ritenga implicitamente (e ciò traspare dalla sua analisi del rapporto fra maggioranza e minoranza), come in assenza di propensione alla regolarità da parte dei consociati non vi è possibilità di porre (autonomamente) alcuna regola; se non vi è un *humus* solidaristico che informa la vita collettiva (in termini classici potremmo parlare di *consapevolezza politica* per la quale la minoranza accetta volontariamente, in funzione del bene comune, di sottostare alla maggioranza), nessuna regola potrà ritrovare vigenza, nessuna regola che non sia sorretta da un potere irresistibile (quest'ultima regola Malatesta, propriamente, la definisce *legge* e la ricollega all'apparato statale).

Le argomentazioni malatestiane addotte per controbattere a Merlino, che dal punto di vista operativo appaiono deboli, acquistano forza se osservata con spettro teoretico; Malatesta evita di incorrere in contraddizioni, in quelle contraddizioni che ritiene sia caduto il suo antico compagno di lotta. Ma va anche evidenziato come i due, sia pur implicitamente, si collochino su piani diversi; l'uno, Merlino, sul piano operativo dell'efficacia dell'azione anarchica, l'altro, Malatesta, su quello non operativo e volto a preservare l'anarchismo da contraddizioni esiziali.

Se sul piano della prassi quotidiana, l'impostazione di Merlino appare indubbiamente più accattivante, sul versante della coerenza quella di Malatesta è indubbiamente superiore. Considerando che le due impo-

stazioni hanno presupposti diversi, che solo accidentalmente ritrovano terreni comuni nell'arco dello sviluppo della polemica, non appare corretto unirsi lo coro di coloro che hanno optato per le ragioni dell'uno a discapito di quelle dell'altro.

Pare, invece, più propositivo ritenere che la polemica dia conto, meglio di ogni altra considerazione, della *condanna* in cui versa l'anarchismo, di per se stesso obbligato ad una perenne critica dell'esistente senza, per altro, poter mai imporre all'esistente una prospettiva *an-archica*. Se il suo essere costitutivamente costretto alla critica dell'esistente senza potere imporre su questo la propria volontà liberatrice lo rende operativamente caduco (Merlino lo dimostra con le sue argomentazioni), da un punto di vista differente (teoretico) esso si rappresenta quale indispensabile base per ogni autentica ed inesauribile ricerca di forme societarie non improntate sul dominio.

Come già osservato, l'anarchismo non è *teoria*, è anzi negazione della teoria; si costituisce, al contrario, come *teoresi*. Nel suo essere teoresi sta tutta l'immortale vitalità dell'anarchismo, ma questa stessa caratteristica lo rende anche operativamente caduco, tanto che, se nell'irresistibile forza promanante dal suo filosofico *tutto domandare* va ricercata la causa dell'impossibilità (logica) di una sua *sconfitta*, tale caratteristica è essa stessa la causa che determina l'impossibilità pratica di una sua *vittoria*, ovvero di un suo (af)fermarsi nella realtà in quanto perenne esperire.

In definitiva, la polemica fra Merlino e Malatesta non può, sotto questo punto di vista, venire letta come lo scontro fra una prospettiva *democratica* (od addirittura *autoritaria*) e una prospettiva *anarchica*. Né tanto meno appare costruttivo interrogarsi su chi abbia *vinto* la disputa<sup>2</sup>, perché a ben vedere la polemica, fra i due anarchici<sup>3</sup>, non può avere

---

2 Merlino, a seguito dello scontro con Malatesta, abbandona la sua militanza nel movimento anarchico (il *partito anarchico*, a cui più volte si fa riferirne nei testi e del quale l'avvocato partenopeo è stato, sino ad allora, anche complice l'esilio di Malatesta, l'esponente di spicco). In una lettera al periodico "L'Agitazione" pubblicata il 26 agosto 1897 (ora in E. Malatesta – F. S. Merlino, *Anarchismo e democrazia*, cit., pp. 99-100) egli scrive: "poiché voi mi domandate (e non per la prima volta) se io mi dica anarchico, sento il dovere di dichiarare che io preferisco chiamarmi «socialista libertario». [...] Io mi adopero per la causa a modo mio, lieto di contribuire in qualche modo a rintuzzare in tutti lo spirito settario". Solo dopo decenni, attraverso la comune opposizione al fascismo, di due si rincontreranno politicamente.

3 Per Massimo La Torre, "il pensiero di Saverio Merlino – del Merlino maturo – va inteso a mio modo di vedere come il tentativo di coniugare nuovamente democrazia e anarchismo, riagganciandosi alla tradizione pre-bakuniniana e pre-romantica. In questo

alcun vincitore dato che la stessa dà con esattezza conto delle due anime dell'anarchismo, l'una operativa e l'altra teoretica, che si manterranno nella loro inconciliabilità e nuovamente di scontreranno a distanza di quasi quarant'anni sulla penisola iberica devastata dalla guerra civile ove il movimento anarchico giungerà, prima del subitaneo annichilirsi, al suo apice storico.

Non così l'*an-archismo* che, nella sua dimensione teoretica, risulta non solo vitale nella (ma imprescindibile alla) umana cultura.

---

senso l'opera dell'avvocato napoletano più che una revisione dell'anarchismo ne rappresenta piuttosto la restaurazione repubblicana. Invece di un tradimento – come si affrettarono a sentenziare i puri di partito – è la riconferma di antiche dimenticate fedeltà”, *Una concezione deliberativa della politica: Francesco Saverio Merlino tra anarchismo e democrazia*, cit., p. 310. In ciò La Torre si discosta dall'interpretazione del giurista partenopeo offerta da G. Berti, *Francesco Saverio Merlino*, cit.

Collana *in/Tigor*  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Università degli Studi di Trieste

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3869>

*in/Tigor* 1

ANNUARIO 2008-2009 del Corso di Master di primo livello in *Analisi e gestione della comunicazione* a cura di A. TAFURI

*in/Tigor* 2

EDUCAZIONE FORENSE *Sul metodo della didattica giuridica* a cura di P. MORO

*in/Tigor* 3

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sulla critica della concezione meccanicistica dell'attività interpretativa* di M. COSSUTTA

*in/Tigor* 4

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sulle declinazioni dell'interpretazione giuridica: a partire dall'uso alternativo del diritto* di M. COSSUTTA

*in/Tigor* 5

ANNUARIO 2009-2010 del Corso di Master di primo livello in *Analisi e gestione della comunicazione* a cura di A. TAFURI

*in/Tigor* 6

INTERPRETAZIONE ED ESPERIENZA GIURIDICA *Sull'interpretazione creativa nella società pluralista* di M. COSSUTTA

*in/Tigor 7*

VOCI E PAROLE FRA REALTÀ E MITO

di G. STECCHINA

*in/Tigor 8*

DIRITTI FONDAMENTALI E DIRITTI SOCIALI

a cura di M. COSSUTTA

*in/Tigor 9*

LA FILOSOFIA DI MAX ADLER: DALLA DISPUTA SULLE SCIENZE  
ALLA FEDE NELLA REDENZIONE di G. RIDOLFI

*in/Tigor 10*

SALVATORE PUGLIATTI GIURISTA: PER UN DIRITTO TRA SISTEMA  
E STORIA di S. FAVARO

*in/Tigor 11*

FACEBOOK GENERATION I “*nativi digitali*” *tra linguaggi del consumo,*  
*mondi di marca e nuovi media* di G. QUALIZZA

*in/Tigor 12*

TRA *ANALOGICO E DIGITALE*. RICORDANDO FRANCO FILENI

a cura di M. COSSUTTA

*in/Tigor 13*

ERRICO MALATESTA. NOTE PER UN DIRITTO ANARCHICO

di M. COSSUTTA

