

Alla ricerca dell'anarchismo tra modernità e classicità. Intorno ad un recente libro di Giampietro Berti

Marco Cossutta

ABSTRACT

A partire dal recente volume di G. Berti, Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo, viene analizzato il possibile rapporto dell'anarchismo, quale moto di pensiero anti-dogmatico, con il pensare filosofico, in modo da individuare una stretta correlazione fra di due approcci critici alla realtà. L'anarchismo viene nettamente distinto dalla prospettiva liberale e, più in generale, dal pensiero politico e giuridico moderno, del quale lo stesso costituisce la più radicale alternativa ricollegandosi in ciò alla prospettiva politica socratico-aristotelica.

a Mirko Roberti

SOMMARIO

1. IL SUPERAMENTO DELL'ANARCHISMO MILITANTE
 - 1.1 UNA PREMESSA; 1.2 LA VALENZA UNIVERSALE DELL'ANARCHISMO; 1.3 ANARCHISMO E FILOSOFIA.
2. L'ANARCHISMO E LA PROSPETTIVA POLITICA MODERNA
 - 2.1 UN FIGLIO DELLA MODERNITÀ? 2.2 SULLA MODERNITÀ POLITICO-GIURIDICA; 2.3 LA NEGAZIONE DELLA POLITICA COME CONTROLLO SOCIALE (SPUNTI DAL PENSIERO CLASSICO); 2.4 LIBERTÀ E POLITICA NELLA MODERNITÀ: IL MALE NECESSARIO; 2.5 SU IDEOLOGIA E TOTALITARISMI; 2.6 IL DIRITTO NATURALE DELLA FORZA.
3. IL RIPENSAMENTO DELL'ANARCHISMO
 - 3.1 ALLA RICERCA DELLA LIBERTÀ FRA ANARCHISMO E LIBERALISMO; 3.2 LIBERTÀ QUALE "PURA DECISIONE"? L'INTRECCIO FRA LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA; 3.3 LA RIVOLUZIONE E LA LIBERTÀ; 3.4 COMUNISMO E MODERNITÀ: INTRECCIO O IATO? 3.5 UN'EQUAZIONE UN PO' TROPPO SPINTA; 3.6 IL CAPITALISMO ED IL LIBERALISMO E LA LORO PRETESA A-VALUTATIVITÀ.
4. PER UN PENSARE ANARCHICO
 - 4.1 ANCORA SU ANARCHISMO E MODERNITÀ (POTERE VS. AUTORITÀ); 4.2 L'ANARCHISMO FRA TEORIA E TEORESI. SULL'EMANCIPAZIONE FRA LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA; 4.3 ANARCHISMO E

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO;
ANARCHISMO COME TEORESI;
DIRITTO E ANARCHISMO;
GIAMPIETRO BERTI;
LIBERALISMO;
LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA;
PROSPETTIVA POLITICO-GIURIDICA MODERNA;
RIVOLUZIONE.

POLITICA. LA NEGAZIONE DELLA MODERNITÀ; 4.4 SU UN'ANTROPOLOGIA IN CHIAVE MODERNA. IL RIFIUTO ANARCHICO DELLA SREGOLATEZZA; 4.5 RELATIVISMO CULTURALE E GIUSTIFICAZIONE DIALETTICA. CONCLUSIONI.

Il presente contributo, che non può, se non altro per la mole, ricondursi ad una mera recensione del testo in oggetto, ha l'ambizione di collocarsi all'interno di un dibattito che si va sviluppando intorno alla prospettiva politica e giuridica libertaria ed anarchica, di cui il recente seminario di studi su *Diritto e politica nel pensiero libertario classico* promosso presso l'Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro è testimonianza¹.

¹ Il seminario, svoltosi il 21 febbraio di quest'anno 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 ai due promotori, dei professori Pietro Adamo, Daniela Andreatta, Giampietro Berti, Carlo De Maria, Enrico Ferri e del sottoscritto.

1. IL SUPERAMENTO DELL'ANARCHISMO MILITANTE

1.1 UNA PREMESSA

A distanza di quasi tre lustri dalla pubblicazione del monumentale lavoro su *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, apparso nel 1998 ed a tutt'ora uno dei più esaustivi studi a livello internazionale sul pensiero anarchico², Giampietro Berti offre al lettore un'ulteriore e corposa monografia in argomento: *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*³.

Come lo stesso autore si premura di specificare nella *Premessa*, lo studio, nel riconoscere "il declino irreversibile del movimento anarchico [...], affronta il problema che l'anarchismo si trova a sostenere oggi dopo la fine della prospettiva rivoluzionaria connessa – in qualche modo – alla possibilità di un rovesciamento radicale dell'esistente dovuta alla spinta obiettiva dell'anticapitalismo socialista e proletario. [...] *L'anarchismo oggi rappresenta soltanto se stesso*"⁴. Per Berti, infatti, l'anarchismo classico, oggetto della monografia del 1998, "ha esaurito il compito di orientare in senso positivo il presente", ovvero "l'anarchismo passa dal suo essere stato *nella* storia, ma *contro* la storia, al suo essere semplicemente *fuori* dalla storia"⁵.

Lo sforzo teoretico dell'autore è, quindi, quello di tentare di "distinguere le valenze universali dell'anarchismo dalla specifica concretezza conferitagli dalla storia del movimento anarchico, vale a dire la specificità relativa al periodo

che ha visto l'organica compenetrazione fra l'anarchismo, il pensiero anarchico e il movimento anarchico, compenetrazione riassumibile, appunto, nel mito della rivoluzione"⁶.

La questione così proposta pare riservarsi alla sola attenzione di un pubblico limitato, ovvero interessato ad una diversa riproposizione "scientifico-concettuale" dell'anarchismo, tanto da supporre che il volume venga editato con il principale scopo di suscitare una riflessione, se non un *dibattito*, all'interno della cerchia dell'anarchismo. In realtà i temi qui trattati (dal significato della libertà, alla natura dell'attività politica, dalla modernità, alle sue critiche, dall'essenza del liberalismo a quella del comunismo, dal sorgere del capitalismo al suo incondizionato affermarsi, oltre, ovviamente, al problema dell'anarchismo) sono tali e così compiutamente analizzati da tramutare quello che (forse) nelle intenzioni del suo autore si limitava ad essere un momento di stimolo alla riflessione all'interno d'una ristretta cerchia (gli *anarchisti*) in un vero e proprio studio di filosofia politica; più specificatamente, in un'analisi della prospettiva politica moderna, all'interno della quale, a detta dell'autore, si collocherebbe l'anarchismo.

Infatti, il lavoro si articola, per così dire, in quattro sessioni: la prima ed introduttiva dedicata al rapporto fra libertà e rivoluzione, la seconda e la terza rispettivamente sul comunismo e sul capitalismo ed infine la sezione finale incentrata sul problema dell'anarchismo. Come già a prima vista si può notare, lo spettro d'osservazione è estremamente vario e l'itinerario seguito appare ampio e più che interessante.

Anche in considerazione di alcuni oramai lontani *lavoretti* sul pensiero anarchico, si è ritenuto d'interesse seguirlo quasi a voler ricercare, nella lettura e nel commento a Berti, un po' d'aria di gioventù.

6 *Ibidem*, p. 6. Per l'autore, "l'anarchia raffigura la società anarchica, l'anarchismo mostra il diversificato insieme – pratico e teorico – tendente all'anarchia, il pensiero anarchico è l'espressione teoretica dell'anarchismo, il movimento anarchico si realizza nel manifestarsi stesso di questo tendere, così come esso si è espresso storicamente a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo", *ibidem*, p. 263. Per una più organica ed esaustiva riflessione in argomento cfr. *Id.*, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 11-48.

2 G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, 1998. Fra i principali scritti in materia pubblicati dallo storico contemporaneista, si richiamano *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale. 1872-1932*, Milano, 2003; *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Milano, 1994; *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1859-1930)*, Milano, 1993. Berti ha altresì curato la pubblicazione di raccolte di scritti di Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta e Berneri.

3 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria-Bari-Roma, 2012.

4 *Ibidem*, pp. 5-6.

5 *Ibidem*, pp. 6-7.

1.2 LA VALENZA UNIVERSALE DELL'ANARCHISMO

Come sopra indicato, il problema posto da Berti è relativo all'individuazione delle *valenze universali dell'anarchismo*, più che al di là delle contingenze storiche, proprio avuto riguardo a queste; nel senso, ovviamente, che sono le attuali contingenze storiche in cui l'anarchismo versa, che impongono prepotentemente, al fine di non osservarne il totale annichilirsi quale movimento di pensiero, un suo completo ripensamento⁷.

Per l'autore, "tre sono state le fasi della storia dell'anarchismo. La prima va dalla sua nascita alla prima guerra mondiale, la seconda si situa nel periodo dei totalitarismi, la terza coincide con gli ultimi sessant'anni. Nella prima fase l'anarchismo si muove entro il mondo operaio e socialista, nella seconda – soprattutto a seguito della contrapposizione mortale con il movimento comunista (Russia e Spagna) – subisce un forte ridimensionamento politico, nella terza, infine, perde via via quasi tutti gli originari caratteri popolari [...] L'insieme complessivo di queste fasi ha progressivamente ridotto il suo radicamento sociale, e dunque il suo spazio politico"⁸.

Ciò non di meno, "l'anarchismo «tiene» nella misura in cui è spogliato dei suoi caratteri storici e sociali", pertanto, al fine di conservare vitale l'anarchismo questo va (ri)condotto a "divenire coscienza critica della modernità"⁹. In questo senso, "l'anarchismo deve passare

7 Berti con notevole sarcasmo descrive (e deride) la vicenda relativa al tentativo da parte del Ufficio della Cultura del Cantone di Berna di inserire l'anarchismo bernese fra le *tradizioni viventi* protette dall'Unesco in forza della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Cfr. *Libertà senza rivoluzione*, cit., pp. 242-243.

8 *Ibidem*, pp. 237-238.

9 *Ibidem*, pp. 241-242. "Gli anarchici devono abbandonare ogni idea precostituita di società, sia essa comunista, socialista, mutualista, individualista, solidarista, comunitarista, priva di proprietà privata, monetarista, non monetarista, mercantile, non mercantile, e così via. Devono insomma, in quanto portatori di un modello universale fondato sulla libertà, soltanto sulla libertà, abbandonare ogni particolarità storica e ogni concretezza determinata", *ibidem*, pp. 343-344. In argomento cfr. anche *ibidem*, p. 291.

dalla scienza sociale alla filosofica della politica, spostando completamente l'attenzione dalle *spiegazioni* dei fenomeni dell'essere alle *motivazioni* del dover-*volere* essere. [...] Va dunque completamente abbandonata quella concezione che intende l'anarchismo come espressione di una qualche verità sociale, la quale, però, ovviamente, risulta priva di ogni valenza ideale"¹⁰.

All'intero di quest'ottica, che di fatto pare stornare l'anarchismo dal mondo delle ideologie, fondate sulla non problematicità dei propri assiomi, per spingerlo verso quello della critica radicale di ogni dogma, quindi verso la *filosofia*, quale incondizionato amore per il sapere, che non si ferma di fronte a nessuna previa assunzione e tutto domanda, "l'anarchismo deve abbandonare ogni filosofia di fine della storia; deve smettere di pensare in senso poetico; deve uscire dal mito ed entrare nella realtà, deve eliminare il principio stesso di speranza. [...] Ciò implica la dissoluzione di ogni misticismo, fonte di infinite demagogie miopi e irresponsabili. L'utopia è l'orizzonte teorico-concettuale che ha drogato il pensiero anarchico"¹¹.

Posta la questione in tali termini la stessa appare senza dubbio accattivante. Riassumendo: riconoscere, anche a seguito di sostanziali modificazioni occorse in ambito storico-sociale, un sostanziale dissolvimento del movimento anarchico, quasi ridotto a *tradizione vivente* da salvaguardare da parte degli organismi internazionali preposti alla tutela delle specie in estinzione; recuperare la radice *critica* dell'anarchismo depurata dai riferimenti alla tradizione militante dello stesso, in modo tale da rilanciarlo nella realtà sociale quale approccio *filosofico*, quindi irriducibilmente critico della stessa, appare un sensato tentativo non solo di rivitalizzare l'anarchismo, ma anche e soprattutto di riconoscere nello stesso – come avremo modo d'osservare – l'*unico* momento di reale critica e, quindi, di alternativa non ideologicamente precostituita alla attuale realtà sociale.

In questo senso, mi pare di poter condividere l'intento di Berti di legare l'anarchismo alla *filosofia*, e, pertanto, di porre l'attenzione

¹⁰ *Ibidem*, p. 346.

¹¹ *Ibidem*, p. 262.

non tanto (o non esclusivamente) sul pensiero anarchico così come *classicamente* si è determinato, quanto sulla tensione verso un *pensare anarchico* certamente tutto da esperire. Un pensare anarchico che possa costituirsi quale radicale critica dell'esistente, quindi sia autenticamente dialettico, ovvero possa ricercare *vera* (non *assoluta*, ma verosimile) conoscenza attraverso l'inesauribile dire e contraddire.

1.3 ANARCHISMO E FILOSOFIA

Quanto ora affermato necessita di alcune delucidazioni al fine di delineare i contorni del legame, forse insolito, tra 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, ritrovi nel prefisso an- (ovvero nell'*alfa* privativo) il baricentro su cui equilibrarsi. Se l'anarchia è una situazione ove il comando risulta assente, l'anarchismo è la tensione verso una realtà (sociale) in cui il comando e, in senso più generale, ogni potere viene bandito. Quindi, l'anarchismo si connota etimologicamente per essere opposizione irriducibile al potere.

L'anarchismo, in quanto opposizione al potere, non può costituirsi esso stesso quale potere; può, ad esempio, volere la libertà e l'uguaglianza, ma non può, pena il contraddirsi, imporre libertà ed uguaglianza. L'anarchismo non può imporsi all'esistente, non può dominarlo in funzione della realizzazione della libertà e dell'uguaglianza. L'anarchismo risulta *condannato* ad essere una perenne critica dell'esistente senza però poter mai imporsi all'esistente; è pertanto rappresentabile come una volontà che non potrai mai farti concreta, in quanto il suo concretizzarsi implicherebbe il suo farsi potere (di trasformazione) sulla e della realtà.

Se l'anarchismo si facesse potere sulla realtà, perderebbe la sua connotazione, l'*alfa* privativo che lo determina, e nel contempo si dissolverebbe in una contraddizione.

L'anarchismo non può ridursi ad un insieme più o meno coerente di giudizi di valore,

che non può far valere nella realtà. Quindi, non solo, per dirla con il positivismo logico, in un insieme di proposizioni prive di senso, ma anche impossibili da concretamente fondarsi (nel senso di imporsi – come del resto tutte le proposizioni contenenti giudizi di valore) nella realtà sociale alla quale sono destinate.

La questione è 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 opposto al potere, ne determina una inevitabile caducità dal punto di vista operativo¹².

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 anarchismo e filosofia ritrovano uno stretto collegamento.

In quanto interamente ricompreso nella critica, l'anarchismo non può che costituirsi nella realtà sociale in cui è collocato che come *un tutto domandare* sulla stessa, in quanto domanda inarrestabile l'anarchismo è dunque proteso verso la problematicizzazione dell'intero esistente, non fermandosi di fronte a nessuna pretesa, dato che nega ogni potere, e senza porre alcuna pretesa, ché in quanto negazione di ogni potere non può porre; l'anarchismo, quindi, si colloca, sotto questo particolare – ma costitutivo – aspetto, nel campo della ricerca di un sapere *an-ipotetico*. Si lega pertanto, sino a confondersi – se depurato dal

12 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".

suo essere anche movimento politico – con la filosofia, ove la stessa venga riconosciuta come la autentica 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 (ipotesi), né potrà essa stessa rappresentarsi, pena l'entrare in contraddizione, attraverso conclusioni non problematiche.

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, e lo rende strutturalmente non operativo, dato che l'anarchismo non si costituisce in funzione dell'operare sulla realtà, ovvero del forgiare la stessa rispetto alle idealità che gli sono proprie, 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 stessa causa a determinare l'impossibilità pratica di una sua *vittoria*, ovvero di un suo (af)fermarsi nella realtà in quanto perenne esperire.

L'anarchismo, in quanto irrefrenabile tensione all'assoluta libertà, si oppone ad ogni dogmatismo ed ad ogni determinismo, dato che entrambi, 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, ancora una volta, è filosofia.

Non va in questa sede sottaciuta, sia pur per inciso, 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 dialettica¹³, volta cioè ad indagare (distinguere nel)la realtà ed a giudicare la risultante della sua ricerca, non avuto riguardo ad un preconcetto 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*.

13 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 distogliersene sconcertati prima di aver raccolto, nella determinazione dell'essere corrispondente a 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 al 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'aver tutto in comune per il fatto d'aver 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”, così F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983, pp. 44-45.

2. L'ANARCHISMO E LA PROSPETTIVA POLITICA MODERNA

2.1 UN FIGLIO DELLA MODERNITÀ?

Se l'idea di un anarchismo quale coscienza critica della modernità accomuna gli intenti di Berti a quelli di chi scrive, ciò non di meno – e proprio a partire dalla lettura del rapporto fra anarchismo e filosofia – si apre una forte, forse insanabile, divergenza di vedute.

Una differenza sostanziale all'apparente convergenza degli intenti, che può venire qui semplificata riconoscendo come Berti ritenga l'anarchismo il momento di massima espansione-espressione della modernità.

Infatti, per l'autore, "la struttura concettuale che accomuna, divide e problematizza il pensiero anarchico si dà innanzitutto rispetto al lascito illuministico, rivendicato in sostanza da tutti gli autori"; più oltre leggiamo: "si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo e della reazione romantica che ne è succeduta; è figlio, dunque, di un'espressione fondamentale della storia umana: la modernità. Il che significa dire che l'anarchismo è l'espressione critica più radicale della modernità, e che, pertanto, non si può pensare l'anarchismo senza modernità, come non si può pensare la modernità senza la sua espressione critica più radicale: l'anarchismo"¹⁴. Sembra, in definitiva, che Berti ritenga che sia proprio la modernità (*rectius*, la prospettiva politica moderna) l'*humus* vitale dell'anarchismo, tanto da ritenere, avuto riguardo alla sua attuale crisi, assolutamente necessario un suo critico ritorno al luogo d'origine: per l'appunto, la modernità.

In proposito Berti sottolinea come "il vero problema dell'anarchismo contemporaneo è rappresentato dal suo ineludibile confronto-incontro con il liberalismo e la democrazia. [...] Va sostenuto l'incontro con il liberalismo e la democrazia partendo dalla constatazione che nella storia dell'Occidente degli ultimi tre secoli le grandi soluzioni politiche al problema

14 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., pp. 264 e 335. L'autore esprime gli stessi concetti anche nella sua precedente opera su *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*; vedi in particolare pp. 20-21.

della convivenza umana – dal punto di vista della possibilità storica della libertà come capacità di «civiltà» di gestione dei rapporti di forza – si sono compendiate nel liberalismo e nella democrazia"¹⁵. In questo senso va riconosciuto "il rapporto dell'anarchismo con la civiltà liberale, che di per sé non è quello di una diretta contiguità ideologica, né di una diretta contiguità politica, ma quello di un'oggettiva convergenza storica"¹⁶; pare però che, a detta di Berti, la *convergenza* con quella modernità che ha espresso il liberalismo non sia soltanto cronologica, ma anche e soprattutto di prospettiva politica, nel senso che l'anarchismo è *ricompreso* nella prospettiva politica moderna. Infatti, "l'anarchismo va ripensato come quel pensiero che può costituire realmente una delle grandi alternative politiche della modernità"¹⁷; della modernità, scrive Berti, non *alla* modernità.

Pertanto il rapporto fra l'anarchismo e la modernità non è soltanto una relazione di natura temporale, derivata dal fatto che, come lo stesso Berti evidenzia in molti suoi scritti¹⁸, il pensiero anarchico, al di là di alcune prodromiche apparizioni nelle frange estreme della *Riforma*, si struttura sul finire del Diciottesimo secolo, e che, pertanto, si origina nel sorgere della rivoluzione industriale, dell'urbanizzazione, della proletarizzazione della masse contadine, ma anche in certo sviluppo tecnologico, da cui una certa visione del *progresso* e così via – tutti contesti che non possono che influire sullo sviluppo del pensiero anarchico – ma vi è anche una relazione teoretica fra l'anarchismo e la modernità, nel senso che l'anarchismo è pensiero politico *moderno*.

Questo – l'appartenenza dell'anarchismo alla modernità – pare essere un asserto bertiano indiscutibile, ma, ben al di là del determinare la ricerca di una sorte di continuità con altre forme politiche della modernità, *in primis* con il liberalismo, tale affermazione presenta, a mio parere, notevoli problematicità teoreti-

15 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 354.

16 *Ibidem*, p. 355.

17 *Ibidem*, p. 357.

18 Cfr. i già citati *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento* e *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*.

che, che si ripercuotono proprio sul tentativo operato da Berti di attualizzare, nel senso di rivitalizzare, l'anarchismo¹⁹.

La prima constatazione da effettuare avuto riguardo al presunto rapporto teoretico con la modernità, è relativa al fatto che l'anarchismo, cosa del resto ben evidenziato dallo stesso Berti²⁰, si costituisce come critica radicale all'idea di potere politico. Orbene, la prospettiva politica moderna si costituisce e si sviluppa quale esaltazione incondizionata del potere politico, quindi in totale opposizione all'anarchismo, tanto da poter affermare che sotto questo aspetto, non affatto secondario, modernità ed anarchismo risultano antitetici e si autoescludono vicendevolmente. La tesi che si sostiene appare opposta a quella di Berti: l'anarchismo, in quanto negazione della legittimità d'ogni forma di potere politico, è la più ferma critica alla modernità politica, di converso, la modernità politica, in quanto esaltazione di ogni forma di potere politico, è anti-anarchica nella sua essenza. Non vi è alcuna comunicazione fra i due poli, ma solo reciproca ed irriducibile repulsione, nel momento in cui l'uno è esiziale all'altro.

La prospettiva politica moderna non concepisce alcuna possibilità di fondare una comu-

19 La tendenza a ricondurre l'anarchismo verso l'alveo liberale appare trasparire anche all'interno dell'opera di uno dei più attenti osservatori della nostra prospettiva dal punto di vista della filosofia giuridica e politica: Rodolfo De Stefano. L'autore, infatti, nel discutere intorno al limite della libertà, quale ambito della scelta e non della volizione assoluta, rileva come "l'ideale di una sconfinata libertà di aggira in un circolo [...]. In un liberalismo puro o assoluto, quale forse di trova rappresentato solo da certe forme di anarchismo, vi sarebbe dunque un circolo", *Legge etica e legge giuridica*, Milano, 1955, p. 43. Qui emerge quell'accostamento tra liberalismo ed anarchismo, convergenti sull'idea della libertà come assenza di limiti, che Berti, come avremo modo d'osservare, proporrà al suo lettore. Tale accostamento si riscontra anche in altro e successivo scritto di De Stefano, *Il problema del potere*, Milano, 1962, ove fa menzione al "fondo di anarchica che dal cristianesimo è passato al liberalismo" (p. 170), facendo intravedere una sorta di influenza anarchica sullo sviluppo del pensiero liberale. Si veda in ogni caso lo sviluppo completo delle sue argomentazioni, *ibidem*, pp. 163-175.

20 Per Berti, la critica dell'anarchismo "non è rivolta solo all'assetto di potere capitalista, ma al principio informatore di ogni dominio: il principio di autorità", *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 238.

nità sociale (meglio, di una comunità politica) in assenza di un potere (irresistibile) a questa sovraordinato. In questa particolare prospettiva, è il potere politico a generare la comunità, la quale, in assenza di un'entità sovrana, risulterebbe composta, come ben evidenzia Hobbes, da una moltitudine disaggregata. Già agli albori di questa prospettiva, infatti, veniva perentoriamente affermato come 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, Maganza 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 da Padova nel suo *Defensor pacis*, I, XXVII, 11²¹.

In questo senso, al di là della convergenza sugli intenti, la prospettiva nella quale Berti colloca il riconoscimento del pensiero anarchico quale pensare filosofico, appare totalmente opposta da quella da me solcata; la presupposizione bertiana sfocia in una aporia evidenziata dal non riuscire in alcun modo a differenziare l'anarchismo dal liberalismo, riconoscendo come l'anarchismo null'altro è che un liberalismo portato alle sue estreme conseguenze. Ma questo significa sopprimere lo stesso anarchismo quale movimento di pensiero autonomo.

Collocare l'anarchismo all'interno della prospettiva politica moderna è, quindi, un abbaglio dagli esiti esiziali, poiché porta a negare ogni precipuità all'anarchismo confondendolo con il liberalismo estremo.

21 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.

Ovviamente il tutto va argomentato a partire da cosa si possa intendere con modernità politica (di cui brevemente si tratteggiano quelli che paiono esserne i caratteri precipui).

2.2 SULLA MODERNITÀ POLITICO-GIURIDICA

Il punto di partenza per questa breve riflessione può essere offerto dalla constatazione, in vero già evidente con il richiamo a Marsilio, 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 cartesiana²². Questo porta il pensiero politico moderno ad accettare l'idea di rappresentazione *convenzionale* della realtà; in questo senso, la complessa realtà politica viene rappresentata all'interno di ipotesi convenzionalmente poste, che la semplificano, e attraverso lo sviluppo di teorie si tenta di operare sulla realtà stessa.

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 fondino dei saperi operativi. In questo senso, la politica, lungi dal palesarsi, come nella prospettiva classica (di matrice socratico-aristotelica)²³, 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.

22 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*.

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

La politica rifugge la propensione alla mediocrità, al giusto mezzo, e si palesa weberianamente quale attività razionale rispetto allo scopo²⁴, 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 operativa²⁵.

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 prospettiva²⁶ – la sua ipotesi di partenza, la quale non è, ed in questo in sintonia con la scienza moderna, la risultante di osservazioni empiriche piuttosto è 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)²⁷. L'essere umano è libero perché non

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

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

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

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

costretto 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) altrui²⁸. 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 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 accordo²⁹. 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 *diritti naturali*, che, ovviamente non possono

ma 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.

28 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".

29 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".

venire ricondotti all'uso sregolato della libertà e variano dalla *vita alla proprietà*.

La *storiella* del contratto sociale, per quanto poco credibile³⁰, 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, trattenere, 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*"³¹.

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

31 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.

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 non momento in cui rileva che "ogniquale volta un certo numero di uomini si uniscono in un'associazione, rinunciando ciascuno al potere esecutivo delle leggi 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 natura (convenzionale) sregolati, ma nemmeno dalla cosiddetta natura delle cose o ancor meno dalla giustizia, dato che la sovranità non si fonda sulla giustizia, bensì sulla forza irresistibile del suo comando con il quale fonda, essa stessa, la giustizia.

In proposito va rammentato come Hobbes ritiene che 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*³². 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

32 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".

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).

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 e *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"³³.

Ciò che emerge dal discorso fin qui condotto è che 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

33 *Reine Rechtslehre* (1934), § 14, a (trad. it. a cura di Renato Treves, Torino, 1952).

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 popolazione). Orbene, come ci viene con autorevolezza suggerito³⁴, 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 *terrorium* (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 è 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 estendevano sin dove giungeva il colpo di cannone sparato dalla riva).

Sicché il territorio è spazio pubblico; ove il terrore dello Stato non giunge, lì l'individuo ritorna libero.

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

2.3 LA NEGAZIONE DELLA POLITICA COME CONTROLLO SOCIALE (SPUNTI DAL PENSIERO CLASSICO)

Da quanto emerge, la politica si costituisce all'interno di questa prospettiva, come la scienza del controllo sociale. Ne consegue che la stessa si fonda sulla dicotomia sovrano/sudditi, per la quale uno tutto può in quanto *legibus solutus*, gli altri invece 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)³⁵. Al contrario, l'attività politica "si esercita su uomini per natura liberi" (*Politica*, I, 7, 1255 b), 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 *schiavo* è incapace di tale scelta, ma tale incapacità ha una duplice origine, sulla quale ci permettiamo di soffermarci al fine cercare di meglio specificare la prospettiva classica e di come la stessa costituisca una reale alternativa alla moderna rappresentazione dei fatti politici.

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

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 schiavo: 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 il riconoscimento in Aristotele per un verso della schiavitù quale istituto consono alla natura delle cose, per altro la sussistenza di una categoria di uomini per natura schiavi. 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 Cristo³⁶, va in ogni caso rilevato come tale lettura non appaia l’unica possibile, o meglio il passo qui richiamato vada accostato ad altri 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”³⁷. Qui è

36 Così come non si indagherà intorno alla mentalità di quel François Marie Arquet, autore nel 1756, sotto lo pseudonimo di Voltaire, del *Saggio sui costumi o lo spirito delle nazioni*, in cui riemerge l’idea di una 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 cessa di essere proprietario di schiavi.

37 Si cita dalla trad. it. di A. Plebe in Aristotele, *Opere*, vol. VII, Roma-Bari, 1988.

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 passioni³⁸, prima ancora che frutto del dominio di altri. In definitiva, è l’assenza di un’autonomia che 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.

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

38 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.

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.

Ancora 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. 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", *Etica Nicomachea*, 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 ancora una volta 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”, (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106a, 35 – 1106b, 5).

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 [... che son prima in potenza e poi in atto ...] 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, in quanto soggetto alle proprie passioni, è una persona incapace di vita virtuosa, anche se, dal suo punto di vista individuale, 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.

2.4 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 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, 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 rammentato, *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 con-

fonde con la sregolatezza, l'assenza dello Stato è anche fonte di incertezza, di insicurezza individuale. All'intero 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. Per 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 *regno dei fini*), 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 (ovvero della fine della storia – per riprendere una espressione più volte richiamata anche da Berti).

Come è stato sottolineato³⁹, 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 stessa. 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 Hobbes⁴⁰

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

40 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.

a Paine⁴¹ 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 il Kant della *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, “trastullo dei propri istinti e delle sue tendenze”), 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)⁴².

Lo Stato, in quanto ente sovrano – *dio mortale* – è sciolto da ogni vincolo; da cui ad una

41 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).

42 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 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.

certa interpretazione /traduzione del contro-verso 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, sia 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 parlamento), sia *assoluto*.

2.5 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 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 intaccata⁴³, 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.

Questa 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

43 In proposito appare imprescindibile la lettura della lockiana *Epistola de tolerantia*, 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 spergiurare – 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 invertevole – perlomeno secondo il Talmon (*Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. Bologna, 1967) ed anche per il Berti qui discusso – 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).

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*⁴⁴) presente 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 principî intorno al potere politico che la tradizione moderna ha posto in essere e sempre più raffinato⁴⁵. 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, rileviamo 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).

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

45 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 della sua *Reine Rechtslehre*.

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 evoluzioni⁴⁶. Ma essendo solo un'ipotesi interpretativa, ovvero una delle 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

46 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, 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.

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, avendo già assolutizzato l'ente Stato (il dio mortale). Il totalitarismo si manifesta quando l'ideologia si impadronisce dello Stato, ovvero utilizza la macchina politica per realizzare la propria 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 coercizione fisica legittima); 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 lecito non è⁴⁷, ma possono anche, veicolando una ideologia, possono 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, sia pur 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 parcelizzazione 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

47 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.

potrebbe azzardare, di irresistibili *ideologie* – quali quelle incarnate nelle religioni del *Libro*.

L'intelaiatura del totalitarismo è costruita dalla prospettiva politica moderna, dal sommersi dello Stato all'ideologia.

2.6 IL DIRITTO NATURALE DELLA FORZA

È fuori dubbio che nella 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 stato monoclasse ottocentesco⁴⁸) si è impadronita dello Stato, imponendo attraverso 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 statale⁴⁹. 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 civile⁵⁰.

48 È d'obbligo il riamando, per un primo approccio, alle analisi di Natalino Irti, *L'età della decodificazione*, cit., e di Massimo Severo Giannini, *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, Bologna, 1986.

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

50 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 comporta-

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.

In questa prospettiva, i diritti naturali proposti dal giusnaturalismo moderno, o contrattualista che dir di 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 sue 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 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.).

to di riferimento. Risultano però mutate non solo le coordinate dei diritti naturali moderni, 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 hobbesiano 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 veda 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 naturali⁵¹. La forza è la categoria che informa la con-

51 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 – come ben sottolinea Berti –, 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

cezione della politica moderna. Tant'è che se vi è un diritto naturale che tale prospettiva venere e mai infrange questo è, come ebbe ad osservare Capograssi, il *diritto naturale della forza*⁵².

Infatti, qualora lo Stato violi dei 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.

3. IL RIPENSAMENTO DELL'ANARCHISMO

3.1 ALLA RICERCA DELLA LIBERTÀ FRA ANARCHISMO E LIBERALISMO

Ciò premesso, appare oramai necessario seguire specificatamente l'itinerario proposto da Berti apportandovi delle personali riflessioni, che saranno finalizzate soprattutto ad argomentare l'estraneità dell'anarchismo alla modernità nel senso sopra descritto (tesi invece sostenuta dal nostro autore), non ovviamente alla modernità intesa in senso meramente storico-cronologico.

Correttamente Berti ritiene preliminarmente all'analisi dell'approccio critico dell'anarchismo alla realtà contemporanea, affrontare la questione relativa a *La libertà non è rivoluzione*. Ovviamente egli deve offrire al suo lettore (più che una definizione) una perimetrazione del termine libertà.

Non a caso, richiamando Constant, sceglie di prendere le mosse dalla distinzione fra *la libertà dei moderni* e *la libertà degli antichi*⁵³. In re-

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.

52 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).

53 Cfr. G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 20.

altà, egli non propone una disamina delle due concezioni di libertà, che divergono profondamente fra loro, dato che la libertà degli antichi è la libertà nella *polis*, mentre quella dei moderni si configura come libertà dalla *polis*; sicché nel primo caso la libertà sta nell'autonomia; nel secondo, nella sregolatezza (da cui ne consegue, che per gli *antichi* vi può essere libertà nel diritto se questo è espressione del rapporto politico, viceversa per i *moderni* il diritto sarà sempre in opposizione in quanto manifestazione del potere politico).

Berti imbocca chiaramente la strada dei *moderni*, meglio utilizza categorie interpretative moderne; ragionando esclusivamente nei termini della prospettiva politica moderna non pare poter uscire dal circolo teorico della modernità, che, di fatto, vede opposti due termini: libertà e politica.

Richiamo in proposito l'attenzione sul seguente passo: "l'individualismo – inteso qui naturalmente non come ideologia, ma come oggettiva e impersonale condizione anomica di tutti gli esseri umani che vivono nella società occidentale – è la fenomenologia effettiva dell'alienazione, è lo *status* universale del nostro tempo"⁵⁴.

Il punto è anche qui l'anomicità, ovvero la sregolatezza dell'individuo presunto libero se non costretto da regole; in questo modo, l'individuo risulta alienato dall'irrisolto rapporto con la sovranità (la fonte delle regole). Non a caso Berti fa riferimento a "l'irrisolvibilità della sovranità *tout court* rispetto alla libertà"⁵⁵.

Che si tratti di *libertà da* o di *libertà di*, ovvero dei vari modi di intendere il rapporto fra la libertà e la sovranità, il concetto di libertà viene sempre legato a quello di individuo (che già lessicalmente richiama prepotentemente la prospettiva moderna), quindi di essere umano isolato nel suo stato di natura ove liberamente può esprimersi dato che altri non si frappongono alla sua volontà. Qui la libertà è il frutto della potenza dispiegata dall'uno verso gli altri⁵⁶.

54 *Ibidem*, p. 104.

55 *Ibidem*, p. 14.

56 *Contra*, fra i molti, cfr. la voce *Libertà* redatta da Enrico Opocher per G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, 1987, pp. 326-332.

Se, come pare far intendere l'autore, la libertà (nel "Dna autentico dell'Occidente"⁵⁷) è *libertà da*, ritrovabile e realizzabile soltanto nel silenzio della legge, quindi fuori dalla sfera pubblica, il fulcro su cui ruota l'intera costruzione in realtà è dato dall'altro estremo del problema: la sovranità, la quale è potenza.

Se la sfera pubblica è investita dalla potenza, la libertà (del non potente) sta nel privato; quindi fuori dalla politica. In questo senso allora libertà e politica risultano antitetici o, meglio, nella sfera politica è libero soltanto colui o coloro che riescono a dispiegare una potenza tale da permettere di oggettivare i desideri, i loro voleri.

Conferma di questo modo d'approcciarsi al problema ci viene dal seguente passo: "qualunque esistenza politica – esistenza che è sempre, inevitabilmente, espressione di una forza collettiva – è, in sé, una minaccia permanente alla libertà individuale"⁵⁸.

Ma ancor prima di pensare allo Stato (luogo della politica per eccellenza) quale nemico della libertà individuale, grave minaccia alla stessa viene offerta, come ben evidenzia l'individualismo sopra richiamato, da qualsiasi *altro*, che si frapponga al volere/potere dell'individuo. In questo senso, la libertà è prerogativa dell'individuo isolato, non dell'essere umano colto quale animale sociale, perché quest'ultimo, in quanto immerso in rapporti politici ne risulta da questi limitato: quindi non libero.

Non pare affatto, come invece afferma Berti, che il liberalismo, di cui stiamo seguendo l'itinerario, proprio su questo punto, faccia "il paio con l'anarchismo classico", il quale non si oppone al politico, cosa che del resto fa il liberalismo a tutto vantaggio dell'economico (meglio dell'individuo proprietario)⁵⁹, ma al potere. Detto il tutto in altri termini l'anarchismo

57 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 21.

58 *Ibidem*, p. 302.

59 Va solo per inciso rilevato come l'anarchismo riconosca la libertà nel rapporto con l'altro, in questo senso esalta come libero il (solo) rapporto politico. L'anarchismo rifugge dalla statualità quale rapporto dispotico. Il liberalismo, invece, tende a fondare un potere statale irresistibile a tutela della sola sua libertà (quindi della proprietà). La sua è la libertà dei proprietari, non degli esseri umani.

si oppone al contrabbandare la politica come esclusiva attività di potenza a tutto vantaggio del recupero di una concezione della stessa che veda quali protagonisti non gli individui sregolati della prospettiva moderna, ma, al contrario, gli esseri umani liberi in quanto capaci di autonomia.

La libertà dell'anarchismo non pare, in definitiva, essere quella del liberalismo.

È ben vero che il liberalismo quale espressione della modernità, nella sua manifestazione socio-economica del regime capitalistico, non si manifesta quale *teocrazia*, infatti, è "capace di consentire il libero perseguimento di più fini da parte di più soggetti"⁶⁰, ma è dubbio che lo stesso possa rappresentarsi come *nomocrazia*, (nel senso di "un ordine spontaneo privo di fini propri" – da cui il riferimento ad Hayek). Pare invece, sulla scorta ad esempio di Irti, che il liberalismo nella sua forma capitalistica abbia dei fini da perseguire, fini che ha imposto con l'attività legislativa dello Stato. Le leggi dello Stato, rappresentate come neutre regole del gioco, in realtà non permettono (non hanno mai permesso nella storia delle compagnie statuali liberali) il perseguimento – nemmeno in linea teorica – di qualsiasi fine purché le regole venissero rispettate; il liberalismo e con questo il capitalismo operano un chiaro discrimine fra fini legittimi e fini illegittimi (il cui perseguimento è sanzionato). Come sottolinea Berti, "più fini" confacenti alla struttura sociale capitalistica, ma non *ogni possibile fine*, il che ricomprenderebbe anche la distruzione della società capitalistica attraverso la critica di quel libero mercato impiantato in campo politico (infatti, a titolo d'esempio, a tutela del proprio fine o visione del mondo che dir si voglia, il liberalismo nella sua veste di capitalismo ottocentesco ha posto al bando – dichiarandone l'illegittimità – ogni associazione di categoria in quanto lesiva della libera concorrenza). Pertanto la modernità politica letta in chiave liberale più che essere "un'interrotta metamorfosi espansiva priva di qualunque *telos*", ci appare prospettiva la quale ricomprende in sé certamente più fini, non proclamando apertamente verità politiche, ma

60 Le citazioni contenute in questo capoverso sono tratte da *ibidem*, pp. 174-175 e 184

che nel contempo è capace di *castrare* per mezzo delle sue regole ogni fine che non le sia confacevole (pare insomma che si possa richiamare il discorso lockiano sulla tolleranza, ai sensi del quale, tutto è tollerato meno ciò che pone in discussione il potere del Magistrato civile – certamente un notevole passo avanti verso un vivere pacifico, ma soltanto per coloro che non problematizzano l'esistente, per gli altri il boia è sempre attivo).

Che il liberalismo (o più in generale la modernità) contrasti fermamente “la supremazia del rapporto di forza rispetto a quello di diritto”⁶¹ è cosa già stata messa in forte dubbio; il diritto per la prospettiva moderna, nella quale a pieno titolo si colloca il liberalismo, è l'espressione di rapporti di forza, senza forza non vi è diritto – come si auspica di aver argomentato nella seconda parte del presente contributo. Certo, il liberalismo è capace nelle sue manifestazioni storiche di mistificare l'equazione diritto-forza, ma per la stessa ammissione di un giurista non lontano dal liberalismo quale è Hans Kelsen (più volte richiamato dallo stesso Berti), chi volesse, nella prospettiva moderna, trovare al di là di ogni mistificazione l'essenza del diritto ed “alza il velo e non chiude gli occhi si troverà di fronte allo sguardo fisso della Gorgone del potere”.

Se l'anarchismo è contro il potere (si pone “non contro un determinato potere, ma contro il potere in quanto tale”⁶²), allora l'anarchismo non potrà che essere *contro* la modernità.

In qualche modo, ma molto latamente, lo stesso Berti si avvicina a questo punto, nel momento in cui afferma come “il politico non significa inevitabilmente comando (allo stesso modo come il potere, in sé, non è necessariamente produttore di politica), significa piuttosto visione realistica e disincantata perché la gestione e la mediazione dell'esistente non sono per forza legate al dominio”⁶³. Per uscire dall'aporia determinata dal voler *incastare* a tutti i costi l'anarchismo nella prospettiva moderna (dove la politica è potere), l'autore deve necessariamente intravedere un diverso ed opposto signifi-

cato al termine politica, e lo ricerca nell'attività di mediazione e non in quella di dominio. Ma la mediazione, se finalizzata al raggiungimento del *giusto mezzo* e non della *via di mezzo*, deve obbligatoriamente rifarsi a categorie classiche, non a quelle moderne; una mediazione politica (in realtà per la prospettiva classica questa sarebbe un'inutile ridondanza, perché la mediazione è attività politica e la politica è, in quanto ricerca del giusto mezzo fra eccesso e difetto, mediazione) non fondata su dominio dell'uomo sull'uomo non può che ritrovare il proprio fulcro nella prospettiva socratico-aristotelica.

Berti però non sviluppa un discorso intorno al problema del rapporto politico e del rapporto dispotico nonché della mediazione quale ricerca (non già del male minore, ma) del giusto mezzo⁶⁴, scartando aprioristicamente l'unica prospettiva (quella politica in senso classico) che gli permetterebbe di uscire dall'aporia del male minore, quindi del liberalismo sia pur estremo, rigettando (teoreticamente) la logica libertà-limitazione del potere.

Ma ritorniamo al problema della libertà.

3.2 LIBERTÀ QUALE “PURA DECISIONE”?

L'INTRECCIO FRA LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA

Berti si interroga specificatamente su cosa possa dirsi con il termine libertà; la sua risposta appare oscillante fra due poli. Se l'ambito della libertà viene a corrispondere alla “pura decisione”, risulta aperto il problema relativo a ciò che determina la decisione. Per Berti, “la fonte originaria della libertà è la coscienza”⁶⁵ e questo pare l'ambiguo punto di partenza; infatti, scrive il nostro: “la libertà [...] è una pura decisione, che, proprio perché pura, può possedere ed esprimere qualsiasi contenuto e dunque determinarsi in qualsiasi modo. La libertà non è il *contenuto della decisione*, ma soltanto la *volontà delle decisioni*, che risponde, con l'insondabilità del libero arbitrio, irriducibile ad ogni spiegazione definitiva e ad ogni normativa ultima, alla sua fonte, cioè alla coscienza, che è libera di essere quel che vuole essere”⁶⁶.

61 *Ibidem*, p. 236.

62 *Ibidem*, p. 240.

63 *Ibidem*, p. 251.

64 Cfr. *ibidem*, pp. 252 e segg.

65 *Ibidem*, p. 361.

66 *Ibidem*.

Ora, se la coscienza viene assunta quale fonte originaria della libertà, sorge con immediatezza l'interrogativo intorno a che *coscienza* generi la libertà: pare che tale coscienza non possa determinarsi in generale, dato che la volontà della decisione (determinata dalla coscienza) risponde solo al libero arbitrio, la cui *intelligenza* non può in alcun modo essere spiegata. Pertanto, la coscienza si riduce al riconoscimento *di voler essere* quel che si vuole essere; in questo voler essere si racchiude la libertà.

Il primo punto di riferimento della libertà pare dunque essere la coscienza del soggetto, ma questa coscienza non è oggettivabile, nel senso che non esiste e non è riconoscibile fuori dall'ambito della soggettività che l'ha posta; pertanto, la coscienza si riduce a pulsione individuale *a voler essere quel che si vuole essere* (il che ci riporta alla questione sopra accennata del *io sarò ciò che sarò*). Quindi, la libertà è coscienza soggettiva di una altrettanto soggettiva pulsione, la quale mai potrà venire ad altri comunicata e da altri compresa. La libertà appare, quindi, questione soggettiva, legata esclusivamente all'individuo che l'eserciva nel tentativo *di voler essere quel che si vuole essere*. Libertà è pertanto il *così voglio*, è, più che libero arbitrio, arbitraria posizione di volontà, la quale, in quanto non fondata oggettivamente al di fuori del soggetto, può reggersi solo sulla potenza che il soggetto promana nei confronti delle altre e soggettivamente auto-fondate manifestazioni di libertà. Libertà è, dunque, un incrocio fra volontà e potenza. Nell'incontro con gli altri, la libertà si misura con la potenza che il soggetto libero riesce a dispiegare nei confronti degli altri soggetti liberi, *ché anch'essi vogliono essere quel che vogliono essere*. Per cui libertà è scontro, conflitto fra l'individuo e gli altri individui – qui siamo tornati allo stato di natura di hobbesiana memoria, che è sì *anarchia*, ma nel senso dispregiativo del termine.

Ha ben ragione Berti, all'interno di questa prospettiva, di affermare che la libertà include in sé dalla libertà di uccidere e di stuprare, alla libertà di amare il prossimo e di aiutare i deboli. Tutto è libertà, poiché tali pulsioni promano tutte dal *volar essere quel che si vuole essere*:

omicida, stupratore, benefattore, santo e così via. È il bertiano libero arbitrio che crea il valore⁶⁷, nel senso che la soggettiva pulsione si fa valore soggettivo ed ogni valore soggettivo equivale ad altro valore soggettivo dato che, per Berti, il libero arbitrio è *insondabile* ed *irriducibile*. La libertà è la forma della pura decisione che può assumere qualsivoglia contenuto⁶⁸. La libertà, a prescindere dalla sua determinazione concreta, per farsi valere (ovvero per potere essere quel che si vuol essere) deve imporsi con la forza sulle altre libertà.

Per levarsi dall'impiccio, di norma si suol affermare, proprio all'interno della prospettiva politica moderna, che l'essere umano libero è l'essere in solitudine (in quanto eremita non può far pressione sugli altri e gli altri non possono far pressione su di lui). Su questa falsariga si colloca Berti, che afferma perentorio: "libertà significa solitudine"⁶⁹.

Quindi, come coerentemente riconosce Berti, la libertà è condizione pre-politica, perché la politica non potrà che limitare la *naturale* libertà degli individui: la libertà "infatti, rimane irrimediabilmente singola e pre-politica"⁷⁰.

67 "Se la fonte originaria della libertà è la libertà di coscienza nell'irriducibilità del suo libero arbitrio, allora è la libertà che crea tutti i valori, dato che questi sono sempre l'esito della pura forma data dalla sola decisione, o, meglio dalla volontà della decisione", *ibidem*, p. 369.

68 Ancora Berti: "il valore universale della libertà è dato dalla forma, non dal contenuto. La laicità della libertà rimanda alla sua potenzialità intesa come irriducibile valenza neutra aperta normativamente ad ogni contenuto valoriale purché questo sia in grado di mantenere e garantire l'esistenza del principio informatore di quella stessa pura forma che gli ha permesso di esprimersi", *ibidem*, p. 367. Il che, posto in altri termini, sembra significare che tutto si può liberamente volere, purché questa volontà non impedisca il sorgere di altre volontà, quindi – nella più genuina tradizione liberale – la mia libertà finisce dove inizia la libertà degli altri. Per inciso, pare che nella prospettiva liberale le pietre confinarie della libertà vengano collocate non dai protagonisti del libero volere, ma da un terzo che si faccia garante dei loro spazi di libertà: lo Stato. Cfr. in proposito anche *ibidem*, p. 370.

69 *Ibidem*, p. 362. In altro punto Berti specifica, "l'uomo libero, in quanto essere in-determinato, non ha progetti di autodeterminazione collettiva, essendo intrinsecamente individualista: è infatti un modello unico, non omologabile", *ibidem*, p. 51.

70 *Ibidem*, p. 371.

Berti, nel suo percorrere la prospettiva moderna, arrocca in una posizione propria al solo liberalismo, che non ricomprende all'interno della sua sfera l'idea di libertà propria al pensiero anarchico, il quale offre alla stessa una dimensione chiaramente politica.

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"⁷¹.

Qui, come avremo modo d'osservare, la libertà non è mera forma, ma specifico contenuto, non ogni volizione appare di per se stessa quale libera; ogni "pura decisione" ritrova oggettiva valutazione rispetto ai fini della libertà, riconducibili al pieno riconoscimento della dignità umana.

Nella prospettiva solcata da Berti, viceversa, la libertà pare confondersi con quei giudizi di valore (che poi sono frutto dalla libertà di valutare rispetto ai propri sentimenti), che il posi-

71 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 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 *Pagine di lotta quotidiana*. Scritti, volume II, Carrara, 1975, p. 151 (l'articolo appare nel settembre 1922 su "Umanità Nova").

tivismo logico analizza e stigmatizza ritenendo in assoluto privi di senso, in quanto non intelligibili ad i fuori dell'universo di discorso del soggetto che li ha posti in essere.

Pertanto, prima considerazione, un giudizio di valore, e così una "pura decisione", risultano validi solo avuto riguardo il soggetto agente, non hanno alcuna validità oggettiva, e, quindi, si accostano, se non si confondono, con gli atti di arbitrio. Sono pure volizioni passionali, arbitrarie, prive di ogni fondazione, ma che, in un mondo ove la fondazione del valore è negata alla radice, se sorrette dall'opportuna forza informano la concreta realtà senza alcun ostacolo di natura sia teoretica, che pratica.

D'altro canto, seconda considerazione, se la libertà è manifestazione di arbitrio, allora questa risulta concettualmente separata dall'uguaglianza: "l'uguaglianza di per sé non è costitutiva di alcun libero arbitrio"⁷². Il tutto implica che si può essere liberi (dare cioè sfogo alla "pura decisione") senza per questo riconoscere l'uguaglianza quale limite alla propria libertà. Ora questo è certamente possibile, ma siamo nel campo della libertà quale sregolatezza (arbitrio sfrenato, che tende, per l'appunto a *volere essere quel che si vuole essere*), ed è il terreno proprio alla prospettiva moderna.

Per Berti "l'uguaglianza è la condizione della libertà - come la libertà lo è dell'uguaglianza -, solo se intendiamo una libertà determinata: quella anarchica"⁷³. Pertanto, libertà ed uguaglianza si uniscono solo in una delle infinite ed opinabili determinazioni della libertà, non sono fra loro necessariamente correlate. Infatti, se consideriamo, cosa che sostanzialmente Berti fa, la libertà come sregolatezza, appare evidente che la stessa non possa implicare il concetto di uguaglianza senza entrare in contraddizione, ovvero in quella spirale masochistica nella quale l'individuo *si fa ritornare* da soggetto a lui uguale, uguale arbitrio (l'omicida l'omicidio, lo stupratore lo stupro, meglio va al benefattore che si vede ritornare il beneficio). È chiaro che la libertà come arbitrio non presupponga l'uguaglianza, perché non concepisce valutazione che non sia quella ef-

72 *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 369.

73 *Ibidem*.

fettuata dal soggetto agente, che reputato unico e solitario, non riconosce pari che lo possa valutare. L'uguaglianza fra soggetti presuppone che vi sia un alcunché di comune rispetto al quale effettuare una valutazione oggettiva della libera manifestazione.

È proprio l'inscindibile nesso tra libertà ed uguaglianza che permette la valutazione dialettica del giudizio di valore, che toglie cioè la libertà da quel territorio sregolato in cui il liberalismo (e, più in generale, la prospettiva politica moderna) la ha collocata. Ma vi è di più ed il tutto inerisce a quella valenza universale dell'anarchismo che si fa filosofia, a cui si è fatto cenno nei paragrafi secondo e terzo della prima parte.

Libertà ed uguaglianza danno vita a quella relazione inscindibile tra comune e diverso che solo la dialettica può determinare e regolare attraverso lo sviluppo di un rapporto comunitario politico, ove l'uguaglianza non è omologazione e la libertà non è sregolatezza.

L'anarchismo colto nella sua dimensione filosofica, propugna *la libertà nell'uguaglianza*, dato che la libera ricerca ritrova proprio nella tensione all'uguaglianza il proprio limite, non avviandosi alla sregolatezza; ma è anche *l'uguaglianza nella libertà*, in quanto è proprio nella tensione alla libertà che l'uguaglianza ritrova essa stessa il proprio limite, non riducendosi ad omologazione.

In questo inscindibile rapporto, che non può essere, come già sottolineato, gestito in altro modo che in quello dialettico, sorge e si sviluppa ogni pensiero critico e, soprattutto, ogni forma di progettualità politica che non ritrovi nella forza il proprio fulcro.

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

e non nella libertà di arbitrio che sgorgando dall'individuo isolato sfocia nella sregolatezza sorretta dalla potenza.

Il richiamo alla libertà, che poi sunteggia il riconoscimento delle precipuità e delle 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 lo suppone simile l'uno all'altro.

Pertanto non è una specifica determinazione della libertà (segnatamente quella anarchica) che la lega all'uguaglianza, ma lo stesso concetto di libertà che non si regge, nel senso che sprofonda nelle sabbie mobili della sregolatezza, in assenza di questo imprescindibile rapporto.

Per riprendere Berti, separare le due entità “significa, in altri termini, uccidere l'ethos della civiltà occidentale, vale a dire uccidere l'unica libertà storicamente determinata in grado di garantire l'esistenza di tutte le altre libertà; quella garanzia-libertà a-finalistica, senza la quale, ricordiamolo, viene meno la possibilità della storia come possibilità aperta alla libertà”⁷⁴.

3.3 LA RIVOLUZIONE E LA LIBERTÀ

Se la rivoluzione, come pare indicare Berti, è “affermazione esistenziale: l'affermazione di essere quel che si vuol essere”⁷⁵, allora la rivoluzione, qui tanto esecrata, altro non è che l'epifenomeno della libertà non determinata. Infatti, come sopra sottolineato, tale libertà per affermarsi come volontà volente necessita di quel dispiegamento di potenza che in ambito macro-sociale solo la rivoluzione gli può offrire.

L'idea di rivoluzione è, quindi, connessa con quella di libertà come pura decisione; non

⁷⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

a caso la rivoluzione è idea politica moderna⁷⁶. La rivoluzione scambia il particolare con l'universale, propugnando una ideologia come verità politica, infatti “una vera concezione rivoluzionaria non può che contemplare un solo mondo, una sola realtà e una sola verità: il che vuol dire, in altri termini, una sola umanità: le culture possono essere molte, ma l'essenza antropologica deve auto inverarsi come unica”⁷⁷.

Ma, a ben veder, la *Rivoluzione* è la libertà di cui parla Berti, afferma ciò che si vuole essere, è pura decisione, la quale si ammanta, in virtù di una struttura ideologica, di verità politica, che può affermarsi solo con la forza. Ben rileva in proposito Berti quando sottolinea come “la rivoluzione non produce libertà, ma potere o, più recisamente, una situazione di potere, che non è la semplice espressione generale di puri rapporti di forza, ma di rapporti di forza istituzionalizzati in senso gerarchico”⁷⁸. Non dimentichiamo però che se la rivoluzione non produce libertà per chi è ad essa soggetta, la rivoluzione, ciò non di meno, appare quale massima espressione di libertà per chi la pone in essere.

76 Pare che per l'Autore tale modernità sia essenzialmente cronologica. Infatti, “se è vero che l'idea di libertà è sempre esistita, è soltanto da un certo momento storico che è nata la consapevolezza della sua effettività rivoluzionaria. Questo momento storico coincide con il processo di secolarizzazione [...] per cui la coscienza della libertà come evento rivoluzionario si rinviene solo quando la secolarizzazione ha consumato tutta la sua logica, distruggendo tutti i sensi etici pregressi, cioè nientificando senza posa il passato, e dunque qualunque immagine univoca del mondo: la libertà e nichilismo sono entità molto contigue”, *ibidem*, p. 65. Affermazioni, queste, che paiono contraddittorie con quanto prima rilevato e cioè che “il pensiero rivoluzionario e la trasformazione radicale della società si configurano perciò come l'esito di un rifiuto profondo della modernità”, *ibidem*, p. 36.

77 *Ibidem*, p. 43. Per cogliere come questi concetti siano squisitamente moderni, rimandiamo alla lettura della voce *Leggi* redatta da Voltaire per il suo *Dizionario filosofico*, ove viene puntualizzato: “radunate da un capo all'altro della terra i semplici e tranquilli agricoltori: converranno tutti facilmente che dev'essere lecito vendere al vicino l'eccedenza del proprio grano, e che la legge contraria e inumana e assurda [...] etc., etc. [...] insomma, potranno fare in un'ora trenta leggi di questa specie, tutte utili al genere umano”, citiamo dalla trad. it. Milano, 1983.

78 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 59.

Allo stesso modo in cui l'individuo libero, attraverso la sua pura decisione impone agli altri il proprio volere tramite la propria potenza, parimenti il rivoluzionario, “nell'affermare di essere quel che si vuol essere”, impone alla società il suo volere sempre tramite la potenza che dispiega nel moto rivoluzionario. In questo senso, sia pur spostandoci di piano (dal micro al macro sociale), la libertà intesa come sregolatezza non può che generare rapporti disposti a livello interpersonale ed al livello sociale (che poi vengono “istituzionalizzati in senso gerarchico”).

La legittimità della imposizione della pretesa va, quindi, ricercata, come del resto tutta la prospettiva politica moderna indica con chiarezza, nella forza; in ambito prettamente politico-giuridico, colui o coloro che riescono ad imporre la propria volontà, proprio per questo fatto, costituiscono l'autorità legittima. Qui l'effettività si trasforma in validità formale e, quindi, in legittimità. Proprio esemplificando attraverso il richiamo alla rivoluzione bolscevica, Hans Kelsen scrive pagine memorabili intorno al concetto di governo legittimo⁷⁹ –

79 “Dopo la vittoria della rivoluzione russa, all'inizio del XX secolo, si manifestò in alcuni stati la chiara tendenza a non considerare come ordinamento giuridico l'ordinamento coercitivo posto in essere dalla rivoluzione ed a non considerare atti giuridici gli atti del governo giunto al potere con la rivoluzione [...]. Alcuni tribunali degli Stati Uniti d'America hanno persino rifiutato di riconoscere come atti giuridici certi atti del governo rivoluzionario russo, con la motivazione che non si trattava di atti di uno stato ma di una banda di *gangsters*. Tuttavia, appena gli ordinamenti coercitivi rivoluzionari si dimostrarono durevolmente efficaci, li si riconobbe come ordinamenti giuridici, i governi delle comunità che si fondavano su di essi vennero riconosciuti come governo statali ed i loro atti come atti statali e quindi giuridici”, *Reine Rechtslehre*, I, 6, c. A Kelsen e con lui a tutta la prospettiva moderna, *non interessa niente* che 150 milioni di russi non siano d'accordo con il “governo dei banditi [rossi]”, ciò che a lui importa (ed a tutto il diritto internazionale – creazione non dimentichiamo della prospettiva politica moderna, vedi Grozio) è chi ha il governo effettivo del paese, quindi il potere irresistibile di imporre la propria volontà. Giudizi di valore qui sono banditi: “se la rivoluzione non avesse successo, e cioè se la costituzione rivoluzionaria (non prodotta cioè secondo le regole della vecchia costituzione) non divenisse efficace, gli organi in essa previsti non emanerebbero alcuna legge effettivamente applicabile dagli

pagine che in vero ci riportano a sette secoli prima, ovvero al *Defensor pacis*⁸⁰.

Pertanto lascia perplessa l'affermazione di Berti, ai sensi della quale la "Rivoluzione [...] è autoritaria perché è impossibilitata a costruire, in breve tempo, alcunché di legittimo"⁸¹. Il problema posto dalla prospettiva moderna, che fonda l'autoritarismo, non è cosa pensano i sudditi, ovvero se le loro opinioni coincidono con quelle del sovrano – non va confusa questa constatazione con l'affermazione che la prospettiva moderna non contempla al suo interno forme democratico-elettive di determinazione del potere sovrano –, il problema posto dalla stessa e che il sovrano, una volta divenuto sovrano, o è tale, pertanto ha la forza per imporre le proprie decisioni, e quindi è legittimato, oppure non ha la forza e di conseguenza risulta de-legittimato. Va ancora rammentato come la rivoluzione (vittoriosa) sia un cosiddetto *delitto impossibile*, perché se la rivoluzione vince essa è governo legittimo e giudica se stessa, non è, quindi, da altri giudicata; è un delitto solo se perdente, ovvero se non avviene il rivoluzionamento sociale, allora il sovrano non detronizzato alzerà la sua spada sui poveri meschini.

Se, come sottolineato, ogni rivoluzione è l'oggettivarsi di una ideologia, ogni rivoluzione impone la propria verità in un quadro di "religiosa e malsana idea della libertà intesa come verità"⁸². Ma questo discorso vale per tutte le rivoluzioni, non solo per le *Rivoluzioni* a cui Berti allude; infatti, nel suo determinarsi

organi previsti da questa legge, ma resterebbe in vigore, in questo senso, l'antica costituzione, e non vi sarebbe motivo per presupporre una nuova norma fondamentale in luogo della vecchia. Allora si interpreterebbe la rivoluzione non come un procedimento per produrre nuovo diritto, bensì – secondo la vecchia costituzione e secondo il codice penale su di essa fondato e ritenuto ancora valido – come delitto di alto tradimento. Il principio che qui trova applicazione è detto principio dell'effettività. Il principio della legittimità è limitato dal principio dell'effettività", *ibidem*, V, 34, f.

80 Per Marsilio, come noto, "l'autorità di fare le 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.

81 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 60.

82 *Ibidem*, p. 74.

storico-sociale, la prospettiva moderna dà vita ad ideologie, ad approcci ideologici alla realtà sociale. Una ideologia si fonda su ipotesi interpretativa non problematicizzabili della realtà sociale miranti, attraverso il loro logico sviluppo, a spiegare, prevedere, dominare la realtà sociale. Le ideologie, se assolutizzate, "hanno, infatti, la pretesa di sapere – storicisticamente – in quale direzione *deve andare* la storia o in quale direzione essa debba *comunque andare* o in quale direzione essa *comunque andrà*. Vale a dire che hanno la pretesa di interpretare la giusta volontà popolare"⁸³.

Ciò vale per qualsiasi struttura ideologica che venga assolutizzata, ovvero che non si dissolva nella *filosofia*; liberalismo, comunismo (nel senso di marxismo), fascismo, nazismo sono tutte ideologie rivoluzionarie (e ciò viene provato dalla rivoluzione americana sino a quella della razza germanica degli anni Trenta dello scorso secolo, per tacer *prima* della Gloriosa Rivoluzione inglese del 1688), sono tutte forze che piegano la realtà alla loro ideologia. Rovesciano la realtà avuto riguardo ai loro assiomi: dalla affermazione del libero mercato a quella della superiorità della razza la struttura teorica è identica (non ovviamente gli esiti pratici).

Criticare la *Rivoluzione* implica affrontare con intenti critici la modernità politica⁸⁴; senza la critica della prospettiva politica moderna, non vi può essere critica della *Rivoluzione*. Rimane soltanto la critica o l'avversione per quella o quell'altra rivoluzione, ma qui ricadiamo nel vero e proprio campo dei soggettivi giudizi di valore, quindi, delle opzioni personali.

Arrivando al punto qui essenziale: la natura dell'anarchismo. Questa sarà o meno rivoluzionaria? La domanda sembra assurda: infatti chi è stato storicamente più rivoluzionario dei propugnatori dell'anarchismo? Nessuno può contestare agli anarchisti questo primato.

83 *Ibidem*, pp. 74-75.

84 Cfr. in proposito G. Fiaschi, *sub voce* *Rivoluzione*, in *Enciclopedia del diritto*, ove si afferma come "riflettendo sulla rivoluzione l'uomo moderno è così inevitabilmente costretto a determinare e a giudicare anche il proprio medesimo modo di pensare, sicché la sua conoscenza critica non può svolgersi se non come indagine autocritica sul fondamento complessivo delle sue stesse costruzioni concettuali", p. 69.

La questione posta non è ovviamente legata al lessico comunemente usato. Se, infatti, consideriamo l'anarchismo quale *pensare anarchico*, così come si è fatto nella prima parte del presente contributo, e come anche lo stesso Berti prima di noi fa, allora appare evidente come l'anarchismo non sia moto di pensiero *rivoluzionario*, tutt'altro. Ponendosi quale momento critico irrefrenabile, proteso ad un *tutto domandare* risultante dalla negazione assoluta del potere in ogni ambito, l'anarchismo non può in quanto tale costituirsi in ideologia, né, quindi, tanto meno, in *teoria*. L'anarchismo non ha assiomi rispetto ai quali piegare, dominare o rivoluzionare la realtà, esso si accosta dialetticamente alla realtà, *l'attraversa* e la problematicizza in tutti i suoi aspetti con il suo inesauribile domandare dialettico, l'unico capace di cogliere l'insostenibilità (logica) della contraddizione.

L'anarchismo non forgia l'esistente a sua immagine e somiglianza, non è quindi una ideologia; problematicizza l'esistente, ed in questo è filosofia, che si regge, come ogni autentica filosofia, sul principio di non contraddizione. Principio, quest'ultimo, che, in quanto auto-affermantesi (non si può sostenere al medesimo tempo ed al medesimo luogo che la medesima cosa sia e non-sia), non può venire imposto con la forza, può solo evidenziare la debolezza o l'autorevolezza delle affermazioni. Queste potranno imporsi, proprio in *virtù della forza* che riescono a promanare, nella realtà sociale a prescindere dal loro essere o meno contraddittorie.

Imporre visioni, verità politiche, comandi, non fa parte costitutivamente dell'anarchismo, esso, pertanto, non è rivoluzionario⁸⁵ e non lo è anche in quanto non partecipa alla modernità politica. L'anarchismo nel porre problemi non

85 L'anarchismo è 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 opposto al potere, ne determina una inevitabile caducità dal punto di vista operativo. 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".

impone soluzioni, ma ricerca dialetticamente – legando libertà ed uguaglianza – il giusto mezzo fra l'eccesso ed il difetto, un giusto mezzo che deriva dall'uso della libertà come autonomia, non come sregolatezza.

In quanto estraneo alla prospettiva politica moderna, l'anarchismo non è quindi rivoluzionario; ciò non di meno l'anarchismo è irreversibile ed ineliminabile moto di opposizione, di resistenza assoluta – perpetrata in ogni modo – a qualunque forma di dispotismo, anche alla rivoluzione.

3.4 COMUNISMO E MODERNITÀ: INTRECCIO O IATO?

Quale logico sviluppo di un itinerario di ricerca dell'anarchismo fra comunismo e capitalismo, Berti non può che affrontare da prima la questione del comunismo, alla quale dedica una densa analisi incentrata sulla sua sconfitta.

In prima battuta, facciamo cenno ad una *secondaria* questione terminologica, nel momento in cui l'autore pare di fatto far confluire il significato del termine *comunismo* in quello del termine *marxismo*, così da farli diventare un tutt'uno. Infatti, "un discorso sul comunismo che prescindendo dal marxismo è un discorso privo di senso: *marxismo e comunismo sono entità inscindibili*"⁸⁶. È ben vero che in alcuni punti del lavoro compare l'espressione di comunismo autoritario, quasi a ritenere che il comunismo ed il marxismo non siano un'unica entità, ma, in generale, questa differenziazione sfuma, tanto da far considerare i due termini quali sinonimi nel momento in cui "il *fallimento storico del comunismo deriva, in primo luogo, dal fallimento scientifico del marxismo*"⁸⁷. Se volessimo tenere in considerazione altre forme di comunismo, non frutto dell'ideologia marxista, né a queste riconducibile, ad esempio il comunismo anarchico – a cui lo stesso Berti ha dedicato importanti studi⁸⁸ –, allora tali affermazioni risulterebbero indubbiamente problematiche.

86 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 90.

87 *Ibidem*.

88 Cfr. per tutti il già citato *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*.

Ciò detto, va anzitutto premesso come si concordi pienamente con l'impostazione dell'autore nel momento in cui riconosce due criticità (esiziali) della prospettiva marxista e prima ancora marxiana. Anzitutto la pretesa di tale prospettiva di non essere una delle possibili interpretazioni della realtà (una ideologia fra le ideologie), ma la teoria scientifica che ha finalmente scoperto *come va il mondo*. Tale (auto-riconosciuta ed auto-proclamata) *consapevolezza* tramuta inevitabilmente l'analisi scientifica del marxismo in puro scientismo, con tutte le conseguenze (non solo teoretiche) del caso. All'interno di questo quadro generale, sul quale non ci soffermiamo rimandando alla lettura del testo, si inserisce un secondo momento di nostra assoluta convergenza con il pensiero di Berti che coglie con estrema chiarezza il rovesciamento di fatto della costruzione teorica marxista, tutta fondata (nel suo momento ostensivo) sulla assoluta preminenza della struttura (economica) sulla sovrastruttura (dalla prima sempre determinata in qualsiasi sua specifica declinazione), ma che all'atto pratico si trova, surrettiziamente, ad anteporre il politico (nel senso di potenza) alla stessa economia.

Se l'impostazione di fondo della critica di Berti al marxismo, così come sopra accennato, trova sincero assenso⁸⁹, già l'affermazione, per la quale, *"in ogni forma di comunismo realizzato non esiste alcuna vera civiltà giuridica"*⁹⁰, risulta non prima di problemi. Certo è possibile assentire anche su questa affermazione, ma solo a condizione che la *civiltà giuridica*, a cui si fa cenno, venga stornata dalla prospettiva moderna, ovvero si ritenga a chiare lettere come non vi è alcun rapporto, al di fuori di tale opinabile rappresentazione, fra il diritto e la forza, in modo che la civiltà giuridica si fondi sulla politica come arte della mediazione e non sul dispiegamento di potenza. La prospettiva marxista si colloca, invece, a pieno titolo nella

89 Mi permetto di rimandare a due miei *lavoretti* apparsi sul finire dello scorso millennio; segnatamente *Formalismo sovietico. Delle teorie giuridiche di Vyšinskij, Stučka e Pašukanis*, Napoli, 1992 e *Totalitarismo giuridico. L'U.R.S.S. possibile esempio?*, Trieste, 1999.

90 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 106.

prospettiva moderna – altro punto di dissenso con Berti – e, quindi, recepisce il diritto quale espressione della forza.

In questo senso, la civiltà giuridica del "comunismo realizzato" o del socialismo reale che dir si voglia è, senz'ombra di dubbio, quella *occidentale*, in particolare quella della kelseniana *dottrina pura del diritto*. Non essendo questa la sede per ampie argomentazioni, mi limito a richiamare Norberto Bobbio.

Il giurista torinese rileva, infatti: "sembra che siano stati fatti dal regime sovietico grandi passi verso lo stato di diritto, via via che esso si è venuto consolidando. Ne sono una riprova la sconfessione delle dottrine giuridiche estremistiche di Pašukanis e compagni, secondo cui il diritto era una sovrastruttura della società borghese e come tale destinato a scomparire con l'avvento della società socialista, e la riscoperta del diritto, ad opera della scuola capeggiata da Vyšinskij, come complesso di norme coattive imposte dalla classe dominante al fine di salvaguardare le relazioni sociali ad essa vantaggiose. Questa nuova definizione ha riproposto il problema del diritto negli stessi termini in cui lo proponeva la dottrina borghese più avanzata (Kelsen) quando lo considerava come una tecnica speciale per la organizzazione di un gruppo sociale (qualunque esso sia)"⁹¹.

91 N. Bobbio, *Democrazia e dittatura*, in *Politica e cultura*, Torino, 1954, p. 155. L'idea non è certamente isolata nella riflessione di Bobbio se in altro scritto riprende gli stessi concetti; "la lotta intrapresa dalla nuova scuola capeggiata da Vyšinskij in difesa della legalità socialista, per la restaurazione della concezione del diritto come complesso di regole generali ed astratte, imposte dal potere costituito dello stato, contro le dottrine facenti capo a Pašukanis [...] non poté essere efficacemente combattuta se non assimilando la teoria normativistica, elaborata dalla più raffinata scuola giuridica contemporanea, vale a dire quella dottrina che ha descritto la struttura formale dell'ordinamento giuridico valevole, come usa ripetere Kelsen, tanto per un ordinamento giuridico liberale quanto per uno comunista", *La dottrina pura del diritto e i suoi critici*, ora in *Studi di teoria generale del diritto*, Torino, 1955, p. 99. E ancora: "la considerazione [di Vyšinskij] del diritto come espressione degli interessi della volontà dominante si incontra con la tesi kelseniana del diritto come una specifica tecnica di organizzazione sociale (sono entrambe espressioni di una concezione tecnica e non etica del diritto)", *ibidem*.

Pare, pertanto, assodato che certa teoria generale del diritto di stampo sovietico, la stessa teoria che ha permesso il consolidarsi della compagine statale sovietica dagli anni Trenta in poi, sia la medesima teoria generale del diritto di stampo kelseniano, ovvero, quella stessa rappresentazione del diritto che sovrintende allo sviluppo della compagine statale in occidente. È fuori dubbio che lo stesso Kelsen abbia duramente criticato gli esiti e gli sviluppi della prassi giuridica sovietica, segnatamente quella condotta da Vyšinskij⁹², ma non possiamo

92 Per Kelsen, Vyšinskij sarebbe affetto da “un servilismo nauseabondo verso il dittatore di allora, una prostituzione intellettuale che sorpassa le peggiori forme di bizantinismo, la cui ambizione più alta è di essere un servitore del governo”, *La dottrina comunista del diritto*, trad. it. Milano, 1981, p. 195. Come ebbi modo d’osservare, Kelsen critica Vyšinskij per essere lo scienziato giuridico di Stalin, attribuendo a questo fatto un valore negativo, e magari lo critica in quanto “cattivo”scienziato, ma viene preservata dalla critica la sostanza imperativistica della teoria giuridica stalinista che riduce il diritto al comando del più forte, a volontà sovrana. È il modo in cui viene riformulato l’assunto della sua dottrina pura “bisogna obbedire al poter costituito”, che suscita in Kelsen fortissime perplessità, non la sua riformulazione. Le perplessità di Kelsen nascono nel momento in cui al puro valore della onnipotenza del sovrano si accosta un’ideologia che pretende di essere verità politica. È questa, in fondo, l’operazione scorretta che ha compiuto la scienza giuridica staliniana: aver innestato su una concezione del diritto imperativistica dei motivi giusnaturalistici, ovvero l’ideologia del materialismo storico rivisitata dal dogmatismo staliniano. Ma forse questa operazione è del tutto legittima all’interno della dottrina pura, nel momento in cui la stessa non è costituita per veicolare una determinata visione del mondo (quella liberale o del socialismo liberale), ma qualsiasi ideologia. Non ha forse scritto lo stesso Kelsen, in tempi non sospetti (1934) e con malcelato orgoglio che la sua rappresentazione dei fatti giuridici “i fascisti la qualificano un liberalismo democratico, i liberali o i socialdemocratici la considerano come precorritrice del fascismo. Da parte comunista è disprezzata come ideologia d’uno statalismo capitalista, da parte del capitalismo nazionalista è disprezzata come crasso bolscevismo o come anarchismo mascherato. Il suo spirito, afferma più d’uno, è imparentato con la scolastica cattolica; altri invece credono di riconoscerli i segni caratteristici di una teoria protestante dello stato e del diritto. E non mancano coloro che vollero stigmatizzarla come atea. In breve, non c’è in genere nessun indirizzo politico a cui la dottrina pura del diritto non sia stata ancora sospettata di appartenere. Ma questo fatto serve a dimostrare la sua purezza certo assai meglio di quanto non possa farlo

da un punto di vista teoretico non riconoscere una comune matrice che ha informato sia la sua dottrina pura, che quella stalinista, poiché entrambe sono lineari espressioni della prospettiva politica moderna.

In questo senso, il comunismo realizzato è pregno di *civiltà giuridica*, quella derivata dalla prospettiva politica moderna.

Ogni tentativo di sottrarre questa esperienza storica dalla modernità, pare caduco; a titolo, d’esemplificazione, non sembra affatto condivisibile che il comunismo abbia rigettato la secolarizzazione nel momento in cui “pone il lavoro umano come l’elemento fondamentale grazie al quale diventa possibile lo scambio umanisticamente significativo fra la natura e la cultura. Il lavoro umano non è inteso qui quale mero fattore dinamico di trasformazione della materia (condizione secolarizzata del mondo), ma quale espressione prassistica dell’universale essenza dell’uomo, ovvero della fondazione ontologico-originaria della società (sentimento di rifiuto di questa condizione secolarizzante)”⁹³. Al di là della complessità della questione, proviamo a sostituire al lavoro del comunismo, la *proprietà* del liberalismo; non ci troviamo, forse per caso, nello stesso campo arato da Locke e dopo di lui da Sieyès, per i quali è indubbio che la proprietà sia la “espressione prassistica dell’universale essenza dell’uomo, ovvero della fondazione ontologico-originaria della società”. Gli uni si esaltano sul lavoro, gli altri sulla proprietà, sempre comunque su rappresentazioni dell’essere umano, mai sulla sua essenza ontologica, che del resto nemmeno tentano (ed in questo ottemperano ai dettati della scienza moderna).

Ma al di là di ciò, è importante rilevare come nel comunismo, se di comunismo realizzato parliamo, ovvero di oggettivazione del marxismo nello stato sovietico, pare dubbio – per lo meno a chi scrive – che si possa correttamente parlare di abolizione della proprietà. Infatti, *quel* comunismo, nel suo oggettivarsi storico, non mira affatto all’abolizione della

essa stessa”, *Prefazione alla Reine Rechtslehre* del 1934. La dottrina è *pura* perché può servire qualunque padrone (*rectius*, sovrano).

93 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 112.

proprietà privata e, conseguentemente, del mercato; opera piuttosto una concentrazione monopolistica della proprietà, che ritrova, salvo rare e non significati eccezioni stabilite legislativamente (permangono, infatti, forme di proprietà privata – ma non dei mezzi di produzione), nello stato il suo unico centro di riferimento; conseguentemente, più che ad una abolizione del mercato, ci troviamo di fronte ad un unico soggetto che opera sullo stesso, in una situazione simile a quella del mercato di monopolio, in cui un unico soggetto determina (autoritativamente), attraverso l'offerta, la domanda. Quindi, un unico proprietario ed un unico operatore sul/del mercato.

Pertanto, si può discutere ovviamente sull'operatività (in vero scarsa) di tale modo di gestione dell'economia, ma non sull'esistenza della proprietà e del mercato; questi non sono aboliti, soltanto concentrati nello stato, che di fatto risulta l'unico soggetto legittimato ad operare economicamente. La proprietà risulta quindi accentrata, non abolita (un tentativo di abolizione della proprietà si può ravvisare nella costituzione russa del 1918, ma non in quelle successive – sovietiche – del 1924 e del 1936).

Va altresì rilevato come la presenza della proprietà generi, di per sé, un rapporto di natura dispotica, nel momento in cui l'oggetto (sia esso animato o non-animato) risulta essere al servizio del padrone; più grande è il padrone, più si dispiegherà il rapporto dispotico (in quanto la proprietà genera potere). Di fronte da un unico proprietario (ed è il caso del comunismo realizzato) il dispotismo di esalterà al massimo grado; di fronte ad una miriade di proprietari, quindi, anche ad un mercato di libera concorrenza, ci troviamo di fronte ad un dispotismo in vero *labile*, in quanto, per lo meno così ci viene tramandato, il mercato corregge di per sé eventuali distorsioni. Il libero mercato è fattore di equilibrio, mentre il mercato di monopolio genera disequilibrio in quanto istituzionalizza la posizione di forza.

Sotto questo (in vero discutibile) punto di vista, il comunismo realizzato, con il monopolio della proprietà e del mercato, ha effettivamente determinato il sorgere di una realtà sociale improntata sul dispotismo (e, fra le varie

cose, permette di cogliere quella supremazia della politica sull'economia, che la teoria marxista ha sempre negato, ma che di fatto ha generato in terra sovietica).

3.5 UN'EQUAZIONE UN PO' TROPPO SPINTA

Un'ultima annotazione critica in merito all'analisi della sconfitta irreversibile del comunismo (realizzato o socialismo reale). Solleva perplessità la *spinta* equazione comunismo-nazismo proposta da Berti in più punti della sua ricerca⁹⁴, che va ben al di là del gusto per il paradosso e giunge a cogliere non solo prassi, ma anche teorizzazioni *genocide* comuni al comunismo reale ed al nazional-socialismo.

Ci pare, infatti, come solo apparentemente “il lessico di Lenin è esattamente quello di Hitler”; continua Berti: “è, infatti, l'impressionante lessico della parassitologia applicato alla sfera politica: il mondo è un «pantano» che deve essere disinfestato dai «borghesi». [...] Se ora si sostituisce il soggetto borghese con il soggetto ebreo, il risultato finale – in termini sostanziali – rimane lo stesso”⁹⁵. E ancora, “si dovrebbe concludere che fra i tre totalitarismi [il fascismo, il nazismo ed il comunismo] vere differenze non vi furono. Invece queste differenza c'erano e riguardavano il modo diverso di esercitare il terrore di Stato perché mentre i regimi neri lo esercitavano soprattutto contro gli avversari politici, il comunismo lo esercitò anche contro la popolazione civile”⁹⁶. In buona sostanza, ci sembra di cogliere, una massima – in vero non troppo isolata in certa storiografia – per la quale *Stalin è peggio di Hitler* (il che equivale a dire che *Hitler è meglio di Stalin*).

Ora, per quanto non avvezzo a seguire acriticamente le varie *demonizzazioni* di satrapi e

94 Si veda specificatamente *ibidem*, pp. 144-150.

95 *Ibidem*, p. 149.

96 *Ibidem*, pp. 151-152. Appare difficile dubitare che Berti non trovi ispirazione nel moto *revisionista* apparso alla fine del secolo breve; in proposito cfr. E. Nolte, *Il passato che non vuole passare*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, Torino, 1987, ove di può leggere: “l'Arcipelago Gulag non precedette Auschwitz? Non fu lo sterminio di classe dei bolscevichi il *prius* logico e fattuale dello sterminio di razza dei nazionalsocialisti?”, così a p. 8.

dittatorelli (dal Johnson=Hitler – Nixon poi ... – al vampiro Ceausescu, degno seguace di Dracul, e così via), che hanno caratterizzato il Ventesimo secolo ed anche il primo scorcio del Ventunesimo (più di qualche funzionario dello stato iracheno ha avuto la sua Norimberga, per non tacer poi di quelli libici), che più che la *giustizia* seguono vuoi la moda lanciata dalle potenze di turno, vuoi la propaganda di qualche oppositore, mi pare che tale gerarchia valoriale fra Hitler e Stalin vada quanto meno discussa (e non dal punto di vista contabile!).

Solo un'osservazione; da quanto mi consta, se l'ideologia del nazional-socialismo (ma anche certe derive del fascismo italiano) si fonda sulla *razza*, meglio sulla gerarchia razziale, che deve trovare istituzionalizzazione giuridica e politica, e l'appartenenza ad una *razza* è *crisma ineliminabile* (come, all'interno dell'universo di discorso cattolico, il sacramento del battesimo – mi scuso per l'accostamento blasfemo, ma l'esemplificazione pare efficace), allora non vi sarà mai redenzione possibile per chi non appartiene alla razza eletta (l'appartenenza ad una *razza* è il ruolo ascritto per eccellenza in quanto irremovibile). Egli è destinato a rimanere tale (superiore od inferiore) per l'eternità. Leggo nel capitolo primo di una traduzione del (suo) *Mein Kampf*: "la nazione, o più precisamente, la razza non consiste nella lingua, ma soltanto nel sangue. Perciò si potrà usare il termine germanizzazione solo quando si saprà cambiare il sangue dei vinti. Ma questo non è possibile: a meno che con la fusione di ambedue le razze non si ottenga un cambiamento, cioè l'abbassamento del livello della razza superiore. La conseguenza ultima di questo svolgimento dei fatti sarebbe perciò l'annientamento di quei valori che un giorno permisero al popolo conquistatore di vincere"⁹⁷.

Qui è evidente come taluni membri (in vero la stragrande maggioranza) del consorzio umano siano costitutivamente diversi ed inferiori ad altri. Questa situazione è ineliminabile, non si può cambiare il *sangue*. Il *Kampf* del nostro è perciò proteso verso la difesa del sangue della sua razza (che è poi quella superiore – ma il Re Imperatore, nel 1938 a seguito

97 A. Hitler, *La mia battaglia*, trad. it. Varese, 1991, pp. 17-18.

di profondi studi avallati da istituzioni anche accademiche, ci ha accostati a questa; non tutti, ben inteso, sono coloro che possedevano sangue ariano, gli altri, per quanto parlanti l'idioma di Dante, andavano da noi separati). Ci troviamo di fronte ad un confine invalicabile per qualsiasi essere umano, ad una determinazione assoluta che si ripercuote in ambito giuridico e politico. La politica (e con essa il diritto) devono proteggere il bene contro il male.

Diversa l'impostazione (teoretica) dell'ese-crato comunismo; non ci troviamo di fronte a determinazioni assolute (modificabili forse, ma non credo, solo con un atto di Dio – un miracolo che trasformi il bianco in nero, lo slavo in germanico – o in italiano *post* 1938 – e così via), ma relative e causate dall'appartenenza di *classe*, non dal *sangue*. Qui il male è dato dal nemico di classe, che si combatte con spirito schmittiano – contemplando cioè anche la sua eliminazione fisica – per la redenzione dell'intera umanità (anche di coloro che hanno avuto la ventura di nascere borghesi). Quello di borghese non è ruolo ascritto, ma acquisito e come tutti i ruoli acquisiti può modificarsi. Questo significa, al di là della contabilità o degli esiti pratici delle due ideologie, che non ci troviamo di fronte ad alcun spirito genocida, od alla teorizzazione della superiorità (assoluta, storica) di un tipo di essere umano su di un altro; ci troviamo di fronte ad una *guerra di classe*, che, come tutti gli scontri politici all'interno della prospettiva moderna, implica anche l'eliminazione dell'avversario. Sia pur all'interno di un determinismo economicistico, non esiste l'idea dell'oggettivamente borghese (dell'eternamente borghese, perché nato con sangue borghese), che invece sussiste e fonda l'ideologia del nazionalsocialismo⁹⁸.

98 Viene la curiosità di chiedere a Berti, se anche le oggettivazioni storiche dell'anarchismo, che non hanno mai risparmiato né strali, né prassi d'attacco alla borghesia ("... chi stende a te la mano, oh vile borghesia, è un uomo indegno di guardar il sol ...") siano da considerarsi – da un punto di vista teoretico – alla stessa stregua dei funzionari germanici impegnati in certi campi detti di concentramento! Il movimento anarchico, nel suo essere storicamente antiborghese, ha sviluppato anch'esso quelle pretese genocide attribuite al marxismo-leninismo realizzato?

Berti dovrebbe rivedere l'equazione matematica proposta che rende il comunismo pari, se non peggiore, del nazionalsocialismo, in quanto entrambe ideologie propugnanti il genocidio. Mi pare che questa tesi non sia sostenibile. Le due ideologie appartengono sicuramente allo stesso genere: il totalitarismo (ed hanno prodotto ecatombe mostruose – che Berti correttamente richiama nel suo testo). Ciò non di meno, a mio giudizio, appartengono a specie diverse.

Se il problema non è contabile, va affrontato dal punto di vista teoretico. Ovvero, è teoreticamente non solo accostabile ma anche equiparabile la dittatura del proletariato alla esaltazione della razza (germanica, e anche italiana)? Pare che la prima, la dittatura del proletariato, sia finalizzata alla liberazione dell'umanità, mentre il dominio della razza superiore sulle razze inferiori sia invece finalizzato a se stesso, ovvero alla dittatura perpetua della razza superiore sulle altre. La prima mira a fondare una società di uguali, la seconda una società di diseguali.

3.6 IL CAPITALISMO ED IL LIBERALISMO E LA LORO PRETESA A-VALUTATIVITÀ

Dalla disamina proposta da Berti sul capitalismo traspare una forte tendenza a connotarlo quale liberalismo e, coerentemente con la sua più complessiva rappresentazione dei fenomeni politici trattati, quale puntuale espressione della modernità⁹⁹. Pare che per Berti il capitalismo incarni la modernità, la quale “non è altro che il volto «socio-culturale»” dello stesso. Si tratta evidentemente di una modernità di sapore prettamente lockiano e di un capitalismo legato al libero mercato¹⁰⁰, quindi di due visioni parziali vuoi della modernità, vuoi del capitalismo (che non comprende, ad esempio, né il capitalismo monopolistico, né quello di stato).

99 Il capitalismo “ha interpretato in modo continuativo e dirompente il processo di secolarizzazione e dunque l'intera modernità. Lo ha interpretato talmente bene che, a questo punto, non si capisce più se il capitalismo è l'interprete della secolarizzazione-modernità o se la secolarizzazione-modernità non sia altro che il capitalismo medesimo”, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 166.

100 Cfr. *ibidem*, p. 167.

Ciò premesso assistiamo ad una sorta di incondizionata esaltazione di quello che Berti definisce “evento-processo della storia”: “il capitalismo è un cerchio magico che si alimenta dalla critica permanente (qualunque sia questa critica), la quale, per l'appunto, così facendo, affina tale sistema e lo rinforza sempre più”¹⁰¹.

In quanto evento e non progetto, il capitalismo ha natura acefala, e “si presenta come ontologicamente neutro, essendo una struttura quantistica, e dunque pervasivamente laica e materialista”¹⁰². In questo senso, capitalismo e modernità sono “un'ininterrotta metamorfosi espansiva priva di qualunque telos”¹⁰³.

Il capitalismo, nella sua accezione liberale e liberistica, genererebbe pertanto un ordine spontaneo scaturente dall'incontro sul mercato delle “«aspirazioni» individuali”¹⁰⁴, un ordine che impedisce di per sé ogni degenerazione nel dispotismo asiatico (nel senso, quindi, offertogli prima da Montesquieu e poi da Hegel). Infatti, “il capitalismo nasce in presenza di un potere limitato; nasce, in altri termini, nel momento in cui il potere – qualunque forma di potere – non è in grado di impedire agli uomini di perseguire liberamente la tendenza spontanea allo scambio e all'acquisizione illimitata”¹⁰⁵.

Sotto questo particolare aspetto, il capitalismo si fonde con il liberalismo, nel momento in cui il primo è l'evento (il potere limitato) del progetto (lo Stato minimo) e questo fondersi pare a sua volta confondersi con quella modernità priva di fine, a cui si è già fatto cenno.

Va però ribadito che la modernità, intesa ancora una volta come prospettiva politica moderna, un fine ben definito lo possiede; e questo è il controllo sociale attraverso la figu-

101 *Ibidem*, p. 169.

102 *Ibidem*.

103 *Ibidem*, p. 184.

104 Cfr. *ibidem*, p. 167.

105 *Ibidem*, p. 180. Passa quindi in secondo piano l'osservazione per la quale “condizione di questa spontaneità sociale è l'oggettivo esito socialmente disegualitario dei rapporti generati fra i soggetti che la mettono in opera, dato che la concorrenza produce una selezione e la selezione crea una gerarchia, la quale peraltro è sempre mutevole proprio a causa della natura stessa della concorrenza”, *ibidem*, p. 175.

ra del sovrano. In questo senso, il fine di tale prospettiva è l'accentramento dell'assoluto controllo della realtà sociale. Tale fine non appare affatto in contrasto con "il potere limitato" quale momento di genesi del capitalismo. Centralizzato ed assoluto controllo va inteso nel senso di un'unica fonte regolamentativa (all'interno della quale va ricompreso anche l'istituto del contratto, che appare il momento di massima espressione della libera volontà individuale, ma che in realtà, come osservato, all'interno della prospettiva moderna si riduce a prua concessione sovrana). In questo senso, l'assolutismo è connaturato alla prospettiva politica moderna, il quale poi storicamente si declina in specie fra loro diverse (il liberalismo legato al capitalismo è soltanto una di queste).

Parimenti dubbia appare l'affermazione che lo stesso capitalismo sia un evento privo di fini. Per stessa ammissione dell'autore, il fine ultimo del capitalismo è l'accumulazione (lo scambio e l'acquisizione illimitata)¹⁰⁶.

Pertanto ci troviamo di fronte ad un progetto dotato di fine proprio che diviene evento. Il connubio tra lo scambio e l'acquisizione illimitati ed il potere politico minimo ci conduce più che verso quell'ordine spontaneo capace di soddisfare ogni "aspirazione individuale"¹⁰⁷, in un terreno dove solo le aspirazioni dei più forti troveranno realizzazione a scapito di quelle dei più deboli. Infatti, lasciare la determinazione dell'ordine sociale alla concorrenza, come lo stesso Berti ammette, implica un determinarsi (meglio, il riproporsi) di un *giusto per natura*, ai sensi del quale, come afferma il Callicle platonico "la natura dimostra che è giusto che il migliore prevalga sul peggiore ed il più capace sul meno capace". In questa prospettiva, in sé chiaramente *moderna* (nel senso non epocale), "il criterio della giustizia è questo, il dominio e la supremazia del più forte sul più debole"¹⁰⁸.

106 Cosa del resto evidenziata un secolo fa da Max Weber nel suo già richiamato studio su *Etica protestante e spirito del capitalismo*.

107 Vedi in proposito l'esplicito richiamo a von Hayek a pp. 174-175 del testo qui recensito.

108 Platone, *Gorgia*, 38-39 e 483b-483a (citiamo dalla traduzione di Francesco Adorno in *Opere complete*, vol. V, Roma-Bari, 1990)

Il connubio fra capitalismo e liberalismo ci conduce, quindi, in acque nella quali il *giusto per natura* è esemplificato dal proverbiale pesce più grande che mangia il pesce più piccolo, e dove il fine neutrale del liberalismo, il controllo sociale dello stato minimo, si inverte del dominio del più forte sul più debole.

Concludendo questa breve disamina relativa alla parte sulla sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo, prima di esaminare la questione dell'anarchismo, va effettuata ancora una breve constatazione.

Se le costanti equiparazioni fra il comunismo ed il nazismo hanno suscitato forti perplessità per le ragioni esposte nel precedente paragrafo, spiace non trovare alcuna spiegazione, ma nemmeno una menzione, alla singolare presenza della *peculiare istituzione*, che, sia pure "con il loro carattere liberale e democratico", ha accompagnato sin dal loro sorgere quegli Stati Uniti d'America, che rappresentano il faro di quel capitalismo che Berti contrappone al male assoluto del comunismo; la *peculiare istituzione* fu abolita solo per ragioni contingenti nel 1863 (un anno prima della abolizione della servitù della gleba nell'Impero di Tutte le Russie), ed i suoi riflessi hanno illuminato la storia e la società statunitense almeno fino agli anni Sessanta dello scorso secolo.

Il che fa ancora supporre che il liberalismo, associato al capitalismo, rappresenti libertà e progresso per i pochi a scapito dei molti¹⁰⁹.

4. PER UN PENSARE ANARCHICO

4.1 ANCORA SU ANARCHISMO E MODERNITÀ (POTERE VS. AUTORITÀ)

Sul modo di Berti d'affrontare il problema dell'anarchismo, a cui dedica la corposa terza parte del suo lavoro, pesano le considerazioni sopra effettuate; ovvero, la caparbia con cui egli vuole ricollegare l'anarchismo alla modernità teoreticamente intesa. Quindi ad una mo-

109 Va solo per inciso ricordato che il liberalismo sia di fatto un regime elitario, dallo stato monoclasse ottocentesco fino all'attuale contrapposizione fra Nord e Sud del mondo. Ma tale argomentazione non può venire in questa sede sviluppata.

dermità che non è soltanto cronologica. Questo collocare l'anarchismo nella prospettiva politica moderna, a parere di chi scrive, inficia, nel senso che depotenzia quasi completamente, il tentativo di coglierne la valenza universale, ovvero, per dirla con Berti, "ciò che rimane di esso dopo la sostanziale dissoluzione della sua fenomenologia storico-genetica"¹¹⁰.

Un punto di partenza può venire offerto ancora una volta dal tentativo di Berti di accreditare la prospettiva moderna quale indirizzo politico non legato alla forza. Infatti, per il nostro, le prospettive avverse alla modernità (*in primis* il romanticismo), si caratterizzerebbero attraverso "il riconoscimento della supremazia del rapporto di forza rispetto a quello del diritto"¹¹¹. Ancora una volta mi permetto di dissentire dall'impostazione dell'autore, ritenendo di riconoscere piuttosto nella modernità, come sopra argomentato, la teorizzazione, più che della superiorità della forza sul diritto, della forza quale fonte del diritto (quindi, per scomodare categorie marxiane, il diritto apparirebbe fenomeno sovrastrutturale totalmente dipendente dalla forza, che rappresenterebbe, quindi, la vera struttura del rapporto giuridico e politico).

Interessante in proposito può apparire una lettura della nota polemica sulla codificazione intercorsa agli albori del Diciannovesimo secolo fra Thibaut e Savigny, due giuristi tedeschi, il primo completamente proteso verso la recezione del Codice napoleonico (quindi della modernità giuridica per eccellenza), il secondo, invece, propenso a ritrovare la fondazione del rapporto giuridico non nella previsione astratta dell'autorità competente, ma nella realtà quotidiana dei rapporti (tutto sommato nella consuetudine). Nel primo caso, il diritto si ancora all'attività dello stato, nel secondo ai rapporti sociali – è la prospettiva solcata da Savigny che dà vita a quello che può venire definito come *romanticismo giuridico*.

È all'interno del moto di codificazione che ritrova vigore il brocardo hobbesiano, per il quale *auctoritas non veritas facit legem*, non certamente nella difesa della consuetudine come fonte del diritto.

110 *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 234.

111 *Ibidem*, pp. 235-236.

Se, come ben sottolinea Berti, l'anarchismo si oppone al *potere*, pare ragionevole supporre che una prospettiva giuridica anarchica non possa accostarsi ad una rappresentazione dei fatti giuridici tutta incentrata sul potere.

In proposito dell'opposizione dell'anarchismo al potere, pare altresì d'uopo cercare di specificare cosa possa intendersi, in tale prospettiva, con il termine potere. Berti lascia però questo problema aperto¹¹², ovvero non distingue i possibili differenti significati, il cui portato politico è fondamentale, fra i diversi termini utilizzati per designare un rapporto di forza. Nel senso che volutamente l'autore non richiama le distinzioni weberiane¹¹³ fra *Äutorität*, *Macht* ed *Herrschaft*. Senza soffermarsi sulla nota tripartizione, possiamo riconoscere come soltanto le ultime due (*Macht* ed *Herrschaft*) designano due specie del genere rapporto di forza (quindi, dispotico), riconnettendosi, anche se non etimologicamente, alla *vis* latina. La prima, la *Äutorität*, designa un rapporto di diversa natura (politico), non determinato dalla soggezione, ma dal convincimento – dall'accettazione libera dell'evidenza dell'argomentazione proposta – quindi dall'autonomia¹¹⁴. L'autorevolezza non si impone con

112 "Il lettore che mi ha seguito fin qui ha potuto constatare la mia «disinvoltura» nell'uso dei tre termini (potere, autorità, dominio) e ha potuto altresì constatare che per definire ciò che muove la critica dell'esistente posta in essere dal pensiero anarchico ho utilizzato, in generale, la dizione: *critica del principio di autorità*. È questo perché gli autori anarchici definibili come classici hanno quasi sempre impiegato questa dicitura. Usare la dizione critica del principio di autorità è effettivamente il criterio più coerente dal punto di vista anarchico proprio perché l'anarchismo non critica un determinato potere, un determinato Stato, una determinata autorità, un determinato dominio, ma critica, per l'appunto, il principio che legittima la loro (infinita) riproposizione in qualunque contesto-spazio-temporale questa si attui. *Critica del principio di autorità* è insomma la dizione anarchicamente più consona per l'intento universale dell'anarchismo", *ibidem*, p. 296.

113 Cfr. *Economia e società*, vol. I, trad. it. Milano, 1968.

114 Siamo ovviamente nel campo della retorica non dell'eristica, solo in quest'ultima l'argomento si impone con la forza della persuasione; in altri termini (sia pure non corretti dal punto di vista filologico, ma che ben rendono il concetto nel linguaggio comune) siamo nella democrazia e non nella demagogia.

la forza, questa è auto-evidente, non ha bisogno di espedienti, e non è propria ai *mercenari delle parole*; è, in buona sostanza, *auctoritas*¹¹⁵.

L'anarchismo si oppone all'utilizzo della forza coercitiva, non all'autorevolezza. È sul riconoscimento dell'*autorità autorevole*, che l'anarchismo fonda una convivenza sociale, senza questo riconoscimento lo stesso sprofonderebbe nell'esaltazione di quello che è stato definito un "piacere fondato sulla sensazione"¹¹⁶. L'autonomia si fonda sul riconoscimento dell'autorevolezza, che è cosa ben diversa del riconoscimento del potere. La prima si mostra dialetticamente nel *dialogo*, il secondo emerge invece dal *dibattito*, la prima persuade coinvolgendo le parti in causa, il secondo (con)vince e si impone con la forza. È solamente la prima che permette il manifestarsi di uno *stare decisis* non frutto della coercizione.

Priva di ogni riferimento all'autonomia, che ha quale necessario sottofondo il riconoscimento dell'autorevolezza, la prospettiva anarchica naufraga nella tempesta della *libertà selvaggia*, in quell'idea di libertà che Berti definisce "pura decisione", che altro non ci appare se non sregolatezza priva di limiti (in questo senso può richiamarsi il concetto di idea esagerata di libertà – ma nel significato negativo, perché *esagera* l'idea di libertà propria alla prospettiva moderna, la quale relega sapientemente tale idea nell'ipotetico stato di natura, che vede quale soggetto l'individuo solitario ed isolato, proprio per fondare la legittimità dell'ente sovrano capace di offrire regola alla libertà individuale). Se l'anarchismo imboccasse questa prospettiva, sregolatezza selvaggia accompagnata da assenza di limiti coercitivi, lo stesso risulterebbe una caricatura del liberalismo ed avrebbero ben agio coloro che ritenessero che le elucubrazio-

115 È d'obbligo, al fine di non ingenerare equivoci, specificare che il brocardo hobbesiano vada letto come se al posto del sostantivo da egli utilizzato (*auctoritas*) vi sia quello, realmente appropriato, di *vis*. Se ciò non fosse il brocardo non avrebbe senso, infatti la *veritas* necessariamente si lega all'*auctoritas* e si discosta dalla *vis*. Certo è, che una frase che suonasse *vis non veritas facit legem*, non avrebbe avuto, nemmeno in terra britannica, lo stesso impatto.

116 Così C. Curcio, *sub voce Anarchia*, in *Nuovissimo Digesto italiano*, p. 612.

ni 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"¹¹⁷.

La visione dell'anarchismo qui riproposta può non essere condivisa e, quindi, rifiutata soltanto a patto di rivedere e definire con chiarezza il concetto anarchico di libertà, il quale va fondato non sulla pura decisione, ma sulla autonomia; libertà come capacità di autodeterminazione, di mediazione fra eccesso e difetto, mediazione *politica* perché avviene nella *polis* ed in funzione della *polis*, comunità di uomini liberi, e non pura volizione passionale. Quindi, ancora una volta, la libertà va ricercata al di fuori e contro la prospettiva moderna, che la spaccia per insostenibile volizione incontrollata dell'individuo solitario e che, pertanto, va limitata dalla presenza di quel male necessario che si chiamo Stato.

Sostenere che la libertà per l'anarchismo sia esclusivamente pura volizione passionale implica gettarsi in un baratro, negare ogni *intelligenza* a tale prospettiva, rendere cioè inutile ogni tentativo di ricercarne valenze universali, perché se l'anarchismo si costituisce interno ad una siffatta idea di libertà accompagnata dalla negazione di ogni forma di *politica* si entra nel campo della patologia sociale.

4.2 L'ANARCHISMO FRA TEORIA E TEORESI. SULL'EMANCIPAZIONE FRA LIBERTÀ ED UGUAGLIANZA

Berti pone come centrale il problema della "«tenuta» teorica" dell'anarchismo affermando: "l'anarchismo «tiene» nella misura in cui è spogliato dei suoi caratteri storici e sociali, per cui si può dire che la prospettiva anarchica è rimasta la sola radicale alternativa emancipazionista al sistema di dominio capitalistico

117 Ancora Carlo Curcio nella citata voce a p. 613.

proprio perché – grazie a questa sua natura «astratto-universale» – ha passato indenne il venire meno delle proprie condizioni di partenza”¹¹⁸. Quindi si tratta di *destoricizzare* l’anarchismo, staccarlo dal suo essere stato movimento politico, e individuare una sua nuova dimensione che gli permetta di incidere in senso emancipazionista sulla attuale realtà sociale.

L’intento di Berti, come più volte sottolineato, è pienamente condivisibile, ciò che ci differenzia dall’autore è il modo in cui egli si accinge a perseguirlo volendo caparbiamente (lo ripentiamo ancora) legare l’anarchismo alla modernità.

La “«tenuta» teorica” dell’anarchismo, a nostro avviso, va ritrovata, in modo non paradossale, proprio nel suo essere non-teoria, ma, al contrario, filosofia. Nell’essere filosofia l’anarchismo non veste caratteri storici e sociali e, per richiamare Berti, lo porta a “diventare coscienza critica della modernità”. Una modernità che va però intesa nel duplice senso di modernità cronologica e, soprattutto, di prospettiva politica moderna.

L’essenza filosofica dell’anarchismo, come tenteremo di argomentare, non lo rende affatto insensibile alla lotta per l’emancipazione, tutt’altro – anche se si concorda pienamente con Berti sulla sua essenza non classista¹¹⁹. L’anarchismo, infatti, non subordina il moto di emancipazione a fattori esterni (e a loro volta determinanti) la volontà dell’essere umano (quali appaiono nella prospettiva marxista gli oggettivi rapporti di produzione, la coscienza

determinata dall’appartenenza ad una classe o ancora, in altra prospettiva, il progresso dell’umanità, il naturale equilibrio sociale da determinarsi in seguito allo sviluppo scientifico e tecnologico). L’emancipazione va ricercata nella volontà del soggetto politico, non in sue oggettive qualità; quindi l’emancipazione o sarà la risultante della volontà dell’essere umano, ed in questo deve ritrovare il suo fulcro, oppure non sarà in alcun modo emancipazione, ma passaggio, modificazione di uno stato di soggezione in un altro.

L’anarchismo, in quando lega inscindibilmente la tensione alla libertà a quella all’uguaglianza, risulta fondativo di ogni moto di emancipazione, nel momento in cui riconosciamo che l’emancipazione tende a *far prendere con la mano*, ovvero a palesare il *manus capocere*, ad uscire dalla tutela di un padrone senza per questo cambiare padrone (come la donna che, da quella paterna, passava alla tutela-proprietà maritale).

L’anarchismo è momento fondante dell’emancipazione, a maggior ragione se riconosciamo come la libertà e l’uguaglianza da esso propuginate 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.

Ancora con considerazione alla questione dell’emancipazione, va rilevato come la tensione all’uguaglianza va collocata in una dimen-

118 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 241

119 Il pensiero anarchico, a differenza della teoria marxiana e marxista, non fonda all’interno del processo-progetto di emancipazione alcuna supremazia di una classe rispetto alle altre. L’anarchismo, in altre parole, non ha *santificato* il proletariato quale oggettiva classe rivoluzionaria, fulcro di ogni possibile emancipazione umana. Certo, l’anarchismo nel suo manifestarsi storico-sociale, ovvero nel suo essere movimento anarchico, non si è mai disgiunto dai ceti sociali sfruttati e subalterni, fra i quali compare anche il proletariato così come rappresentato dalla dottrina marxista. Ma il movimento anarchico, nemmeno nelle sue più spinte manifestazioni anarco-sindacaliste, ha ritenuto di essere il rappresentante di una classe. In questo senso lo si ritiene non-classista.

sione qualitativamente diversa da quella della mera eguaglianza economica, intesa come eguale quantità di beni a disposizione per tutti i membri della comunità. Va, per inciso, 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 (è, pertanto, la risultante di un processo dialettico).

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 aristotelica¹²⁰, la quale non è misura matematica, ma dialettica.

Ancora una volta la dialettica, quale ausilio alla ricerca del giusto mezzo definente l'u-

120 Vedi il già citato passo dell'*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a-b, che evidenzia 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 frutto di 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", *Etica Nicomachea*, 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 mediata 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 mediata tra difetto ed eccesso, e l'agire virtuoso che appare per l'appunto la risultante della ricerca della mediata.

guaglianza 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 risultano 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.

4.3 ANARCHISMO E POLITICA.

LA NEGAZIONE DELLA MODERNITÀ

Giungendo alla problematica della politica, ovviamente Berti riconosce come la stessa non sia necessariamente connessa al dispiegarsi di comandi: "il politico non significa inevitabilmente comando (allo stesso modo come il potere, in sé, non è necessariamente produttore di politica), significa piuttosto visione realistica e disincantata perché la gestione e la mediazione dell'esistente non sono per forza legate al dominio"¹²¹.

Rileviamo, ancora una volta, come è proprio la prospettiva politica moderna, che fonde inscindibilmente la gestione dell'esistente al dominio sul esistente. Prospettiva, questa, che viene rigettata dall'anarchismo, il quale non può quindi che ricercare fuori e contro la modernità la sua collocazione. Questo significa anche riprendere e ripensare intorno alla classica distinzione fra rapporto politico e rapporto dispotico perché forse tale approccio ci permetterà di uscire dal circolo vizioso della modernità (che ovviamente Berti legge in chiave liberale).

Infatti, il nostro rileva: "tuttavia per quanto si possa addomesticarlo, il politico rimane sempre *potestas*, ovvero una dimensione del

121 G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 251.

potere inteso come decisione su qualcuno o qualcosa. Il politico come decisione è scelta per sé e per altri: a volte per tutti, generalmente per tanti o pochi, qualche volta per pochissimi. Poiché la decisione per tutti, tanti, pochi o pochissimi, se va a effetto, è sempre coercitiva, allora essa deve essere attuata – stiamo naturalmente parlando all'interno di una prospettiva anarchica – sul criterio della libertà, *precisamente sul grado – quantitativo e qualitativo – della libertà*. E continua, “come si concilia l'atto coercitivo della decisione con il suo fine, cioè con la libertà? Anarchicamente non si concilia: di qui la necessità di attivare il criterio elementare, e insuperabile, del male minore”¹²².

A me pare che in questo passo Berti chiaramente dimostri da che prospettiva osserva l'esperienza politica. Da una prospettiva anarchica, come egli afferma? Oppure, coerentemente con le sue premesse, riempie il termine anarchismo con qual cosa d'altro?

Innanzitutto vale la pena di sottolineare come vi è nell'impostazione bertiana una contrapposizione, uno iato insuperabile, fra la politica, colta solo nella sua rappresentazione di arte del dominio e della coercizione, e la libertà, rappresentata di fatto come sregolatezza (singolare “pura decisione”). È chiaro che se i termini della questione vengo posti in questo modo, la politica, in qualsiasi caso, è una limitazione della libertà. Quindi, per prendere a prestito una espressione di Francesco Gentile, *la politica è un inconveniente* che si abbatte sull'individuo isolato dalla sua sregolata volontà inibendogli di volere tutto ciò che può. D'altro canto la politica è pur sempre un male necessario, in quanto una moltitudine sregolata non può costituire una comunità, poiché una comunità si costituisce attraverso delle regole; ma ogni regola appare, in questa prospettiva, lesiva della libertà (che è sregolatezza). Quindi non si esce dalla aporia: o politica e quindi violazione della libertà (dei diritti naturali dell'uomo allo stato di natura), o libertà e quindi impossibilità di convivenza pacifica (perché in quanto liberi, tutti hanno diritto a tutto – vogliono tutto ciò che possono). Teniamo anche presente che non si possono

122 *Ibidem*, pp. 252-253.

dare giudizi di valore sulle libere volizioni (la libertà in quanto “pura decisione” non ha criteri oggettivi di valutazione – banalmente, *de gustibus non disputandum est*).

Come tentare di uscire da questa situazione di stallo? Attraverso lo Stato, il quale però, proprio nella prospettiva di salvaguardare particelle di libertà, deve essere *il più piccolo possibile*, uno Stato impercettibile andrebbe bene, che permetta agli individui a lui soggetti di perseguire i propri (inqualificabili) desideri, purché gli stessi non creino nocimento alla pace sociale, al controllo sociale.

A questo punto pare di sentire salmodiare: *la mia libertà finisce dove comincia la libertà altrui ...*

Ma questa non è la prospettiva anarchica! Questo è liberalismo nel senso proprio del termine! Un liberalismo che ricerca il male minore. Infatti, per Berti, “la scelta del male minore è una scelta necessaria a cui nessun amante della libertà può sottrarsi. [...] La scelta del male minore non è una scelta riformista, dal momento che non riguarda i mezzi anarchici in rapporto ai fini anarchici, ma riguarda tutti quei mezzi atti a raggiungere una maggiore libertà, o un minor grado di oppressione indipendentemente dai fini anarchici stessi”¹²³.

A me pare che questa scelta *gradualista*, come la definisce l'autore richiamandosi a Malatesta, sia chiaramente da ascrivere nel variegato mondo della modernità politica e specificamente al liberalismo. L'anarchismo non si pone nell'ottica del “male minore”, concetto molto prossimo a quello di “male necessario”, non perché sia prospettiva di pensiero *estremista* (o, forse meglio, di stampo manicheo), ma per la semplice ragione che si pone il problema politico della medietà fra eccesso e difetto. Una medietà che non è compromesso (in questo senso non è riformista), ma affermazione dialettica e, pertanto, sempre rivedibile, della giusta misura. In questo l'anarchismo non appare *gradualista*, perché non vi sono gradi di volta in volta superiori da raggiungere; infatti, una volta istituzionalizzata la giusta misura si afferma come tale e non quale intermedio passo verso la realizzazione di un norma

123 *Ibidem*, pp. 254-255.

ideale. Ma in quanto frutto di una ricerca dialettica non potrà mai risultare in imperituro fissata. Ogni qual volta risulterà opportuno la stessa andrà dialetticamente rivista e ridefinita. Né compromesso, né gradualismo, ma una attività politica incentrata sulla perenne ricerca dialettica della giusta misura fra eccesso e difetto. In questo l'anarchismo dimostra tutta la sua essenza di prospettiva politica anti-moderna, per ricollegarsi intimamente con il pensiero classico.

Berti rifugge da ogni riferimento a tale prospettiva di pensiero, non coglie dal pensiero politico non-moderno alcuno spunto per ricercare risposte ai quesiti intorno alla valenza universale dell'anarchismo, che egli con chiarezza pone al suo lettore.

Ancora troviamo teorizzato nel suo volume come "l'idea anarchica se da una parte è la punta estrema della secolarizzazione, ne è dall'altra anche la sua radicale reazione. [...] Essendo allo stesso tempo, e dunque contraddittoriamente, espressione radicale della secolarizzazione e risposta estrema ai disgreganti effetti sociali prodotti proprio dalla secolarizzazione, [l'idea anarchica] si identifica nel totale rifiuto della dimensione mondana e mediatrice tipica della politica. Si è infatti auto identificata nella risposta «morale» alla secolarizzazione perché ha proposto una rottura storica e radicale con la secolare tradizione machiavellica fondata sulla separazione fra l'etica e la politica"¹²⁴. Al di là di echi derivanti dalla nota triade hegeliana, che pare in qualche modo sovrintendere questa visione di un'idea anarchica quale sintesi fra affermazione e negazione della secolarizzazione e che, pertanto, anche nel momento della sintesi, non esce da tale ambito, va rilevato ancora una volta come l'esito più macroscopico del processo di secolarizzazione in ambito politico è stato, in buona sostanza, la sostituzione di una divinità (il Dio immortale) con un'altra (lo Stato – magari definito dio mortale, ma pur sempre sovrano). La secolarizzazione, nell'abbattere vecchi idoli, ne crea degli altri e conduce verso l'idolatria del potere in quanto tale, che si manifesta quale forza brutta razionalizzata ed istituzionaliz-

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 256-257.

zata nelle articolazioni dell'ente Stato – il più grande prodotto della secolarizzazione. Ora l'anarchismo, come lo stesso Berti in più punti sottolinea, si costituisce intorno al rifiuto del potere, meglio della rappresentazione, tipicamente moderna, della politica quale pura manifestazione di potere e, quindi, della irriducibile volontà di separare l'idea di giustizia da quella di politica.

L'anarchismo è la più radicale negazione della modernità politica ed è totalmente estraneo a questo processo. Non ci sono giochi di dialettica hegeliana che possano argomentare il contrario; il fatto (innegabile) che l'anarchismo storicamente sorga in epoca moderna non significa affatto che lo stesso sia in qualche modo compromesso con il pensiero politico della modernità, l'anarchismo (il pensare anarchico) manifesta, in epoca moderna, l'assoluta contrarietà dalla prospettiva politica moderna; non sorge da questa, ma si oppone a questa. Va rilevato come l'anarchismo, da un punto di vista prettamente teoretico non abbisogni della modernità per sorgere è svilupparsi, al contrario – come ho cercato di argomentare nella prima parte – lo stesso è riscontrabile nella prospettiva socratico-aristotelica (faccio notare, per inciso, come escludo ancora una volta ogni richiamo a Platone), perché è proprio in questa prospettiva classica che la politica non è rapporto di forza¹²⁵, ma sforzo comune a tutti i liberi di una *polis* di ricercare ed individuare il giusto mezzo.

Tutto ciò, a scanso d'equivoci, non vuole affatto significare che i due *Greci* siano autori da ricollegarsi al pensiero anarchico classico, ma che lì e soltanto lì si trova il fondamento teoretico che permette all'anarchismo di evitare derivate all'interno della modernità, derivate che lo porterebbero, se non opportunamente corrette, a palesarsi come un delirio ideologico frutto della modernità.

¹²⁵ Ancora Berti si richiama alla prospettiva moderna (in una sorta di polifonia che raccoglie contributi da Kant a Schmitt) nel momento in cui ritiene come "tutta l'attenzione deve essere portata sul politico, sul politico come decisione, sul politico come insuperabile e realistica consapevolezza dei rapporti di forza, cioè come capacità di comprensione dei limiti d'azione posti in essere da questi rapporti di forza", *ibidem*, pp. 258-259.

4.4 SU UN'ANTROPOLOGIA IN CHIAVE MODERNA. IL RIFIUTO ANARCHICO DELLA SREGOLATEZZA

Di converso risulta molto importante e pienamente condivisibile la riflessione di Berti proposta nel paragrafo dedicato al *costruttivismo utopico*, in particolare le critiche all'idea *esaustiva di uomo*, nonché, quelle di carattere più generale, alla struttura utopica¹²⁶. Risulta anche pienamente condivisibile, ed anzi assai apprezzabile, la critica apportata ad una rappresentazione dell'anarchismo quale "filosofia di fine della storia"¹²⁷. Qui l'analisi porta ad evidenziare una latente tendenza da parte dell'autore a ricercare una dimensione universale dell'anarchismo nel suo essere dialettico, ovvero nell'opporci ad ogni dogma ed a prospettare una inesauribile problematicizzazione della realtà; pertanto, pare emergere l'idea di un pensare anarchico che, prendendo a modello la dialettica classica, si discosta sempre più della prospettiva politica moderna.

Ancora una volta però si assiste ad una esaltazione del liberalismo quale, di fatto, struttura di pensiero anarchico, nel momento in cui si evidenziano nel primo le sue componenti anti dogmatiche che determinerebbero una genuina propensione all'esperienza politica, ovvero alla costante ed inesauribile ricerca di medietà politica non indirizzata né condotta da previe e dogmatiche assunzioni.

126 Cfr. *ibidem*, pp. 259-263.

127 "L'anarchismo deve abbandonare ogni filosofia di fine della storia; deve smettere di pensare in senso poetico; deve uscire dal mito ed entrare nella realtà; deve eliminare il principio stesso di speranza. Volendo richiamare due autori contemporanei contrapposti, potremmo giungere a dire che dovrebbe passare dal *principio di speranza* (Ernst Bloch) al *principio di responsabilità* (Hans Jonas). Deve, insomma, ateizzarsi definitivamente, diventare adulto e sradicare da sé ogni dimensione progettuale, ciò implica la dissoluzione di ogni misticismo, fonte di infinite demagogie miopi ed irresponsabili. L'utopia è l'orizzonte che ha drogato il pensiero anarchico. [...] Un anarchismo maturo deve abbandonare ogni idea definitiva di natura umana, essendo questo, un problema irrisolvibile (ed è bene che sia irrisolvibile). Ogni pensare utopistico è un pensare costruttivista e quindi scientificamente fallimentare. Ogni progetto sociale è inutile (e stupido). Ed è contro la libertà", *ibidem*, pp. 262-263.

Ma proprio con riguardo a quanto si è andato ora dicendo, va notato come il liberalismo ha, per così dire, un'idea esaustiva di uomo, che è poi quella legata alla rappresentazione dell'essere umano come essere sregolato e libero in quanto isolato; tale rappresentazione pervade la speculazione dei pensatori liberali, da Locke a Kant¹²⁸ (per tacere poi di Hobbes, che va considerato a pieno titolo un pensatore liberale, nel senso che espunge dalla sua riflessione ogni riferimento a valori o a verità politiche, che invece informano – nel tentativo di togliere l'individuo dalla sua originale solitudine – il pensiero di Rousseau, da cui le sue interpretazioni in chiave totalitaria¹²⁹).

L'antropologia liberale è negativa e tendente – attraverso il contrattualismo – a fondare l'assolutismo dello Stato. Di converso, l'antropologia anarchica non può essere definita; nel senso che lo stesso non propugna un ideale di essere umano di per sé regolato, ma corrotto dalla società (riproponendo in questo modo il mito rousseauiano del buon selvaggio). L'anarchismo recepisce l'essere umano nella sua interezza, così come lo stesso nella sua concreta vita si manifesta. È proprio questo accostarsi non preconetto all'essere umano che permette all'anarchismo di dialettizzarsi con la realtà e non, viceversa, imporre alla realtà una particolare direzione, che verrebbe derivata dalla ipotetica rappresentazione dell'uomo. Ed è in questo senso che ancora una volta l'anarchismo di differenza e si distanzia dalla prospettiva politica moderna e, quindi, dal liberalismo. I due piani, quello dell'anarchismo e quello della modernità, non paiono essere comunicanti.

128 "La cifra autentica del moderno si riassume in una sola parola: individualismo. Vale a dire una concezione della vita che proprio della finitudine ha fatto la ragione della sua esistenza e che è stata espressa nel modo più compiuto dalla società borghese (precisamente dall'individualismo borghese che trova il suo vero *habitat* nella cosiddetta società civile in contrapposizione a quella politica), la quale, come tutti sanno, più che sul preteso valore onnicomprensivo della *razionalità*, si è retta sul valore molto meno prometeico, ma assai più concreto e reale, del *ragionevole*", *ibidem*, p. 310.

129 Vedi in proposito il volume di Jacob Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, qui già richiamato.

D'altro canto, come lo stesso Berti rileva, l'anarchismo appare chiaramente non permeato dal contrattualismo moderno, da quell'idea di contratto sociale, che è il momento fondante della costruzione politica liberale¹³⁰, ovvero del potere irresistibile, perché sovrano, dello Stato. Ciò non di meno l'autore tenta di accomunare per l'ennesima volta le radici dell'anarchismo con quelle del liberalismo. Ciò risulta palese ove si afferma: "il libertarismo porta [...] all'estrema conclusione logica il presupposto primario del liberalismo classico espresso dalla versione liberista del *laissez faire* [...]. Qualunque esistenza politica – esistenza che è sempre, inevitabilmente, espressione di una forza collettiva – è, in sé, una minaccia permanente della libertà individuale. Il libertarismo fa dunque il paio con l'anarchismo classico"¹³¹.

Qui pare che il dissenso nei confronti di Berti raggiunga l'acme; per intanto, va sottolineato come il liberalismo, per tramite della *fic-tio* del contratto sociale, fonda una esperienza politica basata esclusivamente sul potere; viceversa, l'anarchismo recupera una concezione della politica avulsa dal potere e ancorata alla libertà. Quindi, se ciò appare corretto, ci troviamo di fronte a due posizioni antitetiche ed inconciliabili.

La citazione riportata apre anche un altro problema; correttamente Berti descrive lo stato d'animo del liberale di fronte alla politica: qualunque esistenza politica è un attacco alla libertà individuale. In questa prospettiva anche l'altro, tutto ciò che non è ricompreso nell'unità, che è cioè fuori dall'individuo, costituisce di per sé una minaccia per la libertà del singolo. La libertà è infatti prerogativa dell'individuo, del singolo isolato, non dell'*animale sociale*, che, in quanto vivente in comunità, ne viene da questa, da tutti i singoli componenti e dalla loro unione, limitato. I rapporti politici sono limitativi della libertà, quindi, come già evidenziato, la politica appare quale inconveniente. Ma questa è la prospettiva liberale.

L'anarchismo, al contrario, riconosce la libertà nel rapporto con gli altri, non nella solitudine di un ipotetico stato di natura. L'anar-

130 Cfr. G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., pp. 266-267.

131 *Ibidem*, pp. 301-302.

chismo riconosce la libertà solo nel rapporto politico, nella relazione con altri soggetti ugualmente liberi e rifugge dalla statualità in quanto la stessa è fondante un rapporto di natura dispotica (quindi, opposto al rapporto politico). La prospettiva moderna, viceversa, nel relegare la libertà nella solitudine dell'individuo isolato, rappresenta ogni rapporto con gli altri come una limitazione della libertà (che poi altro non è che sregolatezza), ma impossibilitata a fondare su questa ipotetica propensione all'irregolarità (abbiamo sopra affermato come questa è l'idea esaustiva dell'essere umano, che sta alla base della costruzione e della progettualità, in generale, moderna e liberale nel particolare) alcun controllo sociale, la usa strumentalmente per fondare il meccanismo del controllo sociale (lo Stato – qui inteso come male necessario), il quale, con potere irresistibile derivatogli dal fantasioso contratto sociale, tutelerà le libertà naturali (gli altrettanto fantasiosi diritti naturali o dello stato di natura). In realtà, ciò che il liberalismo, nel suo inverarsi storico nella società borghese, tende a tutelare è la *sua* libertà, ovvero il diritto di proprietà. Infatti, è sulla concreta proprietà che si fonda e ruota la costruzione politica del liberalismo, non sull'astratta libertà. In questo senso, la libertà tutelata è la libertà dei proprietari, non quella degli esseri umani.

Con tutto questo l'anarchismo non ha nulla a che vedere, l'anarchismo non fa il paio con il liberalismo perché non è una sua estrema emanazione: è la sua radicale negazione. Per fare il paio, l'anarchismo dovrebbe rappresentare, anch'esso, la libertà come sregolatezza: è, in realtà, questo il caso del *libertarismo* a cui Berti fa riferimento, ma non è la prospettiva dell'anarchismo, che ha una visione opposta della libertà. La libertà è responsabilità ed è scelta, cosa che può avvenire soltanto all'interno di una *polis*, non nella sregolata solitudine dell'individuo.

In considerazione a ciò risulta teoreticamente problematico sostenere, cosa puntualmente fatta dall'autore, come "l'anarchismo classico non ha modo di giustificare la limitazione della libertà del singolo, se questa libertà si svolge «fra adulti e consenzienti»"¹³².

132 *Ibidem*, p. 305.

Il tutto pare coerente con la definizione di libertà proposta quale “pura decisione”. Il problema è che tale impostazione risulta certamente appropriata per il liberalismo, ma del tutto fuorviante se si tratta di prendere in considerazione l’anarchismo, il quale, presupponendo la libertà legata all’autonomia, non può che costituirsi intorno al radicale rifiuto della sregolatezza. In questo modo l’anarchismo giustifica la limitazione – ovvero la *repressione* – di ogni pulsione che lede il principio di autonomia, che tende cioè a trasformare la libertà in sregolatezza. Qui non si tratta di limitare la libertà in nome di altri valori (quali l’uguaglianza o la solidarietà)¹³³, si tratta anzitutto d’affermare come per l’anarchismo la libertà è cosa ben diversa dalla sregolatezza; se la libertà come autonomia non può risultare limitata, il che implicherebbe traghettare dal mondo della politica a quello del dispotismo, la sregolatezza (ovvero la manifestazione concreta di chi è schiavo delle proprie pulsioni) non solo ritrova limitazione, ma anche repressione in una prospettiva anarchica.

La libertà per l’anarchismo, che risulta, come più volte sottolineato, inscindibile dall’uguaglianza e, pertanto, non da questa (intesa quale entità estranea alla libertà stessa) determinata, si concretizza nella responsabilità della scelta, non in pura decisione contingentemente determinata dalle momentanee passioni del soggetto volente. Questo sarà valido per il liberalismo, che non potendo concepire la libertà come autonomia, né lasciare il tutto in balia delle passioni, inventa (*rectius*, attraverso questa rappresentazione della libertà *legittima*) lo Stato, macchina di controllo sociale, che frantuma la libertà di liberali, imponendo eternamente comportamenti (non regolari, ma conformi alle sue regole).

Se l’anarchismo cade in questa trappola teorica non solo perde ogni precipuità teoretica, ma anche, rappresentandosi come momento estremo del liberalismo fautore di una libertà selvaggia, giustifica la costruzione assolutistica della prospettiva politica moderna, nel momento in cui rende necessaria la presenza regolatrice del *Gran Leviatano*, unica entità capace di garantire controllo e pace sociale in assenza

133 Cfr. *ibidem*, pp. 305-306.

di propensione di regolarità e di autonomia da parte dei consociati (i quali null’altro sarebbero, in assenza del sovrano, che una moltitudine disgregata incapace, cioè, di regolamentarsi)¹³⁴.

L’anarchismo, di fatto, opera una radicale critica alla teoria liberale individualistica, ma non per questo cade “nel magma labirintico più profondo della possibilità epistemologica del totalitarismo”¹³⁵. Una prospettiva politica che riconosca il proprio fulcro nella libertà e nell’uguaglianza che contraddistingue dei partecipanti alla vita della comunità (la *polis* della grecità classica), solo attraverso assonanze linguistiche (ma assolutamente non teoretiche) può venire ricondotta al fenomeno (moderno) del totalitarismo. La critica all’individualismo liberale non apre la porta al totalitarismo: è anzitutto la critica ad una antropologia esaustiva che si fonda sulla rappresentazione di un essere umano quale individuo isolato e, in quanto tale, sregolato ed incapace ontologicamente di comportamenti regolari in assenza di un *padrone*; è nel contempo affermazione della possibilità di manifestarsi della libertà solo all’interno di un rapporto politico e negazione, come esiziale alla libertà ed all’uguaglianza, di ogni forma di rapporto dispotico.

4.5 RELATIVISMO CULTURALE E GIUSTIFICAZIONE DIALETTICA. CONCLUSIONI

Un’ultima annotazione prima di chiudere questo forse prolisso contributo alla ricerca

134 Al di là del richiamo implicito alla prospettiva hobbesiana, il discorso ricomprende senz’ombra di dubbio anche la speculazione lockiana; lo stato di natura di Locke, indubbiamente non descritto come il terreno della guerra di tutti contro tutti, dovrà pure presentare delle *lacune* acciocché gli esseri umani acconsentano di transitare da una condizione di assoluta libertà (ove incondizionato vige il diritto naturale di proprietà – vita, libertà ed avere), ad una di assoluta soggezione al sovrano (Magistrato civile). Il problema, come noto, per Locke è che i soggetti in un stato di natura, mancando istituzioni statuali garanti di terzietà, risulterebbero giudici in causa propria. Ovvero la loro sregolatezza, il cedere alle passioni, impedirebbe loro di porre e rispettare regole; quindi, per quanto *ordinato* anche lo stato di natura lockiano è popolato da una moltitudine disgregata incapace di per sé di *aggregarsi* intorno a regole.

135 *Ibidem*, p. 317.

della valenza universale dell'anarchismo proposta da Berti. Egli afferma "che il relativismo culturale costituisce uno degli aspetti più forti della modernità capitalistica, tanto da occupare un posto significativo nella autocoscienza dell'occidente; esso, prima di tutto, è una grande e connaturata conquista della civiltà liberale e soltanto della civiltà liberale"¹³⁶. Ora, che il relativismo culturale sia "conquista" dell'Occidente moderno è giusta constatazione, che va pienamente condivisa, la non-modernità non si fonda sul relativismo ma sulla valutazione. L'anarchismo non è prospettiva a-valutativa che possa, pertanto, ricondursi a tale relativismo culturale.

Alcune brevi argomentazioni vanno in proposito effettuate. Anzitutto, che il relativismo culturale "conquista della civiltà liberale" sia da ricondursi alla lockiana *Epistola de tolerantia* pare cosa poco dubbia; è l'*Epistola* che fonda il moto di tolleranza che pervade il liberalismo e che presuppone una idea di libertà non dissimile a quella proposta da Berti. Se è proprio a tale testo che facciamo riferimento nel vedere dispiegarsi nella prassi sociale la tolleranza culturale, allora dobbiamo ancora un volta riconoscere come tale tolleranza è connaturata con l'esercizio del potere, nel senso, come già detto, che il potere tollera tutto ciò che non lo mette in discussione, ma ciò che potrebbe discutere il potere non è assolutamente tollerato ed anzi è represso.

Qui esiste un metro di valutazione, pertanto non corrisponde a realtà l'affermazione per la quale, la prospettiva politica moderna (ed il liberalismo in particolare) è prospettiva a-valutativa, che ha espulso dal suo orizzonte cognitivo il giudizio di valore. Questo è presente ed informa tale modo d'essere della rappresentazione dei fatti politici; lo spartiacque potrebbe così venire definito: tutto ciò che concorre a rafforzare il centro del potere va giudicato in modo positivo, al contrario, tutto ciò che favorisce una sua disgregazione va giudicato in modo negativo. Ciò che promuove il potere è legittimo, ciò che lo contrasta è illegittimo (e quindi non tollerabile). Ci troviamo di fronte ad un *relativismo relativo* e, quindi, apparente; non

¹³⁶ *Ibidem*, p. 325.

tutti i fini possono venire perseguiti, soltanto quelli consentiti dal potere e finalizzati alla sua perpetuazione.

Il relativismo culturale di stampo liberale è solo apparente, nel momento in cui surrettiziamente viene proposto un valore quale discrimine per gli altri; ed è ancora il valore del potere che vuole spacciarsi per neutrale.

Per ricercare un cosiddetto relativismo culturale capace di fondare una valutazione valoriale, ovvero non propenso a derive nichilistiche, né ad assunzioni di verità politiche, pare necessario rivolgersi ancora alla prospettiva socratico-aristotelica (segnatamente all'*Etica a Nicomacco*, a cui si è già fatto più volte riferimento). Se, infatti, il problema è "motivare questi valori partendo da una premessa altrettanto universale-razionale [... in quanto i valori ...] devono valere per tutti, ma devono essere giustificati per tutti"¹³⁷, pare che l'unica strada aperta per una prospettiva anarchica sia l'argomentazione dialettica, legata, per un verso ai *luoghi comuni*, per altro al principio di non contraddizione. La fondazione dei valori, per sfuggire al dogmatismo, non potrà che avere natura entimematica, ovvero riconducibile a logiche argomentative e non deduttive. Con tale metodo appare possibile determinare una sempre rivedibile gerarchia valoriale nell'ambito di un relativismo culturale inteso quale prospettiva antidogmatica, che ricerca una irraggiungibile verità (*logos*) e rispetto a questa relativizza ogni parziale assunzione veritativa riconoscendola come mera e sempre ridiscutibile opinione (*doxa*). Ma anche qui si suggerisce l'abbandono della modernità e l'abbraccio della dialettica classica, della quale però non vi è traccia nell'opera di Berti.

In definitiva pare che il nostro nel proporre un itinerario illuminato da una *Libertà senza rivoluzione*, indugi pericolosamente sulle affinità fra l'anarchismo e la modernità politica, segnatamente quella liberale, inibendo di molto le potenzialità universali dello stesso. L'anarchismo va letto quale filosofia, quindi, quale irrinunciabile critica al dogma ed al principio del dominio in quanto esiziale al filosofare stesso, alla libera (ma non sregolata) ricerca.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 339.

In questo senso, modificando una preposizione articolata in un passo di Berti, “l’anarchismo va ripensato come quel pensiero che può costituire realmente una delle grandi alternative politiche *alla modernità*”¹³⁸.

Marco Cossutta, professore associato di Filosofia del Diritto nell’Università degli Studi di Trieste, Coordinatore del Corso di Studio magistrale in Scienze della Comunicazione Pubblica, d’Impresa e Pubblicità.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 357.