

Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica

A. XII (2020) n. 2 (luglio-dicembre)

Sommario

Presentazione

- 3 Pietro Adamo
L'anarchismo post-classico, il Black Bloc e i nuovi movimenti
- 28 Gianfranco Ragona
Anarchici e "marxisti"
- 35 Andrea Caputo
Una riflessione su anarchismo e giusnaturalismo a partire da Diritto e potere nel pensiero anarchico a cura di P. Chiarella (Padova 2019)
- 47 Stefano Colloca
Epistemic Scepticism, Ethical Relativism, and the Soundness of Their Arguments
- 55 Marco Cossutta
Intorno ad un termine bistrattato: sette noterelle sulla discriminazione
- 62 Roberto Adriani
Le aziende come attori sociali. Tendenze attuali della Responsabilità Sociale d'Impresa
- 71 Daniela Zamolo
The effect of Job Redesign on professional identity and crafting behaviour
- 78 Stefania Buosi Moncunill
L'ipocrisia di una società criminale. La denuncia sociale di Luis Buñuel nel film Los olvidados (1950) e di Pier Paolo Pasolini nel film Accattone (1961)
- 84 Gabriele Donato
Claudio Venza e Simonetta Lorigliola, Microfisica di un movimento. Economia occupata. Trieste, dicembre 1969, Trieste, IRSREC FVG, 2019

Presentazione

Riprendendo temi trattati negli scorsi numeri, il presente fascicolo della Rivista si apre con due contributi incentrati sul pensiero anarchico. Il primo, redatto da Pietro Adamo, indaga il rapporto tra l'anarchismo "classico" ed i nuovi movimenti antagonisti presenti nel mondo occidentale soffermandosi sull'analisi di una possibile continuità tra i secondi ed il primo. Sempre sullo stesso filone di indagine sul pensiero anarchico, il saggio di Gianfranco Ragona si sofferma sulle affinità e sui distinguo che hanno caratterizzato a cavaliere tra Ottocento e Novecento le due principali componenti del movimento operaio, per l'appunto anarchici e marxisti. A questi si affianca una ragionata presentazione di Andrea Caputo di un recente volume collettaneo sempre in tema di anarchismo *Diritto e potere nel pensiero anarchico* curato da Paola Chiarella per i tipi della Cedam.

Epistemic Scepticism, Ethical Relativism, and the Soundness of Their Arguments è invece il tema di cui si occupa Stefano Colloca proponendo una approfondita analisi dell'argomentazione sia in ambito empirico, che in quello etico distinguendo preliminarmente i concetti di scetticismo e relativismo. Marco Cossutta propone una breve riflessione su un termine il più delle volte recepito nella sua accezione negativa: la discriminazione.

Studi riconducibili alle scienze della comunicazione ricomprendono il saggio di Roberto Adriani, che si sofferma sull'interessante questione della responsabilità sociale d'impresa la quale vede affiancarsi nell'ottica aziendale la ricerca del profitto con l'intervento a favore di istanze sociali quali la parità di genere o la tutela ambientale. Si pure con diverso approccio

il tema dell'impresa responsabile viene affrontato anche da Daniela Zamolo nel suo contributo su *The effect of Job Redesign on professional identity and crafting behaviour*.

Sempre nell'ambito di un'indagine propria alle variegata scienze della comunicazione si colloca il contributo di Stefania Buosi Moncunill che concentra la sua attenzione sull'analisi comparata di due opere cinematografiche: *Los olvidados* di Luis Buñuel e *Accattone* di Pier Paolo Pasolini.

Il fascicolo si chiude con la presentazione di un recente volume, curato da Claudio Venza e Simonetta Lorigliola, che ripercorre le vicende della contestazione studentesca che ha coinvolto anche l'ateneo triestino nel biennio '68-'69.

L'anarchismo post-classico, il Black Bloc e i nuovi movimenti

Pietro Adamo

ABSTRACT

La locuzione «anarchismo post-classico» è entrata nell'uso storiografico negli ultimi due/tre decenni. Non sembra aver sinora acquisito un ruolo di primo piano nella discussione sulla natura e i percorsi del pensiero libertario, ma certamente non si tratta di una semplice etichetta cronologica. A mio parere non si limita a indicare semplicemente l'epoca successiva al «classico», il quale andrebbe, grosso modo, dalla Prima Internazionale alla Guerra di Spagna; ma costituisce un segnale di discontinuità teorica, intellettuale e culturale di enorme rilevanza, che ci permette di cogliere e disegnare una serie di linee di sviluppo, di momenti di snodo e rottura, che spiegano e illustrano le differenze di fondo tra l'esperienza anarchica compresa nel periodo classico e quella che si dipana dagli anni Quaranta del secolo scorso giungendo, più o meno linearmente, sino all'oggi. Se si ritiene giustificato un approccio siffatto, le vicende degli ultimi lustri entro il movimento antiglobalizzazione a partire dal fenomeno Black Block alla fine degli anni Novanta sino al più recente Occupy Wall Street – potrebbero essere interpretate non tanto come sorta di un ritorno al «classico», organizzato intorno al recupero di opzioni insurrezionaliste, rivoluzionarie, movimentiste e «politiche», quanto come espressione inedita dell'atteggiamento e dello stesso ethos del post-classico.

The phrase "post-classical anarchism" has entered historiographical use in the last two/three decades. It does not seem to have so far acquired a leading role in the discussion of the nature and paths of libertarian thought, but it is certainly not a simple chronological label. In my opinion, it does not simply indicate the period following the "classical" period, which goes, roughly speaking, from the First International to the Spanish War;

but it is a sign of theoretical, intellectual and cultural discontinuity of enormous importance, which allows us to grasp and draw a series of lines of development, of moments of juncture and rupture, which explain and illustrate the basic differences between the anarchist experience included in the classical period and that which unravels from the 1940s to the present day, more or less linearly. If such an approach is considered justified, the events of the last decades within the anti-globalization movement to pertain from the Black Block phenomenon in the late nineties to the more recent Occupy Wall Street - could be interpreted not only as a kind of return to the "classic", organized around the recovery of insurrectionalist, revolutionary, movementist and "political" options, but also as a new expression of post-classical ethos and attitudes.

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO POST CLASSICO;
STAMPA LIBERTARIA;
PUBBLICISTICA LIBERTARIA; PARADIGMA;
CRISI DELL'ANARCHISMO; ANTIGLOBALIZZAZIONE;
BLACK BLOC; PROSPETTIVA ANARCHICA.

KEYWORDS

POST CLASSIC ANARCHISM;
LIBERTARIAN PRESS;
LIBERTARIAN ADVERTISING; PARADIGM;
CRISIS OF ANARCHISM; ANTI-GLOBALIZATION;
BLACK BLOCK; ANARCHIST PERSPECTIVE.

La locuzione «anarchismo post-classico» è entrata nell'uso storiografico negli ultimi due/tre decenni. Non sembra aver sinora acquisito un ruolo di primo piano nella discussione sulla natura e i percorsi del pensiero libertario, ma certamente non si tratta di una semplice etichetta cronologica. A mio parere non si limita a indicare semplicemente l'epoca successiva al «classico» – il quale andrebbe, *grosso modo*, dalla Prima Internazionale alla Guerra di Spagna – ma costituisce un segnale di discontinuità teorica, intellettuale e culturale di enorme rilevanza, che ci permette di cogliere e disegnare una serie di linee di sviluppo e di momenti di snodo e rottura che spiegano e illustrano le differenze di fondo tra l'esperienza anarchica compresa nel periodo classico e quella che si dipana dagli anni Quaranta del secolo scorso giungendo, più o meno linearmente, sino all'oggi. Detto in altri termini, la locuzione in questione propone un quadro del percorso complessivo della tradizione anarchica che mette l'enfasi sulle differenze molto marcate tra i due periodi: differenze che investono alcuni nodi teorici di base della tradizione stessa (il tema rivoluzione, la questione del politico e/o dell'impolitico, la natura e il progetto della società libera, la visione classista della storia, e via dicendo) e le modalità di organizzazione, azione e presenza degli anarchici nella storia e nella società civile. Se si ritiene giustificato un approccio siffatto, le vicende degli ultimi lustri entro il movimento antiglobalizzazione – a partire dal fenomeno Black Block alla fine degli anni Novanta sino al più recente Occupy Wall Street – potrebbero essere interpretate come sorta di un ritorno al «classico», organizzato intorno al recupero di opzioni insurrezionaliste-rivoluzionarie, movimentiste e «politiche». Nelle pagine che seguono esporrò invece una tesi differente: se da un lato buona parte della riflessione anarchica nel crogiolo dell'antiglobalizzazione muove lungo tali linee di recupero, dall'altro alcune tendenze e correnti illustrano grande continuità con l'anarchismo post-classico, entro una tattica che presenta nuovi elementi teorici e metodologici e qualche inedito tassello compositivo nel quadro di riferimento politico (e/o impolitico) dei nuovi movimenti.

1. Che nel momento dell'avvento della politica e della cultura di massa da un lato e del disfarsi del positivismo con tutte le sue certezze filosofiche intorno alla scienza, alla storia, al progresso dall'altro, l'anarchismo stesse subendo una crisi epocale era evidente per buona parte dei suoi protagonisti. Per lo meno dal primo dopoguerra, e in qualche caso anche in precedenza, le lamentazioni sugli errori tattici e strategici del movimento nel suo complesso, sulla sua perdita di presa sulle masse operaie e contadine, sul suo isolamento rispetto alle altre forze della sinistra rivoluzionaria, sull'incapacità degli anarchici di fronteggiare le nuove sfide sociali e politiche, sul loro attardamento nelle questioni filosofiche e scientifiche, e, di converso, gli incitamenti a rinnovare, rinverdire, ripensare, sino agli estremi dell'ammodernamento e della revisione, sono la materia prima della stampa e della pubblicistica libertaria. Sono molti a cogliere un decisivo mutamento di clima, un disastroso assottigliarsi dell'orizzonte delle possibilità, una significativa riduzione di presenza, impatto e influenza: da Rocker a Malatesta, da Fabbri a Tucker, da Berneri ad Armand a Borghi, per citare i maggiori, cui si uniscono però una pleora di militanti, attivisti, pubblicisti, scrittori, artisti, e via dicendo, tutti uniti nel cogliere, descrivere e lamentare una «crisi» strutturale nel pensiero e nell'azione degli anarchici. Certo, abbiamo anche molti che si esprimono altrimenti, che inneggiano alle lezione dei maestri, che insistono sul valore imperituro del messaggio e delle idee dei Bakunin e dei Kropotkin, che reiterano la loro fede e la loro fiducia non solo nei valori del «classico», ma anche nella sua morale, nella sua antropologia, nella sua filosofia politica, nella sua strategia di movimento. Nel 1934, di fronte a un Berneri che si interroga sul senso ultimo delle scelte e delle strategie anarchiche in un mondo segnato da nuove scienze e crisi della fisica classica, relativismo e psicanalisi, nichilismo e volontarismo, il suo interlocutore Max Sartin (al secolo Raffaele Schiavina), caparbiamente convinto delle salde verità ultime della tradizione e del tutto incapace di cogliere le novità epistemiche ma anche politico-culturali cui si

riferisce Berneri, non trova di meglio che proclamare «Difendiamo l'800! Ne vale la pena».¹

Di fatto la guerra di Spagna, pur costituendo un po' ovunque in Europa e nelle Americhe un motivo di rinnovata speranza, si legge oggi non solo come un ulteriore disillusione che stimola un atteggiamento di distacco e di sfiducia, e quindi di allontanamento dalla teoria e dalla pratica degli anarchici da parte di molti, ma anche come il punto d'arrivo di uno stile di pensiero e di azione, di un immaginario complessivo legato a idee e paradigmi che non sembrano più cogliere adeguatamente la realtà complessa e cangiante dell'Occidente capitalista nel suo momento di passaggio a una politica e una cultura massificate. Pur se nei decenni successivi gli anarchici godranno ancora, in alcuni momenti (in particolare intorno e dopo il '68 e nei recenti momenti caldi della lotta antiglobalizzazione di cui ci occupiamo qui), di una rinnovata presenza e influenza, si tratterà comunque di presenze e influenze dalle modalità molto differenti da quelle teorizzate e praticate nel momento «classico»: ovvero, proprio del frutto di quelle mutazioni complessive di immaginario, di teoria politica, di interpretazione storica, che costituiscono i grandi punti di rottura tra classico e post-classico. D'altro canto, i costituenti stessi dell'esperienza post-classica, pur presentandosi precipuamente come confutazione e contestazione del paradigma dominante della «classicità» (rivoluzionario e insurrezionalista, classista e materialista, comunista e costruttivista), sembrano anche indicare una certa continuità con alcune esperienze e tradizioni minoritarie nello stesso anarchismo di quel periodo. Penso non solo a gradualisti, educazionisti, comunalisti, mutualisti e via dicendo (ovvero a quelle correnti che, in un modo o nell'altro, rifiutano di sottoscrivere sino in fondo la vulgata classista/rivoluzionaria), ma anche a coloro che, lavorando entro la logica dominante del classico, annodano la loro riflessione al tema della libera sperimentazione: a partire dagli intellettuali spagnoli anticomunisti che negli anni '80 dell'Ottocen-

¹ M. S[artin], postilla a C. Berneri, «Il libero pensiero», *Aunata dei Refrattari*, 15 settembre 1934, p. 4.

to inventano la locuzione «anarchismo senza aggettivi» (Mella, Tarrida del Marmol) passando agli anarchici americani che si immaginano già oltre la rivoluzione (Warren, Spooner, Tucker) per finire con i fautori del comunismo libertario che scoprono le virtù del pluralismo e dell'anticostruttivismo in chiave antitotalitaria (Fabbri, Malatesta, Goldman, Rocker in tarda età, i più giovani Abad de Santillan, Berneri, Graham, tra i tanti). Tra questi molti giungono a una visione «aperta» della società post-rivoluzionaria, definita come la cornice di una complessiva libertà di sperimentare differenti soluzioni sociali, politiche, economiche, sessuali, e via dicendo, che prescinde da qualsiasi piano o scelta precostituita, se non quella appunto in favore di libertà e autonomia.

Dal punto di vista sociale e culturale, i mutamenti strutturali più importanti nell'esperienza anarchica nel secondo dopoguerra mi sembrano due. In primo luogo, abbiamo una trasformazione geopolitica e linguistica. L'anarchismo classico si radica solidamente nell'Europa latina e mediterranea (Italia, Spagna, Francia), pur non mancando di rilevanti punti d'appoggio altrove (Germania e Russia, in minore Est Europa, Belgio, Inghilterra, e poi, come esito di esportazione europea, Stati Uniti, Argentina, Uruguay). I suoi capiscuola scrivono principalmente nelle lingue di quei tre paesi (anche se, in alcuni casi evidenti, vantano altre origini linguistiche); come movimenti di massa, là trovano i loro successi più significativi e là sono maggiormente presenti. L'anarchismo post-classico pensa e scrive soprattutto in inglese. Con qualche eccezione individuale e un momento/luogo tipico (il '68, soprattutto francese), i maggiori pensatori, le correnti, le tendenze, le riviste più influenti, sono stanziati negli Stati Uniti, e talvolta, più per comunanza linguistica che per altro, nelle isole britanniche. I fenomeni culturali più interessanti e fecondi nelle altre zone del mondo non di rado fanno riferimento proprio a tali esperienze (anche qui, con la parziale eccezione dei nostri cugini d'oltralpe).

Il secondo mutamento decisivo è dato dall'esito della stessa crisi dell'anarchismo lamentata sin dagli anni Venti. In un contesto culturale

caratterizzato dalla massificazione del politico e delle modalità di comunicazione, nonché dal miglioramento complessivo delle condizioni di vita dei più, elementi che rendono sempre più difficile e persino obsoleta la posizione classista e rivoluzionaria avanzata dalla gran parte dei movimenti anarchici e social-comunisti nei paesi del primo mondo, quel legame quasi organico che era andato stabilizzandosi nel periodo classico tra *intelligenza* e militanza va man mano dissolvendosi, scollando sempre più i pensatori dal movimento in senso stretto. Il fenomeno sembra configurarsi come prodotto di una doppia causa. Da un lato i differenti movimenti nazionali si spezzettano sin quasi a disgregarsi, divenendo organizzazioni prive di riferimento nei grandi numeri, ovvero non più in grado di trasmettere idee, atteggiamenti, soluzioni a quelle masse teoricamente destinate a farsi protagoniste della storia e – soprattutto – di una qualche rivoluzione significativa. Dall'altro lato, la crisi del movimento come cinghia di trasmissione rende molto più autonomi gli intellettuali e i pensatori di maggior peso, che spesso si formano al di fuori delle reti di militanza, non le concepiscono più come punti di riferimento significativi, non si presentano come loro portavoce. Questo effetto di scollamento caratterizza in modo precipuo l'anarchismo post-classico: i suoi esponenti più rappresentativi o hanno come punto di riferimento comunità, gruppi e spazi molto ridotti o lavorano e pensano totalmente al di fuori di una logica di movimento. Con alcuni esiti certamente paradossali. I due più maturi e «pesanti» esponenti italiani della logica post-classica nella sua complessa articolazione sono probabilmente Cesare Zaccaria e Nicola Chiaromonte. Il primo, uomo di movimento sempre considerato un po' eccentrico, a un certo punto abbandona la militanza attiva per pura stanchezza politico-intellettuale (e un poderoso motivo privato), ma diventa noto per un suo (assolutamente mitologico, cioè inesistente) passaggio al liberalismo. Il secondo è considerato anarchico solo negli Stati Uniti, dove si studia la sua associazione con la rivista *politics* di Dwight MacDonald e si legge la sua carriera in relazione a quella di quest'ul-

timo, mentre in Italia lo si considera in genere un liberal-conservatore, sulla scorta della sua direzione di *Tempo presente* e del suo viscerale anticomunismo. In Francia lo scollamento si fa evidente nel '68 e nei suoi strascichi nei decenni successivi, quando i maggiori rappresentanti della visione libertaria sembrano provenire sì da esperienze di movimento e di cultura di movimento, *ma non di quello anarchico*: vedi un Vaneigem (che viene dal situazionismo), ma anche un Lefort, un Castoriadis, un Abensour (figli di *Socialisme ou barbarie* e del suo eterodosso consiliarismo trotskysta). È probabile che il testo che meglio sintetizza le posizioni post-classiche sia T.A.Z. di Hakim Bey (acronimo del terzo capitolo [il primo nell'edizione italiana] del testo, *The Temporary Autonomous Zone*), libro scritto in una forma certo atipica per un saggio cultural-(im)politico, dovuto alla penna di un intellettuale che si muove tra sufi e controcultura e che guarda più a Timothy Leary o all'individualista italiano Enrico Arrigoni che non a un qualche «movimento».

Questi fattori di mutamento nella formazione e nei riferimenti dei pensatori post-classici costituiscono il punto d'avvio di una riflessione che per alcuni versi giunge a rovesciare il paradigma classico dominante. Se si volesse riassumere: non è del tutto sorprendente che, nel momento in cui le masse operaie, contadine e sottoproletarie punto di riferimento di un Bakunin, di un Kropotkin, di un Malatesta si trasformano nei piccoli gruppi di *bohemiens*, poeti e artisti che affollano (per così dire ...) i bar, i teatrini, le librerie, le aule universitarie e persino i saloni delle associazioni anarchiche di New York e San Francisco negli anni quaranta, ovvero dei luoghi in cui il paradigma post-classico prende forma, l'anarchismo abbandoni i progetti di rivoluzione epocale sulla base di una violenza politica organizzata e passi a elaborare un'ideologia di resistenza non violenta, che si costruisce su tesi di autonomizzazione esistenziale e di secessione etica per piccoli gruppi, cui si demanda il compito di formare un immaginario e una controsocietà alternativa, luogo di vita degna di esser vissuta ma anche prefigurazione possibile di futuri spazi

liberati. Di fatto, l'anarchismo che si pensa tra New York e San Francisco negli anni Quaranta, intorno a rivistine come *Retort*, *Resistance*, *The Ark*, *politics*, e che trova sponde di rilievo in alcuni membri delle redazioni dell'inglese *Freedom* e dell'italiana *Volontà*, guarda alle correnti dominanti del «classico» in modo radicalmente critico. Rinuncia alla rivoluzione come evento di rottura della storia, la giudica sì in positivo per la sua capacità di sconvolgere gli assetti psicologici e l'immaginario sociale, ma la ritiene nel contempo dannosa per la libertà e foriera di esiti totalitari. Gli antepone una rivoluzione al/del quotidiano, che passa in primo luogo per una ristrutturazione dell'immaginario, ovvero per l'emancipazione individuale rispetto al conformismo ideologico e culturale che sembra essere il principale strumento di dominio dei ceti e dei gruppi che esercitano il potere reale; in secondo, per la capacità di formare legami e vincoli tra le persone autonomi rispetto agli spazi del sociale e del politico disegnati dalla società massificata; in terzo, per una concettualizzazione «porosa» della società capitalistica, ritenuta capace di concedere spazi di libertà e di azione autonoma dove sia possibile costruire socialità alternative. In sostanza, un ripensamento del concetto di libera sperimentazione sganciato dalla prospettiva della rivoluzione come orizzonte di aspettativa e applicato alla sfera del quotidiano come modalità di interrelazione tra individuo e società. Da qui una riconsiderazione del soggetto rivoluzionario, prima caratterizzato per la sua posizione sociale o per la sua funzione nell'assetto produttivo totale, ora per la sua capacità e volontà di costruire spazi di autonomia: non più (non solo) operai e contadini, ma artisti, intellettuali, professionisti, tecnici, eccetera, che nel corso degli anni Sessanta diventeranno studenti, comunitari, *hippies*. Ma anche una riconsiderazione impolitica (piuttosto che antipolitica) della sfera del politico: l'orientamento verso una versione microsociale, esistenziale e culturalistica della resistenza/rivoluzione sottintende il totale rifiuto della dimensione della politica, pensata come truffa/trappola non solo nei suoi aspetti di costruzione dell'istituzione (in ciò in piena linea con la tradizione asten-

sionista e antipolitica anarchica) ma anche nei suoi aspetti esistenziali, ovvero fondata su ineliminabile vocazione verticistica costruita su forza e violenza, strutturazione burocratica dei rapporti tra gli individui, punto di aggregazione di un immaginario conservatore e immobilista. In sostanza, una strategia che accetta l'ormai acclarata marginalizzazione socio-politica della tradizione, valorizzandone piuttosto l'istanza critica, decostruttrice, utopistica, muovendosi creativamente tra, diciamo, un Ernst Bloch e un Michel de Certeau.

Nel mezzo secolo e più che ci separa dai giovani newyorchesi e sanfranciscani che hanno ripensato in tal modo la tradizione, il pensiero anarchico di maggiore originalità si è spesso mosso lungo questa linea esistenzial-impolitica, con differenze di declinazione anche pesanti, strutturazioni più o meno contingenti, esiti a volte contrastanti. Tuttavia, due personaggi tanto diversi quanto (poniamo) Paul Goodman e Cornelius Castoriadis trovano un significativo *trait d'union* proprio nella logica più profonda del post-classico: ovvero una logica gradualista-esistenzialista che punta a liberare l'immaginario (e quindi la pratica sociale) in una prospettiva libertaria e autonomista e che, al massimo, considera positiva la rivoluzione/insurrezione non per gli esiti che eventualmente raggiunge (e che i due, entrambi avversari feroci di ogni totalitarismo, in particolar modo di quello comunista, paventano in identica misura) ma appunto per la sua capacità di minare conformismi e stili di pensiero tradizionali e (per ciò stesso) autoritari. A mio parere, tale logica è condivisa anche da una buona parte degli anarchici attivi nei nuovi movimenti, anche se le forme della contestazione, le modalità del nuovo *street fighting* e le motivazioni addotte dai protagonisti sembrano talvolta suggerire altrimenti.

2. I movimenti antiglobalizzazione vanno costruendosi nella seconda metà degli anni Novanta, in un coacervo di gruppi, organizzazioni e networks vari, dagli orientamenti, dalle strutture e dalle ispirazioni alquanto disperate. Si va da enti piuttosto istituzionaliz-

zati e integrati, dipendenti da partiti o sindacati, a ong con obiettivi mirati, da gruppi che muovono dalle esperienze degli anni Sessanta (ecologisti, femministe, antinucleari, cristiani radicali, eccetera) ad associazioni fondate per incoraggiare specifiche campagne di boicottaggio o sensibilizzazione (stile Drop the Debt di Jubilee 2000), dai raggruppamenti che guardano alle nuove esperienze terzomondiste (come la zapatista Ya Basta o Via campesina) agli epigoni della sinistra rivoluzionaria novecentesca. Alcuni di questi hanno strutture interne articolate, altri hanno stili di autocostruzione informali, occasionali, funzionali e decentrati: gruppi di affinità, squadre di azione «volanti», e via dicendo. Per tutti la rete e i suoi strumenti, ovvero la capacità di trasmettere informazioni, la facoltà di coordinare presenza e azione, e anche il farsi comunità orizzontale e (quasi) non gerarchica, è mezzo non solo indispensabile ma di fatto identitario. Un mondo certamente disparato, complesso e diversificato, con progetti e istanze alquanto divergenti, ma unito dalla critica del neoliberalismo rampante, della inedita finanziarizzazione del mondo, dei processi di svuotamento della democrazia da parte di multinazionali, *corporations* e poteri forti vari. Un mondo che prende ben presto a radunarsi, a coordinarsi, a farsi insomma soggetto in grandi momenti di raccordo come i global forum e i vari controvertici che si sono succeduti a partire dal 2000 circa. I no-global cominciano però a farsi davvero vedere e sentire in occasione dei raduni dei loro avversari, con grandi contromanifestazioni: nel maggio del 1998 a Birmingham in occasione del G7, poi l'anno successivo a Colonia, L'Aja, Monaco. Alla fine di novembre, a Seattle, con un'audace strategia di occupazione e guerriglia urbana il movimento impedisce il radunarsi del WTO. Da quel momento in avanti è un susseguirsi di incontri/scontri, con un sempre più marcato uso della violenza, soprattutto da parte dei tutori dell'ordine: a Praga nel settembre del 2000, a Napoli nel marzo 2001, a Quebec City il mese successivo, a Göteborg in giugno e infine a Genova, alla fine di luglio, dove l'appena insediato secondo governo Berlusconi sembra dare mano libera alle forze di

polizia, che impiegano la maniera forte, con i duri scontri per le strade che portano alla morte di Carlo Giuliani e gli incivili eventi alla Diaz. La crescita del movimento si scontra poi con il muro dell'11 settembre, che sembra ridisegnare, almeno per qualche anno, la mappa e la prospettiva dell'antagonismo no-global.

Gli scontri di Seattle, di Quebec City, di Göteborg, e soprattutto quelli di Genova sbalzano in primo piano la discussione della cosiddetta «violenza» del movimento, che i media assecondano con gusto. Al centro della discussione, i Black Bloc, o meglio coloro che praticano la «tattica» di guerriglia urbana nota con quel termine. Gli stessi massacratori della Diaz sostengono di esser stati costretti a intervenire a causa della presenza di un gruppo di Black Bloc nel cortile della scuola. Nello *street fighting* del 1999-2001 sono questi a farsi notare maggiormente: in parte perché mettono in atto strategie di contenimento e di «intradamento» strategico delle forze dell'ordine rispetto allo svolgersi delle manifestazioni stesse, in parte perché praticano una distruzione programmatica e simbolica degli oggetti che meglio rappresentano, a loro parere, la logica del potere e delle forze messe in atto da grandi banche, *corporations*, multinazionali, eccetera. È questo loro aspetto da *casseurs* che ne fa un fenomeno mediatico e che manda in sollucchero media, giornalisti e politici vari, dai giorni di Seattle a quelli, più recenti, dell'inaugurazione dell'Expo a Milano, il 1 maggio 2015. Il fenomeno ha dato vita a un'imponente letteratura, tra storia, filosofia e sociologia, che sembra poter vantare un discreto *target* piuttosto interessato al tema. Ha costruito piccole fortune editoriali, soprattutto nel mondo di lingua inglese (penso per esempio all'AK Press), con un mondo di studiosi e polemisti di buon successo (vedi per esempio David Graeber, che in Italia, dopo esser stato identificato giornalmisticamente come «creatore» di Occupy, è passato in un battibaleno da piccoli editori d'area a Rizzoli e Il saggiatore). Non intendo qui soffermarmi né sulla questione del rapporto tra Black Bloc e movimento no-global, né sul tema della violenza tra i nuovi movimenti nel loro complesso; intendo invece concentrarmi sul posizio-

namiento del Blocco nero tra le file anarchiche e sulle sue implicazioni per quanto riguarda la relazione tra tale posizionamento e la tradizione libertaria.

La stragrande maggioranza degli adepti rivendica apertamente la propria appartenenza all'anarchismo. Uno dei primi documenti di rilievo prodotti dall'interno del blocco nero, la *Letter of Mary Black*, esprime il principio con nettezza: «Siamo quasi tutti anarchici, anche se la maggioranza degli anarchici non si coprirebbe il viso con una bandana nera e non spaccherebbe le vetrine dei McDonald's». Altrettanto fa un documento analogo, anch'esso anonimo e anch'esso pubblicato dopo i fatti di Genova e la morte di Giuliani: «Prima di tutto, io sono un anarchico, e ciò che segue è stato scritto perché occorre che molto della posizione anarchica sulle tattiche dello *street fighting* sia spiegato». ² Altri attivisti sono più prudenti ed ecumenici, nell'evidente sforzo di attrarre quanti più proseliti possibile. Nell'aprile del 2000, in occasione della manifestazione a Washington contro il Fondo Monetario Internazionale, alcuni partecipanti si dichiarano in favore di «mutuo appoggio, democrazia diretta e libera associazione», una triade che dichiara con una certa chiarezza (per lo meno per i *cognoscenti*) l'appartenenza, con un successivo appello, altrettanto significativo, ad «autonomi, anarchici, marxisti libertari antistatalisti, wobblies, sindacalisti e comunisti consiliaristi». ³ Tuttavia, le dichiarazioni di appartenenza restano spesso epidermiche, specialmente nell'area della comunicazione, sulla superficie della parola stessa, con rivendicazioni che affermano con forza un'identità, senza poi che si senta il bisogno di discutere o spiegare l'identità in questione. Non a caso comunicati, documenti, manifesti e letteratura varia provenienti dall'interno del blocco hanno una pesante (e ovvia) enfasi sulle ragioni

² «La lettera di Mary Black», tr. it. parziale in *Libertaria*, ottobre/dicembre 2001, p. 17; Anonymous, «Anarchist / Black Bloc Motivations», 2001, dattiloscritto, p. 3, ora <http://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-anarchist-black-bloc-motivation>.

³ «A16 Revolutionary anti-capitalist bloc statement», in *The Black Bloc Papers*, a cura di D. Van Deusen e X. Massot, Breaking Glass Press, Shawnee Mission 2010, p. 55.

dell'attivismo, che per alcuni diventa di fatto un *criterio* stesso per la riflessione intellettuale e l'approfondimento teorico. ⁴ Per questo motivo si incentrano spesso sulle giustificazioni e le spiegazioni della tattica del Black Bloc, spingendo quasi l'osservatore a chiedersi se il generale rimando all'anarchismo non tenda a configurarsi più come ulteriore (e banale) giustificazione della tattica di *street fighting* in discussione che non come illustrazione dei presupposti culturali e politici del movimento.

Il Black Bloc come strategia di gestione delle manifestazioni pubbliche antagoniste si articola sostanzialmente in due direzioni: da un lato la protezione dei manifestanti dalla violenza delle forze dell'ordine, decisamente in *escalation* dai tempi dei primi cortei *no global*, e il raggiungimento degli obiettivi che a volte tali cortei si pongono (la violazione delle zone rosse, tanto per dire); dall'altro – e in questo sta la maggior novità dell'approccio – la distruzione programmata di quelle parti dell'arredo urbano che richiamano simbolicamente il potere dei grandi enti economici, delle multinazionali, delle banche, e così via. È evidente che tale strategia accetta e anzi valorizza l'uso della violenza, sia in chiave di confronto fisico con polizie e affini (si pensi all'impatto metaforico delle Tute bianche), sia come strumento di rappresentazione simbolica di un antagonismo integrale. È altrettanto evidente che ciò sbalza in primo piano il tema, non solo per l'ovvia attenzione mediatica, ma anche per i suoi risvolti culturali e politici entro la logica e le interpretazioni del movimento *no global*. Tuttavia, è opportuno ricordare che le discussioni sulla questione della violenza innescate dalla tattica Black Bloc trovano ampio riflesso tra gli stessi anarchici, tutt'altro che concordi o monotono sull'argomento, e danno vita a un intenso dibattito un po' ovunque. Una giovane tuta nera, «che legge cose anarchiche da non più di cinque anni», sostiene che si tratta «di una tattica, anche pericolosa, non sempre appropriata». Registra così che in genere «gli

⁴ L'israeliano Uri Gordon ha scritto un bel libro su questo passaggio, sottolineando il concetto nel sottotitolo: *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, Pluto Press, London-Ann Harbor 2008.

anarchici la attaccano per la violenza che implica e perché incoraggia qualcuno ad assumere ruoli di leadership». Il sopra citato autore di «Anarchist / Black Bloc Motivations», pur sostenendo le ragioni del Blocco nero, ammette che «la violenza è un problema», giudica necessario un confronto tra i più tradizionalisti sostenitori dell'azione diretta non-violenta, ritiene importante separare, nelle manifestazioni, i diversi settori del corteo intenzionati a impegnarsi «a diversi livelli». Dopo Genova dalla Germania arrivano critiche perché l'incendio di tre banche ha messo «in pericolo gli abitanti» degli appartamenti vicini. Ma la discussione si scalda proprio in relazione al senso profondo della tattica Black bloc. Esempio di questo genere di critiche è l'intervento dell'italiano Salvo Vaccaro, militante anarchico di lungo corso, che, pur non risparmiando annotazioni critiche su altri aspetti della questione (l'incapacità del gruppo di cogliere le differenze di contesto nazionali), insiste sul punto principale: la strategia di distruzione simbolica del Blocco nero non solo implica un *no future* imperniato «su uno sfogo ribellistico immediato» ma soprattutto propone un modello di vita incapace di «sottrarsi alla fascinazione del *brand*», incapace di proporre un'«alternativa di vita per tutti e per ciascuno, in cui si possa esistere senza McDonald's, senza Exxon, senza Nike». L'insistenza – altrettanto mediatica di quella dei giornalisti assatanati di spettacolo – sui simboli della merce mostra così «un'integrazione sistemica» con quello stesso mondo global-capitalizzato che ci si propone di abbattere. L'intervento di Vaccaro (e di altri sulla stessa linea) sottolinea uno degli aspetti centrali delle attività del Black Bloc: la sua dipendenza dagli strumenti di comunicazione di massa, per i quali – e nella logica dei quali – l'attività stessa viene concepita e svolta, facendosi ulteriore tassello della debordiana società dello spettacolo. Anche gli osservatori esterni più smalzati notano l'incongruenza: a meno di un mese da Genova Giovanni Sartori scrive sul *Corriere della Sera*, per fare un esempio, che «i popoli di Seattle sono un fenomeno inedito che si impernia su video-eventi [...] a loro volta alimentati da un popolo "in rete".

[...] Dunque la differenza la fa la televisione. E la televisione privilegia lo spettacolo, la piazza, lo scontro».⁵

3. Da entro il Blocco nero (o dai suoi immediati dintorni) possiamo così distinguere due poli, due estremi, entro cui si svolge la discussione. Nel primo le motivazioni anti-pacifiste e le giustificazioni della violenza sono colorati dal linguaggio quasi standard della sinistra europea: rivolta, rivoluzione, scontro di classe, classe operaia, eccetera. Non che questo voglia in genere dire il sacrificio della prospettiva anarchica di lungo periodo, ovvero della natura schiettamente sociale (e non politica) della visione della rivoluzione a venire. Pur salvaguardando quindi la specificità anarchica, non di rado attivisti e scrittori usano concetti e stilemi che sembrano dovere molto alla tradizione socialista classica e che sembrano acquisire vivacità e presenza in ragione delle suggestioni della militanza, dell'impegno, della lotta. L'impressione generale è però che questi rimandi siano epidermici come la stessa dichiarazione di appartenenza all'anarchismo. Si tratta di usi linguistici spesso irriflessi, spesso frutto di *vulgate*, di nozioni trite e ritrite, di frasi fatte, di slogan ripetuti quasi come cantilene ideologiche. Si veda l'uso del termine «classe». In occasione dell'inaugurazione alla presidenza di George Bush molti organizzazioni antiautoritarie propongono di radunarsi all'insegna dello slogan «Guerra di classe ora --- per una società senza classi e senza Stato», ripetendo poi più volte l'esperimento. I membri del Barricada Collective di Boston, firmatari della dichiarazione, dichiarano di lavorare per «costruire la coscienza di classe», si pronunciano contro tutto ciò che causa «divisioni artificiali nella classe operaia», inneggiano alla «guerra di classe» e sostengono che «la questione della

⁵ «Interview with Lady concerning the Lewiston Black Bloc» (2002), in *The Black Bloc Papers*, cit., pp. 233-34; Anonymous, «Anarchist / Black Bloc Motivations», cit., p. 5; *Tagezeitung*, 1 agosto 2001, citato in D. della Porta, *I new global*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 64; S. Vaccaro, «Io che non ho visto Genova», *Libertaria*, ottobre-dicembre 2001, p. 11; G. Sartori, «I popoli di Seattle sono video-eventi creati da Internet», ora in Id., *Mala Tempora*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 405.

violenza rivoluzionaria deve esser posta da un punto di vista tattico e non ideologico» (uno dei loro membri saluta con un «Per la guerra di classe»). Gli anarco-comunisti americani lanciano lo slogan «non guerra ma guerra di classe», ottenendo anch'essi un certo successo. Ovviamente, non tutti sono disposti a servirsi di questi slogan in modo tanto acritico: quattro anarchici che partecipano alla manifestazioni contro la Convenzione democratica a Los Angeles nell'agosto 2000 scrivono, non senza una punta di ironia (elemento scarso in questo genere di letteratura), di non ritenere «che la locuzione “guerra di classe” sia una buona metafora per ciò che fanno i manifestanti. [...] L'immunologia offre una metafora migliore, perché il benessere democratico di questa nazione si è ammalato. Le corporazioni sono un cancro che ci ucciderà se le lasciamo fare. [...] Noi facciamo quel che possiamo per eliminare il cancro».⁶

Uno dei primi interventi articolati sul tema che riprende con convinzione tali slogan, il *pamphlet Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, molto polemico con le organizzazioni della galassia no-global che insistono sul pacifismo e la non-violenza (soprattutto nelle manifestazioni), offre il pezzo forte con un rapido *excursus* sulla relazione anarchismo-violenza, condendolo con molti esempi dall'epoca d'oro degli attentati e sequela di citazioni laudatorie per Caserio, Vaillant, Berkman, Most, Galleani, Malatesta, Durruti, Makhno, e via dicendo. L'autore conclude sostenendo che i più influenti anarchici italiani ed ebrei del periodo erano tutti fautori dell'«insurrezione e della propaganda del fatto», anche se, ammette proprio a malincuore, «la violenza non è mai stata incontro-

⁶ «A Call for a Revolutionary Presence at the Presidential Inauguration», in *The Black Bloc Papers*, cit., p. 111; «Black Bloc Perspective of Boston 03 by Nicolas of the Baricada Collective, October 4, 2000», in *ivi*, p. 84; NEFAC (North Eastern Federation of Anarcho-Communists), «When War Starts the World Stops!», in *ivi*, p. 268; Antibody, Spazz, Sketch, Entropy, «Letter from four Persons who Were in the DK2 Black Bloc», in *ivi*, p. 81. L'autopresentazione del Barricada Collective si trova entro la loro rivista *Barricada. Revolutionary Leftist Publication of the Barricada Collective*: per esempio n. 2, December 2000, p. 2.

vertibile [*uncontroversial*]]».⁷ Un altro acerrimo avversario dei sostenitori a oltranza nella non-violenza, l'americano giramondo Peter Gelderloos, sembra maggiormente consapevole dei rischi di un'accettazione argomentativamente acritica degli slogan in questione. In un suo fortunato *pamphlet* del 2004, ristampato (con un editore più prestigioso) nel 2007 e ampiamente circolante in rete, Gelderloos spiega che le ragioni del pacifismo a tutti i costi sono inerentemente patriarcali e razziste (nel senso che nell'organizzazione pratica della presenza degli antagonisti e dei manifestanti i bianchi e i maschi sono favoriti dalla loro posizione sociale, economica, culturale, e così via). Più significative e rivelatrici le sue obiezioni di fondo: di fatto, egli sostiene che le strategie della non violenza sono «strategicamente e tatticamente inferiori»; l'atteggiamento implica che il criterio per definirle – e contrapporle ad altre che sono, si suppone, «superiori» – dipenda dagli obiettivi, dai fini, che il movimento si propone. Secondo l'americano le strategie in questione sono quattro. La prima è il *morality play*, ovvero il tentativo di organizzare la comunicazione pubblica e mutare il modo in cui pensano le persone (giudicato inefficace di fronte al potenziamento della macchina propagandistica ed educativa dello Stato e del capitalismo corporato e globale). La seconda, l'approccio lobbistico, sembra invece condurre verso forme di organizzazione interne gerarchiche e verso un inserimento nelle logiche del potere politico. La terza, la creazione di alternative, è evidentemente di suo gusto, ma anche in questo caso, per come è concepita entro i circoli anarchici non violenti, se ne registra l'incoerenza: «È totalmente assurdo pensare che il governo se ne starà buono e ci lascerà costruire esperimenti da fiera scientifica per dimostrare la sua obsolescenza».⁸ La quar-

⁷ Ashen Ruins, *Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, 2002, versione pdf scaricabile a <http://theanarchistlibrary.org/library/ashen-ruins-against-the-corpse-machine-defining-a-post-leftist-anarchist-critique-of-violence>, pp. 9-11.

⁸ P. Gelderloos, *How Non-Violence Protects the State*, 2007, versione PDF scaricabile a <http://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-how-nonviolence-protects-the-state>, p. 64.

ta, la disobbedienza generalizzata, anch'essa in sé accettabile, ottiene però al massimo la sostituzione di un regime con un altro, dimostrandosi incapace di abbattere il sistema esistente.

Le critiche in questione ci conducono, spiega Gelderloos, verso una «concezione militante della rivoluzione», ovvero ci orientano verso un modo di pensare il mutamento globale che accetta e fa propri i metodi non non-violenti, da affiancare, senza rifiutarli *a priori*, a quelli tradizionali del movimento anarchico. Il linguaggio del pamphlet assume man mano sfumature sempre più militaresche. Se lo scopo è di «abbattere il sistema», «non ci può essere paragone alcuno tra incatenarsi pacificamente a un ponte o a una linea ferroviaria oppure farli saltare in aria»: la seconda opzione è decisamente più vantaggiosa. Nel caso di maggioranze inefficaci, queste dovrebbero esser in grado di maturare atteggiamenti che permettono di adottare «una vera resistenza», che comprenderebbe un *fighting* inteso in senso propriamente bellico (sono debitamente citate la rivoluzione algerina e quella messicana, nonché un celebre passo dei *Dannati della terra*). Nel criticare l'approccio decisamente post-classico di Howard Ehrlich, direttore di *Social Anarchism*, che consiglia di «comportarsi come se la rivoluzione fosse già qui», nota che in tal modo egli sottovaluta l'importante compito di «distruggere le istituzioni esistenti». ⁹ Di fatto Gelderloos, pur sottolineando costantemente la natura antiautoritaria, orizzontale e impolitica del radicale mutamento sociale che auspica, sembra muoversi in un orizzonte in cui la «rivoluzione» in questione è caratterizzata in modo tradizionale: non come un sommovimento delle coscienze, ma come un modo, dichiara convinto, per «espropriare il controllo diretto dell'economia, redistribuire la ricchezza e distruggere l'apparato repressivo dello Stato», di «distruggere il potere e di dare il controllo della società al popolo». ¹⁰ L'enfasi sulla distruzione e lo scontro, l'insistenza sulla necessità dell'uso della violenza, i riferimenti a categorie socio-economiche (cioè classiste) più o meno standard, per quanto ogni tanto

⁹ Ivi, pp. 61, 65-67.

¹⁰ Ivi, pp. 65, 67.

temperate da precisazioni in senso più libertario, configurano un'apologia di un insurrezionalismo a tutto tondo, incentrato sulla pratica e la dinamica della lotta, in cui l'insistenza sull'azione diretta rimanda a un modello di rivoluzione ancora inteso in sostanza come frattura decisiva nella storia, come esito di uno scontro più o meno finale tra le classi («categorie sociali», si dice spesso, pudicamente, in *How Non-Violence Protects the State*). Non a caso, oltre a Ehrlich, il nostro autore polemizza con David Graeber, altro anarchico molto impegnato nei nuovi movimenti (e, «non casualmente, un accademico»), criticato per aver sostenuto l'idea – la «pseudostrategia» – che «creando istituzioni alternative possiamo procurarci una società autonoma e dimostrare che stato e capitalismo non sono desiderabili» (ovvero, una buona sintesi dell'idea centrale dell'anarchismo post-classico). ¹¹ L'anarchismo di Gelderloos ¹² sembra soffrire di un'ansia tutta «politica» di giustificare la violenza, lo *street fighting* del Black Bloc, la volontà e la pratica dell'insurrezione. Soprattutto, con la sua insistenza su un'azione diretta che va però nella direzione di una palingenesi, mette tra parentesi gli elementi esistenziali, impolitici e individualisti delle tematiche elaborate nel momento post-classico (a meno che, ovviamente, non si intenda l'insurrezione stessa come scelta di esistenza), ovvero l'idea che la società libera non possa esser altro che un ampliamento degli spazi di libertà dell'esistente, piuttosto che la distruzione o il rimodellamento dell'esistente stesso.

Non sorprende quindi che negli ambienti movimentisti contigui, vicini o sovrapposti all'*ethos* Black Bloc, di cui Gelderloos rappresenta molto bene un aspetto costitutivo, idee – ma ancor di più linguaggio e atteggiamenti – come quelli presentati nel suo pamphlet siano piuttosto diffusi. Nel numero del 2003 della rivista inglese *Do or Die*, espressione di un ambientalismo battagliero e radicale, abbiamo un

¹¹ Ivi, p. 64.

¹² Che è autore anche di un *Anarchy Works*, Ardent Press, San Francisco 2010, brillante bigino a domanda e risposta sull'anarchismo e le obiezioni che gli vengono rivolte.

«Insurrectionary Anarchism – Organise for attack!» in cui si spiega che l'insurrezionalismo anarchico è «una pratica in sviluppo che mira a mettere fine al dominio dello Stato e alla continuazione del capitalismo». «Storicamente», continua, «la maggior parte degli anarchici, eccetto quelli che pensavano che la società si sarebbe evoluta sino al punto da lasciarsi dietro lo Stato, ha creduto che una qualche sorta di attività insurrezionale si sarebbe rivelata necessaria per trasformare radicalmente la società. Detto nel modo più semplice possibile, ciò significa che lo Stato deve essere abbattuto [*knocked out of existence*] dagli sfruttati e dagli esclusi, e quindi gli anarchici devono attaccare: aspettare che lo stato svanisca vuol dire disfatta». Nella frase immediatamente successiva l'autore, o gli autori, del testo reiterano la loro fede nelle virtù della libera sperimentazione, spiegando che gli anarchici «non forniscono uno specifico modello per il futuro». Tornando alla distinzione stirneriana tra «rivoluzione» (transizione da un sistema all'altro) e «insurrezione» (che nasce dall'individuo alla ricerca di nuove relazioni sociali per lui soddisfacenti), ma definendole entrambe forme di insurrezione (in questo allontanandosi sensibilmente dal tedesco, senza tuttavia specificarlo), l'autore (o gli autori) del testo sostengono di voler spiegare tali idee «ponendole nel contesto storico del loro sviluppo». Poiché il loro punto di riferimento è dichiaratamente l'esempio di Grecia e Italia, la loro polemica – che sembra però privilegiare soprattutto la seconda – risulta diretta contro le organizzazioni anarchiche «piattaformiste» (la FAI) e riformiste (i «municipalisti» seguaci di Bookchin, probabilmente un riferimento al gruppo milanese di «A rivista anarchica» ed Eléuthera): non a caso si cita Alfredo Maria Bonanno, da decenni il patriarca degli insurrezionalisti italiani, delle cui idee il saggio in questione sembra fornire una sintesi abbastanza accurata. Oltre a insistere sulla distinzione tra organizzazione e individualismo (con Galleani a fare da giusto mezzo tra Malatesta e Novatore), e sui mali dell'organizzazione (richiamando Bakunin contro Marx), si propone una versione esistenziale – in questo in linea con il momento post-classico – delle esigenze (auto-determinazione e auto-realizzazione) che

muovono gli individui verso l'insurrezione: tuttavia, «ciò conduce alla necessità dell'analisi e dello scontro di classe», basato però non sulla vecchia «concezione operaistica» ma piuttosto sul concetto di «spossessamento», inteso come il processo in cui la società capitalista sottrae agli individui gli strumenti per autodeterminarsi. L'idea risulta estremamente fumosa, perché non spiega affatto il senso in cui tale processo costituirebbe una «classe» (termine pesante in filosofia politica, qui usato come semplice costruzione verbale priva di contenuto). La costruzione di reti insurrezionali si rivela uno strumento potente per incoraggiare una vera e propria solidarietà rivoluzionaria (altra sfumatura, diciamo così, di post-classico). L'enfasi sull'azione diretta continua tuttavia a cadere su posizioni che, nonostante i tocchi «esistenziali» qui ricordati, usano concetti e lessici facilmente riconoscibili: citando Bonanno in riquadro, ci si dichiara «insurrezionalisti» perché si spera di «trasformare gli scontri che sorgono spontaneamente ovunque in insurrezioni di massa, ovvero in vere rivoluzioni»; perché si vuole «distruggere l'ordine capitalistico»; perché «invece di aspettare abbiamo deciso di agire, anche se i tempi non sono maturi». ¹³ Il discorso sembra farsi sempre più circolare e tautologico, entro un meccanismo argomentativo facilmente decifrabile: da un lato il ricorso a parole e lemmi di matrice evidente (appunto rivoluzione, lotta di classe, distruzione di Stato e capitalismo), dall'altro la costante precisazione che questi non debbano esser intesi in senso tradizionale, anche se non si riesce in alcun modo a indicarne un'accezione alternativa, anzi si torna spesso al senso originario del termine in questione. È difficile sottrarsi alla sensazione che la giustificazione dell'insurrezionalismo e dell'azione diretta a tutti i costi si situi entro un paradigma in primo luogo identitario, cioè elaborato in primo luogo per conferire identità forti a individui o gruppi, un pericolo talmente evidente da spingere il più accorto Gelderloos a polemizzare costantemente contro coloro che criticano la *identity politics*.

¹³ An, «Insurrectionary Anarchism – Organise for attack!», *Do or Die*, n. 10, 2003, ora <http://www.doordie.org.uk/issues/issue-10/40-insurrectionary-anarchy.html>.

Quanto fosse ambigua la posizione è ampiamente dimostrato dall'intervento sul tema, che richiama in più punti «Insurrectionary Anarchism», dell'attivista Joe Black, di orientamento anarco-comunista «piattaformista». Ciò che nel primo saggio era esplicito dal punto di vista linguistico ma ambiguo sul piano dei contenuti è qui rivelato nei suoi veri colori, si potrebbe dire. L'autore è critico nei confronti delle tesi insurrezionaliste riguardanti l'organizzazione e i suoi possibili strumenti, mentre ritiene che sul resto ci siano ampie possibilità di convergere (con annesse citazioni in tal senso da Bonanno stesso). Forse senza volerlo del tutto, Black finisce così con il precisare che gli unici modi sensati di leggere il saggio precedente stanno nel situarlo entro la cornice di un anarchismo classista, rivoluzionario e comunista. Delle tecniche di sabotaggio e affini, cu cui tanto insistono gli insurrezionalisti per il loro valore simbolico (il sistema avrebbe timore soprattutto del loro «diffondersi socialmente»), Black sottolinea che esse acquisiscono quindi il senso loro attribuito, nel quadro dell'auspicato sviluppo della «lotta di classe», solo se «le azioni dirette di un piccolo gruppo [...] sono riprese dalla classe operaia». In quanto alla concezione flessibile e articolata di una qualche pianificazione fatta propria dagli insurrezionalisti (attenti a escludere però uno specifico modello sociale ed economico per il *dopo Rivoluzione*), Black conclude che «ciò pone più domande di quelle cui si risponde: come di fa a pianificare senza predeterminare alcunché? Se un gruppo di persone “pensa strategicamente al futuro”, quel gruppo non è un comitato o un'assemblea, anche se sceglie di non usare questi termini?» Detto in altro modo, si può pensare «strategicamente» la Rivoluzione solo se la si pensa *come evento* (come fa Black, e come, secondo la sua lettura, non possono non fare gli autori di «Insurrectionary Anarchism»).¹⁴

Il lavoro più complesso e originale in tema di anarchia, azione diretta e insurrezione prodotto in questi ultimi anni, anch'esso frutto delle suggestioni Black Bloc del 1999-2011, è

14 J. Black, *Anarchism, Insurrection & Insurrectionalism*, «Red and Black Revolution. A Journal of Libertarian Communism», n. 11, 2006, pp. 6, 9.

probabilmente il celebre *Insurrection qui vient*. Pubblicato nel 2007, reso mitico da un processo politico a uno dei suoi presunti autori, si tratta di uno scoppiettante pamphlet filosofico che, a partire dalle esperienze delle riviste *Tiqqun* e *Actuel*, frulla insieme anarchismo e situazionismo, post-strutturalismo e neo-ecologismo, Badiou e Negri, Agamben e Deleuze, con l'esito di uno stile sempre in bilico tra paradossale e provocazione. Le parti finali del testo ci introducono alla teoria della sollevazione generalizzata, compresa tra sabotaggio, occupazione, piromania e scontro diretto con le forze dell'ordine, sulla base di una strategia le cui basi sono così riassunte: «È uno dei guadagni dei movimenti recenti che una manifestazione vera e propria sia d'ora in avanti selvaggia, ovvero non dichiarata alla prefettura. Avendo la scelta del terreno, si starà attenti, come fece il Black Bloc a Genova nel 2001, a circondare le zone rosse, a evitare il confronto diretto, e, scegliendo il percorso, a instradare gli sbirri invece di farsi instradare dalla polizia, notoriamente sindacalizzata e pacifista. Si è visto allora come un migliaio di persone determinate sia riuscito a far indietreggiare intere camionette di *carabinieri*, finendo con l'incendiarle. Non è tanto importante esser meglio armati quanto avere l'iniziativa. Il coraggio è niente, la fiducia nel proprio coraggio è tutto».¹⁵

L'autore (o gli autori) dell'*Insurrection* si affidano a una suggestiva visione della comune come cellula di riorganizzazione non solo sociale ma anche esistenziale: tali comuni, destinate a insediarsi sul territorio dopo averlo sottratto allo Stato, al potere e soprattutto alle forze dell'ordine che lo controllano, non dovrebbero «definirsi, come fanno generalmente i collettivi, per mezzo di un dentro e di un fuori, ma per la densità dei legami al loro interno». Dovrebbero quindi occupare lo spazio lasciato libero dalle istituzioni – non solo quelle politiche ma anche quelle sociali: famiglia, matrimonio, sessualità, eccetera – liberando le persone dalla loro «camicia di forza individuale»: «Ogni sciopero selvaggio è una comune, ogni abitazione occupata collettivamente su basi chiare è una comune, i comitati d'azione

15 Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique éditions, Paris 2007, p. 117.

del '68 erano comuni, come lo erano i villaggi di schiavi neri negli Stati Uniti e ancora Radio Alice a Bologna nel 1977». *Enfin le règne des comités de base!*, concludono, tra consiliarismo e il Vaneigem anni Sessanta. La riorganizzazione dei territori liberati non comporterà alcun disastro sociale, poiché – tornando, non saprei dire fino a che punto consapevolmente, a uno dei capisaldi anarchici in tema di libera sperimentazione – «l'interruzione del flusso delle merci, la sospensione della normalità [...] liberano delle potenzialità di auto-organizzazione impensabili in altre circostanze».¹⁶ È questo il quadro in cui viene situata un'apologia vitalistica dell'insurrezione, che guarda contemporaneamente alla sua versione in chiave esistenziale fornita da un Hakim Bey e a quella militante emersa dall'esperienza Black Bloc. L'elemento sovradeterminante è dato tuttavia dalla caratterizzazione liberatoria della violenza, rivoluzionaria o meno: domina cioè l'idea che il nuovo mondo debba nascere dentro, intorno e tramite l'esercizio di una violenza liberatrice che si contrapponga finalmente, con l'efficacia del suo uso *locale* e *limitato*, alla brutalità del mondo del capitalismo globalizzato. Nel tessere le lodi della piromania politica, gli autori dell'*Insurrection* spiegano che «l'agire vi ritrova una nuova giovinezza. Tutto prende senso, tutto all'improvviso si ordina, spazio, tempo, amicizia. Tutto diventa strumento, di tutto si riscopre l'uso, tutto non è altro che strumento. Nella miseria dei tempi, *tout niquer* assume forse la funzione, non senza ragione, occorre ammetterlo, dell'ultima seduzione collettiva».¹⁷ Passaggio rivelatore, che eleva il *no future* di punkiana memoria a principio organizzatore della vita, mettendo decisamente tra parentesi, appunto come modello di vita e di azione, la costruzione della comune cui si è dato prima tanto spazio.

L'insurrection qui vient ci permette di mettere a fuoco il tema sia etico sia storico-politico enucleato dall'*ethos* Black Bloc: il rifiuto della nonviolenza, l'elisione, in nome di un vitalismo che si muove tra l'estetizzante e il nichilistico, del problema etico della violenza, così come è stato posto dai principali esponenti del post-classico,

¹⁶ Ivi, pp. 90, 109.

¹⁷ Ivi, p. 102.

i quali, ammaestrati dalla Guerra civile spagnola e dalla seconda guerra mondiale, sono giunti alla conclusione che l'esercizio della forza è antitetico allo spontaneismo e alla libera sperimentazione che sono di fatto l'essenza dell'esperienza libertaria, riservandosi il solo diritto di resistenza passiva di fronte alle intrusioni dello Stato negli spazi autonomi. La mossa ha un'attinenza diretta con il passaggio dal classico al post-classico: da Gelderloos all'*Insurrection* ai vari apologeti Black Bloc, assistiamo a una strategia nei riferimenti storico-politici abbastanza chiara, con una predominanza assoluta dei momenti «classici» (nell'*Insurrection* uno dei passaggi chiave fa riferimento alla Comune di Parigi) o, caso mai ci si rifacesse a periodi più recenti, dei momenti «rivoluzionari» (vedi Gelderloos tra Algeria e Messico). Non mi pare di ricordare, in questo genere di letteratura, rimandi significativi ai *sit-ins*, alle marce, alle dimostrazioni, alle resistenze passive *et similia* che sono l'esito maturo delle strategie post-classiche tra anni Cinquanta e anni Settanta. In alcuni casi la strategia è diretta ed emblematica. Per esempio, in *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*, scritto da Lucien van der Walt e Michael Schmidt, si trae la lezione che la *class politics* del titolo sia applicabile agli scontri contemporanei, ma i due autori trattano storicamente solo il periodo classico, fermandosi alla fine degli anni Trenta. Il passaggio più significativo, e consapevole del problema, mi pare, lo si trova però in un libro già citato di Uri Gordon, che risolve la questione con un atto di notevole creatività storica e storiografica, che risulta ancora più notevole se si pensa che lo stesso Gordon è per molti versi uno dei più convinti assertori delle ragioni e delle interpretazioni del post-classico. In un capitolo dedicato appunto al dibattito tra anarchici sulla violenza, definito *messy*, Gordon sostiene che i motivi per cui il tema è tanto doloroso sono di carattere storico e dipendono dal periodo di «ibernazione» in cui l'anarchismo si è ritrovato tra la fine della Guerra di Spagna e Seattle. Il passo merita di esser citato per intero:

Solo nella seconda metà del ventesimo secolo è emerso in primo piano, nelle visioni del mondo dei movimenti sociali progressivi, un'adozione di principio della non violenza. Ma ciò è successo in

un periodo in cui l'anarchismo era già ampiamente scomparso dalla scena ed è stato appunto in sua assenza che i movimenti per i diritti civili e contro la guerra hanno reso popolare l'idea dell'azione non violenta nel discorso pubblico, ispirati da figure come Mohandas K. Gandhi e Martin Luther King. Quindi i movimenti che l'anarchismo ha intersecato quando è riapparso erano o saldamente radicati in questa nuova tradizione di pacifismo fondato sui diritti civili – vedi il caso del movimento antinucleare o quello delle donne – o incentrato su tecniche di autoimmolazione senza tanta attenzione per la questione della violenza – come nel caso dell'azione diretta degli ambientalisti. L'esito è stato che il movimento anarchico si è risvegliato in un ambiente in cui la cultura del radicalismo non violento ha raggiunto uno status egemonico. E quindi la tensione era inevitabile. Da un lato il passato violento del movimento anarchico, con un numero notevole di attivisti pronti allo scontro urbano. Dall'altro il tabù della violenza politica, mai messo in discussione dalla maggior parte degli attivisti alternativi contro la globalizzazione, secondo il quale la protesta pacifica è l'unica forma legittima di contestazione politica.¹⁸

La soluzione del problema etico e storico-politico di cui sopra si ritrova quindi in un fatto molto semplice: durante il momento post-classico, gli anni Sessanta, il pacifismo, i diritti civili, le lotte studentesche, il femminismo, eccetera, l'anarchismo ... *dormiva!* Non c'era, non partecipava, non era presente, era ... *in ibernazione!* La questione della non-violenza in fondo non riguarda la tradizione, che è sempre stata, da sveglia, quando dormiva, e ora che si è risvegliata, saldamente favorevole all'uso della violenza. La tesi di Gordon, simpaticamente analfabeta, ma anche, a mio modesto parere, strumentale al recupero dell'esperienza Black Bloc/violenza entro la versione post-classica dell'anarchismo, sembra ignorare alcuni dati di fondo. 1. Nel movimento anarchico la discussione sull'uso della violenza in chiave politica si arroventa negli anni dei grandi attentati, cioè degli Novanta del secolo XIX, si intensifica dopo la Rivoluzione russa e raggiunge il culmine durante l'estate del 1936 in Spagna, quando molti anarchici rivolgono critiche roventi alle milizie, agli *incontrolados*, ai fan del *paseo* e della «toreata», ai massacratori di preti e suore, eccetera. È proprio questa discussione che apre la strada alla visione sperimentalista, esistenziale

18 U. Gordon, *Anarchy Alive!*, cit., pp. 80-81 (la definizione di «ibernazione» è a p. 79).

e nel quotidiano del mutamento rivoluzionario tanto tipica del post-classico; 2. Le tecniche dei movimenti per i diritti civili sono pesantemente influenzate dai militanti e dagli attivisti anarchici degli anni Quaranta e Cinquanta, i primi a contestare la guerra e il nucleare con *sit-ins*, occupazioni, contestazioni pubbliche, marce, eccetera; tant'è che buona parte della discussione sulla natura della Nuova sinistra negli anni Sessanta attribuisce le teorie secessioniste che puntano alla creazione pacifica di controsocietà *proprio all'anarchismo*; 3. Buona parte dei partecipanti alle lotte di quegli anni si dichiara apertamente anarchica e costruisce argomentazioni e tesi in relazione ai temi portanti della tradizione (quasi sempre nella versione post-classica). La strategia di Gordon, per quanto semplicistica e, occorre ammetterlo, quasi ai limiti della razionalità argomentativa, spiega però molto bene il tipo di problemi che l'impostazione post-classica del tema della protesta politica (o impolitica) implica per gli alfiere dello *street fighting* a tutti i costi.

4. Passando all'altro estremo nello schieramento dei nuovi movimenti, occorre per prima cosa sgombrare il campo da un equivoco. Nonostante in questo spazio si sia molto più prudenti nel valutare la rilevanza e soprattutto il significato della pratica della violenza nel quadro complessivo della proposta anarchica, difficilmente si hanno dissociazioni dirette. In altri termini, ciò che contraddistingue la maggioranza dei libertari nei nuovi movimenti non è la contrapposizione con il Black Bloc, ma piuttosto un'interpretazione del suo ruolo e della sua funzione che ne accentua la dimensione simbolica e impolitica e ne critica una lettura in chiave rivoluzionaria o classista. È questo il senso in cui questa parte dei nuovi movimenti recupera con forza gli orientamenti e le posizioni degli anarchici post-classici.

Sin dai primi momenti del successo mediatico del Black Bloc, come abbiamo visto, si accende un'ampia discussione tra gli anarchici. Anche da entro il Blocco nero alcuni si smarcano dall'insistenza un po' ossessiva sulla ragione dello *street fighting* guardando con più attenzione a ciò che implica una prospettiva di lungo periodo. La già ricordata Lady, di comprovata

fede anarco-comunista e una veterana degli scontri del 1999-2001, di fronte a una domanda relativa «al superamento del capitalismo», risponde pensosamente nel seguente modo:

Quando il sistema sociale cambierà abbastanza da soffocare un po' dell'atteggiamento "ognuno per se stesso", allora potremo re-imparare ciò che era comune nelle comunità prima che il capitalismo divenisse così avanzato. Questi mutamenti del sistema sociale devono includere le necessità base, come il cibo, la sanità, la cura dei bambini, l'educazione, gli alloggi e i trasporti. [...] Potremmo cominciare a spostarci da un modo di vita comunitario competitivo a uno fondato di più sulla cura delle persone e la condivisione. Solo allora vedremo un mutamento negli effetti e nei modelli di pensiero del capitalismo. Ho sempre detto che ciò che voglio per questo paese è la rivoluzione, ma non accadrà nel corso delle nostre vite. Il successo nell'effettuare un mutamento completo nel nostro sistema economico (vale a dire, dal capitalismo al socialismo) avrà luogo per stadi. Posso mobilitarmi per questi stadi ogni giorno della mia vita, e sono realistica circa i risultati. [...] Non è uno sprint, ma una maratona.¹⁹

Il *remake* dell'anarchismo post-classico (o per lo meno di alcuni dei suoi concetti cardine) operato da Lady è operazione spontanea, maturata sulla base di una valutazione realistica delle opzioni storico-sociali, e non certo frutto di un confronto creativo con la letteratura pertinente (del resto, Lady stessa non ha grande fiducia nel «leggere e scrivere sull'anarchismo» se ciò non si correla alla *everyday life*). Un'altra donna esperta della pratica del Blocco nero, che si dice comunque convinta del matrimonio indissolubile tra il movimento anarchico «rinato dopo Seattle» e la «tattica del Black Bloc», osserva che, poiché «l'intero concetto di un'azione simbolica è di stimolare la consapevolezza su una certa questione per ottenere attenzione pubblica per il tuo messaggio», dopo l'11 settembre «ciò è divenuto impossibile», rendendo un po' obsoleta la tattica; d'altro canto, «rispetto all'essere un Black Bloc ci sono altri modi, altrettanto validi, di contribuire al movimento anarchico, e questi contributi sono spesso trascurati o minimizzati in favore delle storie di guerra» (l'ultima locuzione allude al peso tra il mitico e il favolistico che assumono le

19 Interview with Lady concerning the Lewiston Black Bloc, cit., p. 236.

vicende di scontri e affini entro il *milieu* anarchico). La stessa «Margaret» dichiara di essersi dunque orientata su «una mobilitazione comunitaria di base e di lungo periodo», persuasa che «in cinquant'anni il movimento anarchico guadagnerà molta credibilità quando la gente comprenderà in quale triste condizione si trova la nostra società e cercherà delle alternative. Se avremo costruito alternative complessive, potremmo essere una risorsa e offrire possibilità reali».²⁰ Anche nel caso di Margaret la riflessione sulla natura e gli scopi del Black Bloc spinge verso una riconsiderazione della prospettiva rivoluzionaria sul lungo periodo, con una rivalutazione degli elementi esistenziali e prefigurativi dell'*anarchist way of life*. È opportuno ricordare che i due poli di cui si parlato sopra – il discorso che prende a prestito le parole d'ordine della sinistra rivoluzionaria e il discorso che richiama il post-classico – sono appunto poli di un dibattito *in progress*: non di rado, coloro che in tale dibattito sono coinvolti si muovono liberamente tra le opzioni disposte sull'intero spettro delle possibilità. Troviamo una testimonianza in questo senso, che ci dimostra come persino entro l'*hard core* del Blocco nero le istanze «esistenziali» non sono sempre sacrificate alla retorica dello scontro (le *war stories* di Margaret, diciamo), in uno dei più noti documenti prodotti dai Black Bloc degli esordi, quel «Communique on Tactic and Organisation to the Black Bloc» proposto da alcuni membri del Green Mountain Anarchist Collective e dalla sopra citata Lady come membro dell'Anti-Racist Action Network, poi corretto da altri membri dell'ARA, che ha oggi acquisito, con la sua discussione della tattica del gruppo tutta orientata in senso militare, alcune sfumature abbastanza ridicole (irresistibili i paragrafi sulla *Elected Tactical Facilitation Core* e quello sulla necessità di «tenersi in forma» tra un'azione e l'altra). Anche in un documento come questo, che trasuda l'*ethos* dello *street fighting* da ogni poro, leggiamo che

in quanto anarchici rivoluzionari dobbiamo continuare a sostenere e incoraggiare le correnti di democrazia partecipatoria e diretta [dell'anarchismo],

20 Interview concerning September 28 Protest against War & Mobilization, in *The Black Block Papers*, cit., pp. 153-155.

mentre teniamo lontane le sue tendenze inconse verso l'astrazione spettacolare e la capitolazione progressista. Dobbiamo continuare a farlo sia attraverso la disseminazione della teoria rivoluzionaria anarchica sia attraverso l'esempio DIRETTO, entrambi praticati sulla strada, sia con sforzi di organizzazione comunitaria sia riguardo ai nostri stili di vita.²¹

D'altro lato, le reinterpretazioni dell'esperienza Black Bloc in senso strettamente post-classico, e quindi esistenziali, di lunga durata e sottratte alla retorica classista-rivoluzionaria, sono state spesso oggetto di attacchi feroci. Uno dei bersagli preferiti dei «rivoluzionari» è il collettivo CrimethInc, presente sin dalla seconda metà degli anni Novanta, produttore di eventi, raduni, convegni, due o tre libri di prepotente originalità sia per struttura sia per argomenti (in particolare *Days of War Nights of Love* e *Expect Resistance*), una rivista molto più *glossy* di quanto sia usuale nei circoli anarchici (*Rolling Thunder*). Il collettivo prende da controcultura e situazionismo, Hakim Bey e Raoul Vaneigem, fumetti e narrativa, mescola i materiali in un frullatore libertario, un po' scettico, prepotentemente ironico (soprattutto auto-ironico), proponendo infine un anarchismo molto *lifestyle*. Entro questo frullatore le lotte e gli scontri di fine Novanta-inizio Duemila hanno un ruolo molto rilevante: non solo nell'iconografia prevalente nelle iniziative del gruppo, ma anche nei suoi argomenti e nei suoi stili, che insistono e riprendono costantemente i temi e i problemi suscitati da quegli eventi. La più importante e probabilmente più rivelatrice dichiarazione in questo senso si trova nel primo numero di *Rolling Thunder*. Un lungo resoconto delle lotte tra Seattle e i primi mesi del 2005 offre la tesi secondo la quale la *mass action* – cioè la dimostrazione di massa – continua a essere efficace in America e nel mondo; non solo efficace, ma anche utile per l'anarchismo, perché gli concede di costruire relazioni con altre forze, dà alle sue idee portanti visibilità, presenza e possibilità di «proliferare», e concede ai libertari di confe-

rire continuità alla loro azione.²² Ma tale *mass action* va anche intesa in contrapposizione a una *autonomous action* che è la vera forza motrice dell'anarchismo:

Nel considerare come valutare sia l'azione di massa sia quella autonoma dovremmo cominciare con lo stabilire cosa sia giusto aspettarsi da loro. Molti anarchici le descrivono entrambe, avventatamente, come azione diretta, ma tecnicamente parlando le dimostrazioni – anche quelle militanti, conflittuali, in cui la polizia viene cacciata dai quartieri, la proprietà delle multinazionali è incendiata e si impediscono i summit delle burocrazie – non sono azione diretta. Fare l'amore, produrre cibo, o rubarlo, fornire assistenza infantile gratis: queste sono azioni concrete che raggiungono direttamente il loro obiettivo. Le tattiche della dimostrazione militante, d'altro canto, possono qualificarsi come azione diretta nella misura in cui superano il controllo liberale o poliziesco per fare una dichiarazione o creare un'atmosfera all'infuori del dettato dei poteri istituiti, ma molti anarchici che vi partecipano sosterranno che il loro obiettivo primario è avvicinare l'abolizione delle gerarchie e delle istituzioni [...]; viste in questa prospettiva sono generalmente più simboliche che dirette. Ciò non vuol dire che non siano utili. Anche se una dimostrazione non serve a risolvere immediatamente il problema cui si riferisce, può contribuire a tale processo diffondendo la consapevolezza, sollevando il morale, esercitando pressione su coloro che si oppongono e fornendo un'utile esperienza a chi partecipa. Neanche una città intera di finestre rotte sarebbe sufficiente a fermare una multinazionale che rovina l'ecosistema e sfrutta i lavoratori; ma se una finestra rotta serve a focalizzare l'attenzione su una questione e a ispirare altri alla mobilitazione, allora si qualifica per lo meno come una molto efficace azione indiretta.²³

Di fronti a questi ovvi limiti della *mass action* – limiti, ovviamente, per coloro che l'intendono invece come prodromo della rivoluzione, e di una rivoluzione molto specifica – si profilano i limiti altrettanto gravi della *autonomous action*, intesa come «un'azione su scala talmente piccola da poter essere organizzata senza alcuna coordinazione da un corpo centrale». Un esempio classico di tale modello – diciamo, in forma un po' più militante del *making love* sopra citato – è «un

21 «A Communique on Tactics and Organization to the Black Bloc from within The Black Bloc. By G-MAC, and People within the ARA», in *The Black Bloc Papers*, cit., p. 345,

22 «Demonstrating Resistance. An Analysis of the Successes and Failures of Recent Militant Demonstrations», *Rolling Thunder*, n. 1, Summer 2005, p. 24.

23 Ivi, p. 10.

attacco a un ufficio di reclutamento militare, con rottura di finestre e con slogan e pittura sulle sue mura». I suoi limiti sono il respiro corto, lo scarso impatto mediatico, l'incapacità di coinvolgere chi non è già coinvolto. Ma, ed è qui che l'analisi di CrimethInc si fa discriminante per il nostro tema, le due *actions* non si distinguono solo per il loro diverso soppesamento di mezzi e fini. Tra le due intercorre una differenza ontologica, ben più rilevante: il fatto è che

l'idea essenziale dell'azione autonoma – cioè che gli individui possono organizzare la loro propria attività, senza bisogno di direzione o sovrastruttura – è anche l'essenza dell'anarchismo. Il problema, qui, è che la sfida primaria di diffondere il modello di azione autonoma è anche la sfida essenziale della rivoluzione anarchica: molte persone non sono abituate a agire per loro conto, senza direzione e organizzazione, e senza l'energia e il senso di urgenza forniti dagli eventi speciali e da grandi numeri di compagni molti trovano difficile passare dall'esitazione all'azione. Anche per chi spera di agire in modo autonomo, l'azione di massa fornisce spinta, morale, copertura di folla, supporto legale, numeri, attenzione dei media e altri elementi importanti. All'infuori del modello di azione di massa, dobbiamo capire come fare a meno di tutto ciò, o come provvedervi in qualche altro modo.²⁴

Poiché i membri di CrimethInc ritengono, come Paul Godman, David Thoreau Wieck o Colin Ward, che l'azione autonoma sia *the essence of anarchism*, è evidente che l'azione di massa non può che esservi sussidiaria. La scelta configura la centralità dell'esperienza individuale ed esistenziale, non solo nella comprensione di tale essenza, ma anche nella definizione dell'esperienza anarchica stessa. Se per molti la pratica dello *street fighting* sembra man mano assumere una cadenza identitaria, CrimethInc situa con decisione quella stessa identità in un altro luogo, descritto al meglio in un saggio comparso solo nel suo sito, alcuni estratti dal quale compaiono anche in *Days of War*. In «Alive in the Land of the Dead» l'argomentazione assume modulazioni che la riavvicinano a quelle dell'umanesimo anarchico più maturo. Troppo semplicistiche le formule della lotta di classe o degli *evil orchestrators* (i cattivi del capitalismo);

²⁴ Ivi, p. 12.

nel nostro mondo tutti sono analogamente irrisolti e insoddisfatti», la «povertà dell'esistenza» è un fenomeno che tocca tutti indiscriminatamente, «il nostro vero “nemico” sono le forze e i modelli sociali che operano tra di noi e sono queste forze che dobbiamo capire e contro le quali dobbiamo rivolgerci». Contro tale «povertà» occorre schierarsi, ma subito, nel qui e nell'ora: se rivoluzione genuina potrà esserci, sarà dunque *present-oriented* piuttosto che *future-oriented*. Da qui la critica del cristianesimo ma anche del marxismo, visioni del mondo che propongono il rimando di ogni gratificazione, e quindi di ogni felicità «al di là della portata dell'esperienza umana». Felicità, quindi, ma concreta, non fantastica: «Esperienza attiva, non sensazione passiva». Di nuovo balenando l'ideale dell'azione autonoma (più felice una donna che inventa da sé una ricetta e la comunica alle amiche di un grande cuoco di un celebre ristorante esotico che lavora per formule), l'autore conclude nel seguente modo:

La nostra deve essere una rivoluzione immediata nelle nostre vite; qualsiasi altra cosa non sarebbe una rivoluzione ma la pretesa che la gente faccia di nuovo ciò che non vuole fare sperando che, stavolta, la ricompensa sia abbastanza. Quelli che presumono, spesso non consciamente, che è impossibile soddisfare i propri desideri e che quindi sia futile lottare per se stessi spesso finiscono con il lottare invece per un ideale o una causa. Ma è ancora possibile combattere per noi stessi, o perlomeno vale ancora la pena provarci. Ed è quindi cruciale che noi si cerchi il mutamento non in nome di qualche grande dottrina o causa, ma per noi stessi, in modo di esser capaci di vivere vite più significative. Analogamente, dobbiamo per prima e fondamentale cosa mutare i contenuti delle nostre proprie vite in modo rivoluzionario, invece di dirigere i nostri sforzi verso mutamenti epocali del mondo che non vivremo abbastanza da vedere. In questo modo eviteremo i sentimenti di inutilità e alienazione che vengono dal credere necessario “sacrificarsi per la causa” e vivremo invece per esperire i frutti del nostro lavoro ... nel nostro lavoro stesso.²⁵

«Smettete di pensare all'anarchismo come un altro “ordine del mondo”, come un altro si-

²⁵ «Alive in the Land of Dead», <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/alive.php>. Estratti anche in *Days of War Nights of Love*, Plagiarized © by CrimethInc Free Press, s.l., 2001, p. 91, 118.

stema sociale. [...] Pensatelo invece come un orientamento individuale verso se stessi e verso gli altri, come un approccio personale alla vita», si legge in *Days of War*, un approccio che produrrebbe il rigetto di gerarchie, autorità, ranghi, la scelta di pensare da e per sé e il rifiuto di conferire ad altri la responsabilità di noi stessi: «Detto così», concludono un po' *tongue in cheek* gli autori (come loro solito), «ci sarebbero molti più anarchici di quanto sembri, anche se molti non si definirebbero comunque tali».²⁶ La prospettiva esistenziale e impolitica²⁷ tipica dell'anarchismo post-classico viene qui riproposta con enfasi e anche sottigliezza. Si scontra apertamente non con la pratica dello *street fighting*, ma con le sue interpretazioni «sostanziali», in chiave di prodromo o strumento di rivoluzione. CrimethInc ha dato spazio a critiche a Chris Hedges (il socialista che ha definito «cancro di Occupy Wall Street» i Black Bloc), insistendo spesso (come abbiamo visto) sull'utilità delle tattiche di confronto diretto. Nel contempo ha definito la tattica del Blocco nero «una tradizione anarchica ormai venerabile, se non proprio traballante» (come un anziano) ...²⁸

L'approccio più interessante al tema della relazione tra nuovi movimenti e tradizione anarchica viene comunque da color che si interrogano sul senso propriamente storico di tale relazione a partire da una prospettiva esistenziale analoga a quella di CrimethInc. Il già menzionato Uri Gordon, che combina un approccio non dissimile da quello di «Alive in the Land of Dead», più volte citato nei suoi testi, con una posizione più «politica» e militante, nel suo libro *Anarchy Alive!* si impegna a spiegare per quale motivo l'anarchismo è appunto *alive and kicking*. Nei primi due capitoli del testo si sforza di illustrare, tra le altre cose, quel «salto» (ibernato) tra gli anni Trenta e la rinascita negli anni Sessanta che ha condotto all'anarchismo contemporaneo, a suo parere caratterizzato da tre elementi chiave: una

26 Ivi, pp. 34-35.

27 Sull'atteggiamento impolitico di CrimethInc vedi soprattutto la lettera «privata» pubblicata in *Days of War*, cit., pp. 137-140, che nelle intenzioni del gruppo avrebbe dovuto intitolarsi «La lotta politica è la lotta contro il politico».

28 «Blocs, Blacks and Otherwise», <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/blocs.php>.

nuova concettualizzazione della critica del dominio, che diventa asse di lettura della società contemporanea; una *prefigurative politics* che si fa azione diretta e che edifica nel qui e nell'ora i materiali costitutivi del domani; l'«apertura» dell'anarchismo nei confronti del futuro, con la valorizzazione della differenza e dell'autorealizzazione. Una buona descrizione dell'*ethos* post-classico, quindi. Che fa da base a un'ampia e articolata discussione della relazione tra violenza e anarchismo, di cui Gordon analizza molte sfaccettature. La conclusione cui giunge non è sorprendente. Dopo aver illustrato i problemi etici, politici e metodologici della relazione, il nostro è pronto a giustificare pienamente uno specifico tipo di violenza, quella «valida in se stessa», tramite la quale «le persone esperiscono un effetto radicalizzante e di auto-liberazione». Anzi, aggiunge, «mi spingo sino a sostenere che è proprio la ricerca di questo genere di effervescenza, in particolare il desiderio di ricattare i momenti fondanti di rottura dei primi momenti della mobilitazione, come a Seattle, che ha giocato una parte significativa nel motivare i continui summit di protesta».²⁹

In altri termini, le motivazioni dello *street fighting* vanno ricercate in primo luogo in fenomeni di auto-maturazione ed auto-emancipazione, ovvero in una dimensione essenzialmente psicologico-esistenziale. La giustificazione delle dimostrazione e anche delle peculiari tattiche black bloc va quindi in direzione impolitica. D'altro canto, l'impostazione generale del discorso di Gordon, sempre possibilista, sperimentalista e sostenitore della «diversità delle tattiche», si confronta con la tradizione anarchica sottovalutando programmaticamente il senso filosofico e la rilevanza storica delle sue opzioni non-violente e pacifiste, sia pure non nel modo ultrasemplicitistico di Gelderloos o Ashen Ruins. A suo parere, nell'anarchismo classico prevale con decisione l'altra opzione: «La rivoluzione non-violenta, all'epoca [cento anni fa], era un non concetto. Il pacifismo cristiano libertario di Tolstoj, la prima dottrina quasi-anarchica della non violenza, era l'eccezione alla regola. La rivolu-

29 U. Gordon, *Anarchy Alive!*, cit., p. 104.

zione – ammesso che una cosa simile ci fosse – era universalmente vista come una faccenda decisamente sanguinosa». ³⁰ Si registra qui, in modo molto marcato, la tendenza dei libertari dei nuovi movimenti a stilizzare la storia dell'anarchismo, a ridurla cioè a facili etichette da usare come mezzo di propaganda. Per quanto riguarda l'argomento di Gordon, non solo questo tende a sottovalutare il dibattito sulla violenza che imperversa nel movimento dal momento dell'apice della «propaganda del fatto», ma elide dal quadro gradualisti, educazionisti e individualisti, i Terrida del Marmol, i Mella, gli Armand, e soprattutto gli americani, i Warren, gli Spooner, i Tucker, che svolgono un discorso originale immaginandosi già *al di là* della Rivoluzione, per loro avvenuta nel 1776. Senza parlare, ovviamente, di tutti quei movimenti e personaggi dei primi momenti del post-classico che per Gordon, come abbiamo visto, non esistono. Non a caso, mi pare che non colga sino in fondo la logica della politica prefigurativa e dell'«apertura» dell'anarchismo (cioè i due termini entro i quali egli riassume, come buona parte dei contemporanei, le tematiche della libera sperimentazione). A suo parere, oggi gli anarchici «tendono a essere molto riluttanti nel descrivere nel minuto dettaglio cosa dovrebbe rimpiazzare la società gerarchica e i regimi basati sul dominio», anche se in passato hanno discusso con acrimonia «il modello utopico di società anarchica “post-rivoluzionaria”». Oggi, però, «l'ascesa della diversità allo status di valore centrale dell'anarchismo ha avuto come esito il sostegno del pluralismo e dell'eterogeneità negli approcci anarchici alla liberazione. Questa posizione di auto-scoperta, basata sulla politica prefigurativa e sull'iconoclastia, vede le pratiche imperfette del tempo presente del movimento rivoluzionario come il sito primario per la realizzazione dell'anarchia». ³¹ Anche in questo caso, notiamo la sottovalutazione del «prefigurato» rispetto alla «prefigurazione» (della teoria sulla pratica, si legge nel sottotitolo del libro), ovvero la poca rilevanza data alla «forma» della società libera del futuro, se non altro come «lume regolatore». Gordon

30 Ivi, p. 80.

31 Ivi, p. 40.

sembra infatti pensare che la poca disponibilità degli anarchici a dare contorni precisi a tale «forma» rispecchi la loro attuale enfasi sul *present-tense*, sulle pratiche costitutive della controsocietà nel qui e nell'ora; mentre tale indisponibilità è il frutto di una precisa scelta antitotalitaria e antidogmatica (maturata tra anni venti e anni trenta), secondo la quale l'indicazione precisa di tale modello costituisce, nella sua vocazione costruttivistica, non solo un'indebita sottrazione di potere e libertà ai posteri ma anche, nella sua esclusività, l'imposizione di una logica unica di contro a quella pluralistica che distingue gli anarchici dalle altre anime della sinistra, dando loro, di fatto, la ragion d'essere.

5. Diverso l'approccio al tema da parte di altri due ammiratori di CrimethInc, Andrej Grubačić e David Graeber, che nel 2004 firmano insieme un *paper* in cui i membri del collettivo sono definiti «i più grandi propagandisti dell'anarchismo americano». ³² Il percorso dei due è del tutto diverso, ma è altrettanto interessante per i nostri scopi. Entrambi si muovono nell'ottica esistenziale dell'anarchismo post-classico, entrambi leggono in tal senso l'esperienza Black Bloc, entrambi propongono una lettura storica della tradizione anarchica e dei suoi collegamenti con i nuovi movimenti di una certa originalità.

Il più singolare tra i due è Grubačić, che a partire da certo ecumenismo anarchico si è mosso verso il tentativo di costruire un «socialismo libertario del XXI secolo», sulla base del riconoscimento del ruolo importante della politica prefigurativa ma anche della necessità, man mano sempre più rilevante, di una precisazione specificamente politica delle istituzioni che dovrebbero modellare la

32 D. Graeber, A. Grubačić, «L'anarchismo, o il movimento rivoluzionario del ventunesimo secolo», in *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, Libertaria/Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 39. Graeber, Grubačić e Gordon sono amici e in contatto tra loro («Vorrei ringraziare i miei amici David Graeber, Uri Gordon e Michael Albert. Ogni idea che avete letto qui potrebbe ben esser stata inventata da uno di loro», A. Grubačić nota finale a «Towards a New Anarchism», in *The WSF: Challenging Empires*, a cura di J. Sen, A. Anand, A. Escobar, P. Waterman, Viveka Foundation, New Delhi 2004, p. 42; il saggio è stato pubblicato in italiano ma senza quest'ultima nota: «Verso un altro anarchismo», *Libertaria*, ottobre-dicembre 2003, pp. 76-83).

società libera. Inizialmente Grubačić è sembrato condividere la tesi del suo amico Gordon sull'«ibernazione» dell'anarchismo tra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni Sessanta, definendo il periodo come quello della «quarta generazione fantasma», anche se più di recente, evidentemente dopo aver studiato meglio la questione, ha precisato che «nella storia dell'anarchismo il termine “nuovo anarchismo” è stato in genere usato per indicare alcuni pensatori americani e inglesi: Herbert Read, Alex Comfort, Colin Ward, Murray Bookchin e Paul Goodman», autori ricordati anche nei libri scritti con Staughton Lynd (in particolare Goodman, vecchia conoscenza e compagno di militanza dello stesso Lynd). A parte l'inclusione nel canone di Bookchin (che comincia a scrivere da anarchico negli anni Sessanta, mentre gli altri citati sono già noti a metà anni Quaranta), Grubačić si qualifica qui, ricordando il suo intervento scritto con Graeber, come «anarchico senza aggettivi» (citato persino Tarrida del Màrmol): «Anarchismo senza aggettivi, o anarchismo con la a minuscola, come lo chiamammo all'epoca, esistente in massima parte al di fuori delle organizzazioni anarchiche tradizionali, e senza molto interesse, o pazienza, per le conversazioni dogmatiche e settarie su quanti martiri anarchici possono stare sulla capocchia di uno spillo». ³³

La ricerca di una forma di marxismo libertario e non dogmatico con il quale costruire un'alternativa socialista conduce Grubačić all'incontro con Staughton Lynd, antico santone della Nuova sinistra e protagonista degli anni sessanta, propositore di una sorta di so-

33 D. Grubačić, *Verso un altro anarchismo*, cit., p. 78; «Andrej Grubačić: Libertarian Socialism for the Twenty-First Century», capitolo 17 di S. Lilley, *Capital and Its Discontents. Conversation with Radical Thinkers in a Time of Tumult*, PM Press, Oakland 2011, p. 246; nei ringraziamenti di *Wobblies & Zapatistas* Grubačić e Lynd riconoscono «la nostra connessione con uno che è venuto prima di noi: Paul Goodman» (S. Lind, A. Grubačić, *Wobblies & Zapatistas. Conversation on Anarchism, Marxism and Radical History*, Pm Press, Oakland 2008, p. ix). [Ho già avuto modo di notare, nel commento redazionale annesso alla pubblicazione italiana di «Verso un nuovo anarchismo», quanto «incerta» fosse «l'analisi del percorso storico dell'anarchismo» proposta da Grubačić nel 2003 (cit., p. 86)].

cialismo radical-democratico dalle forti sfumature libertarie. Con Lynd Grubačić realizza prima *Wobblies & Zapatistas*, una sorta di lunga discussione sulla possibilità di interazione tra gli anarchici dei nuovi movimenti e la tradizione marxista e poi cura una sua antologia di scritti con una densa prefazione. Il confronto si svolge sul parallelo tra gli anni Sessanta e il momento attuale. Tra antitesi riforme/rivoluzione, istituzioni parallele, ruolo della classe operaia, eccetera, è Lynd a ricordare che, nonostante «i retroterra intellettuali del movimento vecchio e di quello nuovo siano alquanto differenti», «gli attivisti dei primi anni Sessanta [...] tendevano a essere pragmatici e orientati sullo stile di vita piuttosto che sull'ideologia. In questo, mi sembra, sono simili agli attivisti dei nuovi movimenti». ³⁴ Lynd mi sembra qui richiamare uno dei dibattiti chiave del periodo, quello sulla natura della democrazia partecipatoria (e quindi del radicalismo degli SDS) che lo vede protagonista con la tesi secondo la quale le istituzioni parallele sviluppate dal Movement non sono da intendere come modalità di trasformazione delle istituzioni già esistenti, ma piuttosto come il prodromo di una nuova controsocietà alternativa.

Di fatto, Grubačić si orienta poi verso la ricerca delle radici di tali istituzioni possibili, nella convinzione che in esse si possano trovare le basi per un'intesa tra anarchici «senza aggettivi» e marxisti non dogmatici. È un percorso che lo accomuna ad altri pensatori contemporanei che vengono dal marxismo e che si dirigono verso soluzioni libertarie: da Jeremy Brecher a Toni Negri a John Holloway. Seguendo il suggerimento di un saggio di Lynd che rimanda a sua volta a un celebre saggio del grande storico marxista di nuova sinistra Edward Thompson (giudicato da Grubačić uno dei membri della sacra triade della *Radical History*, assieme allo stesso Lynd e a Howard Zinn), identifica la più convincente versione del tema delle istituzioni parallele in quella fornita da Thompson verso la fine degli anni Cinquanta. Il grande storico inglese avanza la tesi che nella società britannica già esistano *warrens* (conigliere) che esprimono modi di canalizzare un contropotere dal bas-

34 S. Lind, A. Grubačić, *Wobblies & Zapatistas*, cit., p. 95.

so - «comitati, organizzazioni volontarie, consigli, organizzazioni elettorali» - che i socialisti dovrebbero saper mettere al servizio di un «strategia rivoluzionaria» graduale che valorizzi gli elementi positivi di crescita e sviluppo delle opzioni socialiste già esistenti nel mondo capitalistico.³⁵ Lynd e Grubačić sono entrambi entusiasti: il problema sta, dice il secondo, appunto nel «creare tali istituzioni di lunga durata, o meglio ancora, una cultura in corso di lotta costruttiva». Di contro al «movimento anarchico contemporaneo, ammesso che ce ne sia uno», dove «si fa un gran parlare di “insurrezione” e si è potentemente affascinati dall’“evento”» abbiamo così una «formula di successo»: e lo è, ribadisce Grubačić, perché «è in primissimo luogo una istituzione locale in cui le persone fanno gli affari loro - un centro di immigrazione o un sindacato locale, per esempio - che si espande nei momenti di crisi per assumersi nuovi poteri e responsabilità e poi, quando la marea rivoluzionaria si ritira, continua a rappresentare, in forma istituzionalizzata, una versione ampliata di ciò con cui si era cominciato».³⁶

La ricerca di Grubačić è senz'altro interessante ma la ricordo qui perché testimonia ulteriormente uno degli elementi che caratterizza molti *new anarchists*: la loro elisione, tra il consapevole e l'inconsapevole, dei tratti portanti dell'esperienza post-classica. In altri termini, perché cercare in Thompson la teorizzazione della «porosità» della società del tardo capitalismo, quando questa è al centro della riflessione di molti anarchici? Per esempio, di quel Goodman spesso citato, e persino per il tema pertinente? Si potrebbe ricordare a Grubačić: 1. Quando Thompson presenta la sua tesi e la elabora criticamente e polemicamente nei lustri successivi, i suoi avversari sono sin troppo pronti a fargli notare quanto si sia

35 E.P. Thompson, «Introduzione» e «Rivoluzione», tr. it. in *Uscire dall'apatia*, Einaudi, Torino 1963, rispettivamente pp. 6-16, 211-229, citazione p. 7 (il traduttore italiano sacrifica la specificità del lessico di Thompson, dando come «La società inglese pullula di strumenti democratici» la frase «British Society is warrenned with democratic processes», cit., p. 7).

36 A. Grubačić, «Introduction: Libertarian Socialism for the Twenty-First Century», in *The Staughton Lynd Reader*, a cura di A. Grubačić, PM Press, Oakland 2010, pp. 13, 15.

fatto influenzare dalla tradizione libertaria; 2. Quando Lynd presenta la sua, di tesi, che oggi sappiamo esser stata pesantemente influenzata da Thompson, non solo egli stesso prende in esame l'ipotesi che l'anarchismo abbia avuto un ruolo nel modellarla, ma soprattutto glielo ricordano con insistenza i suoi avversari: «Vorrei chiarire che l'interpretazione della “democrazia partecipatoria” dei nuovi radicali non dovrebbe esser vista come se fluisse da una qualche particolare tradizione di radicalismo - per esempio l'anarchismo - ma come se fosse stata modellata dalla sua esperienza specifica»,³⁷ dichiara Richard Flacks, una delle teste d'uovo degli SDS fin dagli inizi, in polemica sia con Lynd sia con Goodman. L'esempio di Flacks, inutile dirlo, è tutt'altro che casuale.

Il sodale di Grubačić, David Graeber, è diventato, dopo i successi di Occupy Wall Street, di cui è stato uno degli ispiratori, probabilmente il più noto pensatore anarchico in circolazione. È probabilmente anche, tra i *new anarchists* (il termine è suo), il più consapevolmente legato ai paradigmi post-classici. Nel 2012, in occasione dell'accusa di essere il «cancro» di Occupy rivolta ai Black Bloc dal giornalista socialista Chris Hedges, attivista radicale tra i più noti dell'ultimo decennio, ha replicato (dall'alto della sua posizione in Occupy, che ha più volte rimarcato) che Black Bloc è una tattica, non un gruppo; che non si tratta solo di anarchici, né gli anarchici si riconoscono nel Blocco nero; che non sono ora seguaci del Comitato invisibile di *L'insurrection qui viens* così come all'epoca di Seattle non erano seguaci del primitivista John Zerzan (come insinua il non proprio cristallino Hedges); che la «diversità delle tattiche» non è un modo per giustificare la violenza. Entrando nel vivo, Graeber sostiene che, mentre la cosiddetta «violenza» dei Black Bloc sembra più che altro un mito creato dalle forze dell'ordine e dai media, il problema reale sta nella solidarietà di coloro che protestano (per cui condanna quei casi in cui i partecipanti stessi ai cortei se la sono presi con le tute nere) e nell'accettazione del principio della

37 «On Participatory Democracy. R. Flacks replies to Paul Goodman and Tom Kahn», *Dissent*, March-April 1967, pp. 252-255, citaz. pp. 252-253.

«diversità delle tattiche»; e insiste soprattutto sui limiti reali della violenza usata dal Blocco nero, mai direttamente contro le persone e quasi mai persino contro la proprietà privata (se non per errore). Forse un po' a disagio con l'apologia diretta dei neri, la cui attività tende a leggere o in chiave difensiva o al servizio di tattiche di gruppo (sfondamento di cordoni, eccetera), Graeber ripete più volte, con chiarezza, che «di fatto, anarchici come me erano il *real core* del gruppo cui è venuta l'idea di occupare Zuccotti Park, lo slogan sul 99%, il processo dell'Assemblea generale, e siamo stati di fatto ancora noi che abbiamo deciso collettivamente di adottare una strategia di non-violenza gandhiana e di evitare ogni atto di danno alla proprietà».³⁸

Pur senza dissociarsi, e in massima parte difendendo la tattica Black Bloc entro un'interpretazione che ne mette in evidenza gli aspetti contenitivi e di azione di gruppo, Graeber ha insistentemente letto la complessiva esperienza della manifestazione antiglobalizzazione entro il profilo del *guerilla theatre*, della festa metropolitana, come una «guerra per l'immaginazione», un «festival di resistenza» (tra i situazionisti e Hakim Bey), anche se molto spesso l'ha avvicinata anche allo zapatismo e alle sue tattiche (anche se mi pare si tratti più di una concessione *politically correct* allo *Zeitgeist* del movimento che altro).³⁹ Particolarmente attento agli aspetti simbolici del confronto nelle strade (memorabili le sue pagine sul «perché i poliziotti odiano i pupazzi», ampliate poi sino a una «fenomenologia dei mega-pupazzi»⁴⁰), ha quindi letto le motivazioni del fenomeno Blocco nero nello stes-

so modo del suo amico Gordon: «Per chi ha preso parte queste azioni, l'elemento cruciale è il senso di autonomia creato dall'enfasi sulla solidarietà e la difesa reciproca»; «è precisamente questo che, agli occhi di molti, rende così liberatorie le tattiche dei Black Bloc: è un modo per creare un istante fuggevole in cui l'autonomia è reale e immediata, un brandello di territorio affrancato in cui le leggi e il potere arbitrario dello Stato non valgono più, in cui siamo noi a tracciare le linee di forza», in cui «le uniche regole sono quelle generate collettivamente dal gruppo».⁴¹ Un'interpretazione estremamente positiva, ma lontana anni luce da quella dei Gelderloos, degli Ashen Ruins, o del GMAC.

L'enfasi sul ruolo dell'immaginazione indica la misura dell'adesione di Graeber alle categorie portanti del post-classico. La sua interpretazione complessiva dell'esperienza no-global richiama con chiarezza le sue principali parole d'ordine: «L'obiettivo finale dell'azione diretta è la creazione di quella che a volte è chiamata una "civiltà ribelle". La sfida è sempre quella di trasformare la vita quotidiana. È quasi impossibile prevedere quali dimensioni avranno le strutture che essa produrrà o quali proporzioni avrà l'incremento di istituzioni alternative». Il lessico ma soprattutto le pratiche dei movimenti sono suscettibili di incoraggiare la rivoluzione nel/del quotidiano e la creazione di spazi autonomi: «L'obiettivo è agire come se si fosse già liberi, per creare "zone autonome temporanee", piccoli spazi di libertà, e, quando possibile, tentare di renderli permanenti». Questa sembra essere la direzione che Graeber e altri hanno impresso a Occupy Wall Street, soprattutto nei suoi primi momenti: più la creazione di una TAZ che non un organo di mediazione e compensazione. Se «si delegittima attivamente una data struttura sociale, ci troveremo nella condizione adatta, come effetto collaterale delle nostre azioni, per creare le forme di organizzazione sociale che andranno a beneficio della gente comune». Sullo sfondo, l'idea, centrale nel post-classico

38 D. Graeber, «Concerning the Violent Peace-Police», 7 febbraio 2012, <https://nplusonemag.com/online-only/online-only/concerning-the-violent-peace-police/>.

39 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo da Seattle in poi», tr. it. in *Affinità sovversive. I movimenti sociali americani nella guerra globale*, a cura di F. Barchesi, DeribveApprodi, Roma 2005, p. 74; Id., «Introduzione» e «Rivoluzione al contrario», tr. it. in Id., *La rivoluzione che viene*, Manni, San Cesario di Lecce 2012, pp. 12, 99.

40 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., pp. 131-136; Id., «Fenomenologia dei mega-pupazzi», tr. it. in Id., *Oltre il potere e la burocrazia*, Eléuthera, Milano 2013, pp. 63-127.

D. Graeber, *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, tr. it. Rizzoli, Milano 2012, pp. 276, 287.

co, della «porosità» del mondo del capitale. Di fronte alla domanda diretta, la risposta di Graeber è esplicita: «Non riesco a immaginare un mondo in cui non si sia rivoluzionari, in cui non si rivoluzionino le nostre relazioni con gli altri, in cui non si rivoluzioni la nostra comprensione di ciò che è possibile». Anche se il successo arridesse (per quanto possibile nella realtà che ci circonda) ai radicali, ciò non significa che «possa esaurirsi la necessità di rivoluzionare se stessi: di nuovo, il processo attraverso il quale questo avviene è la vita buona». Quindi, *The movement as an end in itself*, conclude, seguendo da presso, e anche con una certa immaginazione, la strategia sperimentalistica dei post-classici.⁴²

Da questi ultimi Graeber si distingue per due motivi principali. Innanzitutto, l'enfasi sull'azione diretta, sia pure interpretata, come abbiamo visto, sotto un profilo esistenziale: citando il solito CrimethInc a proposito di libertà, autonomia e «squarci nel tessuto di questa realtà», chiede «che cosa è questa se non l'elegante affermazione della logica dell'azione diretta: la provocatoria insistenza ad agire come se si fosse già liberi?». Graeber pensa evidentemente che solo la militanza, la partecipazione ai moti, l'essere «nel movimento», costituisca l'esperienza della libertà e la possibilità di sperimentare l'emancipazione. Mentre i post-classici, nella loro peculiare posizione di intellettuali senza movimento, ritengono altrettanto rilevanti le sfere dell'arte, della scienza, della ricerca sociale, insomma del pensiero e della cultura, Graeber dà un'assoluta preminenza alla *pratica* (come il suo amico Gordon) – letta quasi da antropologo (questa la sua professione accademica) – come unico mezzo per destrutturare la realtà e delegittimare l'esistente. Ciò lo conduce a una lettura dell'anarchismo che ne svaluta programmaticamente il pensiero, la teoria, l'aspetto speculativo (storico, filosofico, economico o antropologico), riducendolo al binomio etica/organizzazione, o meglio,

42 D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo*, cit., pp. 96-97, 103; «Il movimento come un fine in sé? David Graeber in conversazione con Ross Wolfe», tr. it. in *Agire altrimenti*, a cura di S. Vaccaro, Milano, 2014, pp. 43, 49-50.

all'idea di un'organizzazione dei rapporti umani fondata su una scelta etica in favore di libertà, eguaglianza e autonomia (ovvero, al modo in cui i *new anarchists* vorrebbero organizzare le controistituzioni nascenti entro il movimento). L'anarchismo diventa «visione», «atteggiamento», «serie di pratiche», «processo di purificazione, ispirazione e sperimentazione»: soprattutto nella sua accezione contemporanea, «non è un'ideologia, una teoria della storia, ma una sorta di gioco ispiratore e creativo». Da qui la sua valorizzazione dell'«anarchismo con la a minuscola» (appunto *lifestyle*, inteso però anche come militanza attiva) di contro a quello con la A maiuscola, ancora ideologizzato, e per questo quasi arcaico, come mostrano in particolare gli anarco-comunisti americani del NEFAC, la cui «posizione non è quasi cambiata dagli anni venti e trenta». I grandi del momento classico, i Godwin, i Bakunin, gli Stirner, i Kropotkin, non intendevano affatto formulare «una grande, nuova teoria» (dichiarazione piuttosto sorprendente per chi abbia letto *l'Enquiry*, *l'Einzig* o *Mutual Aid*), ma piuttosto esprimere «un certo tipo di comune senso ribelle». ⁴³ In altri termini, nello sforzo di sottolineare l'aspetto etico, esperienziale, di *pratica* nel quotidiano dell'anarchismo, diciamo del binomio azione diretta/democrazia diretta, Graeber sembra disposto a liberarsi dell'aspetto progettuale del pensiero anarchico intorno alla società libera, alla sua natura, al suo aspetto, alle sue istituzioni.

Da qui il secondo elemento che lo distanzia dai post-classici: l'enfasi sulla militanza diventa per certi versi (quelli legati appunto all'esperienza della costruzione quotidiana della controsocietà) un'enfasi sul *politico*. Inteso, ovviamente, come gioco di interazione, edificazione di relazioni, terreno di sperimentazione possibile. Graeber sembra quasi pensare alla sfera del politico come *occasione* per la costruzione di situazioni (in stile Vaneigem, spesso citato): «A diffe-

43 D. Graeber, «Rivoluzione al contrario», cit., p. 92; Id., *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, cit., pp. 37, 40-41, 48; Id., «The Rebirth of Anarchism in North America, 1957-2007», *Historia Actual Online*, n. 21, Inverno 2010, p. 124.

renza di molte altre forme di radicalismo, il movimento si è organizzato in primo luogo all'interno della sfera politica», spiega in una frase estremamente rivelatrice, «fondamentalmente perché questa costituiva un terreno che il potere aveva abbandonato quasi del tutto (avendo puntato la sua artiglieria pesante sull'economia)».44 Non, quindi, una specificità strutturale del politico, ma semplicemente l'occasionale latitanza del potere al suo interno. Di conseguenza, Graeber produce una teoria (eh sì, è proprio una teoria ...) che propone una visione sostanzialmente impolitica, la quale deve però necessariamente passare – nel senso di strutturarsi, decifrarsi, farsi messaggio e comunicazione – entro la sfera del politico. Da qui non poche delle difficoltà di Occupy.

Le linee di allontanamento di Graeber dal post-classico, nella loro originalità, lo portano a guardare alla storia dell'anarchismo con occhi nuovi, sia pure entro l'ottica del post-classico, ma con un rigore e una consapevolezza del tutto assenti dalle considerazioni dei suoi amici Gordon e Grubačić, a suo confronto quasi due sempliciotti. Graeber ricostruisce i percorsi della tradizione libertaria innanzitutto sotto forma di *storia di pratiche*, piuttosto che storia di idee, privilegiando cioè la formazione e lo sviluppo dell'*ethos* organizzativo-comunitario. Inoltre vi aggiunge, nello sforzo di dis-occidentalizzare quegli stessi percorsi, di liberarli cioè dalla preminenza delle opzioni del paradigma modernizzazione/secolarizzazione formulati dagli europei nella loro lotta all'*Ancien Régime*, riferimenti extra-occidentali, o dai margini dell'Occidente, o dagli avversari dell'Occidente. Da qui il peso che accorda allo zapatismo, al femminismo, o ai nativi americani nella formazione delle pratiche anarchiche contemporanee. Tuttavia, è difficile sottrarsi alla sensazione che tali riferimenti siano un po' di maniera, una specie di obbligo *politically correct*, che non molto ha a che fare con le sue tesi, le quali, prese nella loro sostanza, sembrano collimare in buona parte con l'ottica post-classica. Nella prospettiva breve, sostit-

44 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., p. 78.

tuisce alla tesi dell'«ibernazione» o della «generazione fantasma» dei suoi due amici una ben più articolata ricostruzione dei percorsi dell'anarchismo, soprattutto negli USA; di fatto, pone la rinascita della tradizione nella seconda metà degli anni Cinquanta, in modo tale da farvi rientrare il movimento per i diritti civili, la Nuova sinistra, il variegato mondo del sommovimento giovanile,⁴⁵ anche se, nello specifico del funzionamento operativo dei nuovi movimenti, con tutte le loro tecniche di gestione, promozione, valorizzazione e discussione (descritte con dovizia di particolare nelle prime due parti di *Direct Action*, tradotto in italiano con il più spettacolare *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*), questi hanno la loro origine soprattutto nel movimento femminista (perfezionandosi poi guardando allo zapatismo). Si tratta di una versione che rivaluta con chiarezza l'apporto post-classico alla formazione dell'anarchismo contemporaneo, elemento ancora più centrale nella sua ricostruzione della prospettiva lunga, cioè della relazione tra anarchismo e modernità. Qui Graeber, pur privilegiando i percorsi delle pratiche sulla teoria, ritorna alla storia dell'Occidente come vicenda di possibilità, di tradizioni alternative, di prassi di resistenza:

L'ideale della democrazia diretta, esplicitamente rifiutato dagli estensori della Costituzione americana, non è mai veramente morto. Si tratta di una lunga storia che ci fa tornare indietro alle assemblee cittadine nel New England, alle pratiche presbiteriane e dei quaccheri che sembrano affondare le loro radici in parte nelle tradizioni del villaggio inglese e in parte nelle federazioni dei nativi americani come le Sei Nazioni degli irochesi. L'ideale dell'autogestione non conduce solo al più aspro individualismo "di frontiera", per esempio, ma alla creazione durante tutto il XIX secolo di innumerevoli imprese cooperative di piccole dimensioni. Esiste un'intera storia le cui linee di fondo restano tuttora alquanto oscure.⁴⁶

A parte gli irochesi (la cui citazione mi sembra a metà tra l'omaggio ad Hakim Bey e alla sua ricostruzione del *Wild Man* nella vicenda americana e il solito inchino al *politically correct* qui incorporato nelle opere storiche sul

45 D. Graeber, «The Rebirth of Anarchism», cit.

46 D. Graeber, «Azione diretta e anarchismo», cit., p. 86.

ruolo della Federazione irochese nel farsi della Costituzione, scritte da Donald Grinde a Bruce Johansen), la considerazione ci riporta a una visione della storia dell'anarchismo (qui come «pratica» di democrazia diretta) entro la vicenda dell'Occidente – di un «altro» Occidente, se si preferisce – che si fa cornice indispensabile di ogni possibile antagonismo contemporaneo, facendo piazza pulita dei semplicismi apocalittici dei primitivisti come dei ritorni nostalgici degli anarco-comunisti, e trasformando in protagonista non solo l'anarchico «con la a minuscola» ma anche, checché ne pensi Graeber, il libertario erede del pensiero e della teoria post-classica.

Pietro Adamo (1959) insegna Storia delle dottrine politiche nell'Università di Torino. Si è occupato del protestantesimo in età moderna, della storia dell'anarchismo, del percorso delle controculture. Ha curato l'edizione di opere di J. Knox, J. Goodwin, T. Jefferson, J. Mitchel, J.S. Mill, C. Berneri e P. Goodman. Ha scritto Il dio dei blasfemi (1993), La libertà dei santi (1998), La città e gli idoli (1999), Il porno di massa (2004), L'anarchismo americano del Novecento (2016), William Godwin e la società libera (2017).

pietro.adamo@unito.it

Anarchici e “marxisti”

Gianfranco Ragona

ABSTRACT

Nella storia dei conflitti tra i cosiddetti “marxisti” e i cosiddetti “anarchici” si è spesso operata una semplificazione eccessiva delle posizioni in campo. Senza volere negare le evidenze che distinguono le prospettive politiche e antipolitiche nel mondo del socialismo internazionale tra otto e novecento, il presente intervento si propone di mettere a fuoco affinità e differenze di due prospettive, che possono ancora dire qualcosa nella pur incerta definizione di un socialismo per il XXI secolo.

In the history of the conflicts between the so-called "Marxists" and the so-called "Anarchists" there has often been an excessive simplification of positions on the field. Without wanting to deny the evidence that distinguishes the political and anti-political perspectives in the world of international socialism

between the nineteenth and twentieth centuries, the present intervention aims to focus on affinities and differences of two perspectives, which can still say something in the albeit uncertain definition of a socialism for the 21st century.

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO; ANARCHIA; SOCIALISMO; MARXISMO; BAKUNIN; MARX; RIVOLUZIONE.

KEYWORDS

ANARCHISM; ANARCHY; SOCIALISM; MARXISM; BAKUNIN; MARX REVOLUTION.

1 TRE PUNTI TEORICI E STORIOGRAFICI¹

Per descrivere i termini di un conflitto politico che scoppiò nel seno dell'Associazione internazionale dei lavoratori (la Prima internazionale) tra il 1864 e il 1872, la storiografia ha in generale messo in relazione due concetti apparentemente non omogenei, il marxismo e l'anarchismo. Rara-

¹ Il presente saggio costituisce la rielaborazione di due relazioni presentate in sede di convegno: il Convegno nazionale “Marx ed Engels in Italia. La ripresa delle Opere”, organizzato all'Università degli Studi di Torino dal Dipartimento di Culture, politica e società e dalle edizioni Pantarei di Milano (Torino 4 e 5 aprile 2019); e il Convegno “Stato e anarchia”, organizzato dall'associazione Philosophicum Ghislieri (Pavia 14 maggio 2019).

mente si è parlato dei dissidi tra il *marxismo* e il *bakuninismo* oppure delle differenze tra il *socialismo* e l'*anarchismo*, ciò che sarebbe stato evidentemente più ragionevole. In quel modo, infatti, si sono comparati oggetti, la cui congruità è discutibile. Impiegando il termine marxismo, si circoscrive all'elaborazione di Marx (non ancora dei suoi seguaci, visto che il marxismo nascerà successivamente) l'intero socialismo; il che è anacronistico. Con il termine anarchismo, invece, si riconduce implicitamente alla declinazione bakuninista un'intera dottrina, che a quei tempi non è altro che la prima approssimazione di una teoria destinata ad affinarsi².

² Su questi temi rimangono attuali gli studi e le considerazioni di Maximilien Rubel: cfr. in particolare

Ritengo quindi che, con riferimento all'epoca della Prima internazionale, sarebbe più opportuno parlare di un conflitto tra il socialismo politico e quello antipolitico o antistatalista, pur nella consapevolezza che anche questa formulazione è contestabile.

In secondo luogo voglio sottolineare, ma ci tornerò nell'ultima parte, che il problema storico del conflitto tra socialismo politico (marxista *ma non solo*) e socialismo antipolitico (anarchici *ma non solo*) ruota intorno al ruolo presente e futuro dello Stato e alla correlata questione dell'organizzazione delle masse in partito oppure in forme spontanee, informali e provvisorie.

Infine, io credo che sia interessante ritornare ai conflitti dell'epoca, che ruotano intorno al dilemma politica/antipolitica, anche per comprendere meglio lo stato attuale e le prospettive di rinascita, se ce ne sono, del socialismo, inteso in senso largo, dopo il lungo XX secolo.

Ritengo infatti, e lo dichiaro per chiarezza, che, se vuole sopravvivere, il socialismo deve fuoriuscire dalla sua fase "classica", con la rammentazione delle sue glorie e le sue cadute, le sue vetuste distinzioni e le conflittualità, per ricominciare, se ne è capace, a rispondere – non necessariamente all'unisono – a un bisogno di emancipazione dallo sfruttamento e dall'oppressione che – in forme inedite – si fa sempre più urgente su scala generale.

Sfruttamento e oppressione, penserà qualcuno, sono termini otto-novecenteschi, ma, lo ricordava l'ultimo Gallino³, sembrano adatti a descrivere le condizioni di vita di sempre più vaste porzioni di popolazione sotto il capitalismo aggressivo d'inizio millennio, che ha sinistre somiglianze con il suo antico progenitore.

Un'operazione del genere dovrebbe muovere dal superamento di molti luoghi comuni, tra essi alcuni riguardano gli anarchici. Oggi

Bakounine, in *Dictionnaire des Œuvres politiques*, diretto da François Châtelet et al., Paris, PUF, 1986, pp. 44-59; l'opuscolo *Marx théoricien de l'anarchisme*, «Les Cahiers du vent du ch'min», n. 5, 44 pp. In generale, si veda *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974 (tr. it. parziale Bologna, Cappelli, 1981).

3 Cfr. tra le molte opere disponibili, L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, intervista a cura di Paola Borgna, Roma-Bari, Laterza, 2012; Id., *Globalizzazione e diseguaglianze*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

l'anarchismo non consiste nella semplicistica riproposizione di antiche teorie, di antichi progetti, di antiche canzoni, ma – nella sua fase che in mancanza di meglio è stata definita postclassica, non soltanto una definizione cronologica ma un paradigma di transizione – riflette sulla società attuale con strumenti originali: la questione ecologica e del modello di sviluppo, il problema delle migrazioni, il problema delle abitazioni nelle città gentrificate, il problema della democrazia (con David Graeber e Murray Bookchin, per fare due esempi)⁴. Si interroga, anche nella forma del post-anarchismo, sullo "spazio politico dell'anarchia" (per esempio con Saul Newman e in Italia Salvo Vaccaro⁵): è sperimentalista, non costruttivista (perché l'anarchia non dev'essere consegnata al mondo, ma vissuta anche nel quotidiano, come *lifestyle anarchism*), e quindi, come ha evidenziato Adamo, impolitico⁶.

Questo solo per dire di una nuova vitalità, non per esprimere giudizi di valore specifici. E anche sul tema dell'impolitico, che certamente per un periodo ha rappresentato, soprattutto al di là dell'oceano, un tratto caratterizzante il recupero dell'idea anarchica, bisogna oggi tor-

4 Rimando a G. Ragona, *Il pensiero anarchico e la politica*, in «La Società degli Individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 2015/3, n. 54, pp. 7-18; e Id., *Il pensiero anarchico classico e la critica della democrazia*, in *La democrazia liberale e i suoi critici*, a cura di C. Calabrò e M. Lenci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 67-81. Tra gli scritti in italiano dei celebri autori citati, ricordo almeno: Davide Graeber, *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta*, trad. it. di A. Potassa Cravani, Milano, Elèuthera, 2012; Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Elèuthera, 2015.

5 S. Vaccaro, *Anarchist studies. Una critica degli assiomi culturali*, Elèuthera, Milano 2016; Id. (a cura di), *Pensare altrimenti. Anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, Elèuthera, Milano 2011; S. Newman, *The politics of postanarchism*, University of Edinburgh Press, Edinburgh 2010; Id., *Postanarchism and space: Revolutionary fantasies and autonomous zones*, Sage Publications, London-New York 2011 (trad. it. di M. Paulon, *Fantasie rivoluzionarie e zone autonome. Post-anarchismo e spazio politico*, Elèuthera, Milano 2013).

6 Rimando all'importante volume di P. Adamo, *L'anarchismo americano nel Novecento. Da Emma Goldman ai Black Bloc*, Milano, Franco Angeli, 2016, e al suo saggio *L'anarchismo post-classico e i nuovi movimenti*, «La Società degli individui», 54, 2015/3, pp. 57-72.

nare criticamente, facendo attenzione ai tratti fortemente segnati da politicITÀ che alcuni movimenti libertari presentano, pur collocandosi al di fuori della sfera dello Stato – o forse proprio per questo posizionamento.

2 CERTEZZE STORIOGRAFICHE?

Tra i maggiori studiosi italiani di Marx e del marxismo, fu Gian Mario Bravo⁷ a ricondurre il conflitto tra la prospettiva di Marx e di Engels, da un lato, e quella di Bakunin, dall'altro lato, alla diversa valutazione dell'elemento economico nel processo di mutamento sociale e politico. Mentre i primi, sviluppando le loro visioni nel tempo, studiavano le condizioni oggettive e strutturali della rivoluzione, Bakunin sarebbe rimasto ancorato a una visione volontaristica della trasformazione socialista del mondo. Sulla stessa strada si mosse un severissimo Giorgio Backhaus, curatore di una raccolta di scritti marx-engelsiani contro l'anarchismo, destinata ad ampia diffusione: Bakunin e con lui l'intero movimento anarchico risultavano a suo giudizio legati a doppio filo a ceti piccoli borghesi frustrati e a intellettuali marginali, caratterizzati da «inconsistenza» teorica, «settarismo», volubilità sui programmi politici, superficialità⁸.

Bravo usava una misura parzialmente diversa, nei suoi scritti, svolgendo una critica radicale alla prospettiva anarchica, sul piano politico, che lo avrebbe portato a impiegare nei loro confronti la categoria del-

l'«estremismo»⁹, ma riconoscendo la dignità teorica e dottrinale dell'anarchismo. Nello scritto fondamentale del 1971, la menzionata *Introduzione agli Anarchici*, distingueva una filosofia anarchica e una politica libertaria¹⁰; riteneva per contro errato «vedere nell'anarchismo specialmente il “romanzesco”, il legame con l'arretratezza economica, con una società contadina»¹¹. È vero che quella edizione di testi fu criticata dagli anarchici, per la sopravvalutazione che vi rinvenivano dell'elemento individualista (oltre a Stirner, Wilhelm Marr e Johann Most, teorici delle bombe), ma è pur vero che in questo modo, per la prima volta in Italia, scritti di anarchici entravano tra i “Classici della politica”, che poi era anche il nome della collana UTET.

Esiste peraltro una ricca letteratura internazionale che ha ricostruito il conflitto tra l'anarchismo e il socialismo politico, non trascurando il punto di vista degli anarchici. Un saggio che lo storico Giampietro Berti ha apposto alla prima edizione italiana della celebre opera di James Guillaume, *L'Internazionale. Documenti e ricordi*¹², sono messi in evidenza i tre aspetti principali sui quali le due anime dell'Internazionale si scontrarono: le divergenze circa la legittimazione ideologica e politica dell'Internazionale; le opposte visioni sul ruolo dell'Internazionale nella lotta contro il capitalismo e lo Stato; le diverse interpretazioni della funzione storica della Comune di Parigi.

Sul piano della legittimazione, Berti sottolineava l'origine sindacalista, antipolitica, economica della Prima Internazionale, e valorizzava il ruolo dei proudhoniani francesi, i veri promotori dell'incontro della St. Martin Hall nel 1864¹³. Marx, che – come ormai tutti devono

7 Bravo fu l'organizzatore di un celebre *Convegno-seminario di studi sull'anarchismo*, tenutosi a Torino dal 5 al 7 dicembre 1969, presso la Fondazione Einaudi, i cui atti furono poi pubblicati nel volume *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1971. Vi parteciparono, tra gli altri, Leo Valiani, Pier Carlo Masini, Aldo Garosci, Frédérica Montseny, Gino Cerrito, James Joll, Arthur Lehning, Danile Guérin, Eric J. Hobsbawm, e molti altri. In questa sede, e poi nell'*Introduzione* al volume da lui stesso curato, *Gli anarchici*, Volume primo, Torino, Utet, 1971, pp. 9-81 (il volume in realtà restò unico), mise le basi della sua interpretazione dell'anarchismo, e nel contempo diede obiettivamente un riconoscimento scientifico e accademico al pensiero anarchico.

8 Cfr. G. Backhaus, *Introduzione a Critica dell'anarchismo*, Torino, Einaudi, 1974, pp. VII-XXXIX.

9 Cfr. G.M. Bravo, *Critica dell'estremismo. Gli uomini, le correnti, le idee del radicalismo di sinistra*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

10 G.M. Bravo, *Introduzione a Gli anarchici* cit., p. 12.

11 Ivi, p. 14.

12 V. James Guillaume, *L'Internazionale. Documenti e ricordi (1864-1878)*, tomi I-IV, trad. it. di Andrea Chersi, *Introduzione* di Giampietro Berti, Chieti, Centro Studi libertari Camillo Di Sciullo, 2004 (ed. or. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, tomi I e II, 1905; Paris, P.V. Stock, 1909-1910, tomi III e IV).

13 G. Berti, *Introduzione a J. Guillaume, L'Internazionale*

sapere – non fu il “fondatore” dell’Internazionale, ne scrisse comunque i documenti fondativi e, secondo Berti e la tradizione storiografica di parte anarchica, ne tradì lo spirito originario, appiattendolo sul proletariato sulla classe operaia, insistendo sulla sua necessaria organizzazione in partito e quindi privilegiando l’azione politica per abolire lo stato di cose esistente, e in particolare valorizzando la dittatura come forma statale della transizione al socialismo.

In realtà, lo scontro – tutto politico, a mio avviso – tra Marx e Bakunin, tra il socialismo politico e l’anarchismo si radicalizzò solo nel 1868, dopo che Bakunin, appena uscito dalla Lega della pace e della libertà, creò l’Alleanza internazionale della democrazia socialista, insieme con Giuseppe Fanelli e altri (settembre 1868). Non potendo entrare nell’Internazionale come specifica e diversa organizzazione, l’Alleanza fu sciolta e i suoi membri aderirono individualmente all’AIT¹⁴. Apparentemente, almeno.

Benché solo accennate, sono chiare le divergenze storiografiche tra le due letture: quella “marxista” e quella “anarchica”, se vogliamo mantenere le denominazioni consolidate. Tuttavia, come amava dire Marx, in quanto scolaro di Hegel, ogni cosa è sempre gravida del suo contrario. Qualche anno fa le edizioni Alegre, di area neomarxista, fecero uscire col giornale *Liberazione* i *Proclami della Comune di Parigi*, con uno scritto di Michael Löwy, sociologo francese, noto per i suoi studi sul giovane Marx e l’idea di rivoluzione e, successivamente, per un acuto studio di affinità elettiva che poneva al centro dell’indagine la cultura ebraica e quella libertaria in ambito mitteleuropeo. Partendo dalle diverse interpretazioni della Comune fornite da Marx e da Bakunin, Löwy scriveva:

cit., p. XXII; della stessa opinione era G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, Vol. II, *Marxismo e anarchismo*, Bari, Laterza, 1967 (ed. or. London, Macmillan, 1954), pp. 99 e sgg.

14 Mario Vuilleumier, *Horlogers de l’anarchisme. Émergence d’un mouvement. La Fédération jurassienne*, Lausanne, Payot, 1988. In generale, si possono consultare i 4 volumi documentari: *La Première Internationale*, a cura di Jacques Freymond et al., Genève, Librairie E. Droz, 1962-1971.

Nonostante i contrasti in seno alla Prima Internazionale, marxisti e libertari avrebbero collaborato fraternamente nel sostenere la Comune di Parigi, il primo grande tentativo di «potere proletario» nella storia moderna. Le rispettive analisi di Marx e di Bakunin su quell’avvenimento rivoluzionario erano, certamente, agli antipodi. Si possono riassumere le tesi del primo nel modo che segue: «La situazione dei pochi socialisti convinti che hanno partecipato alla Comune era estremamente difficile [...]. Hanno dovuto contrapporre un governo e un esercito rivoluzionario al governo e all’esercito di Versailles». Di fronte a questa lettura della guerra civile in Francia, che vede contrapposti due governi e due eserciti, il punto di vista antistatuale del secondo era assolutamente esplicito: «La Comune di Parigi è stata una rivoluzione contro lo stesso Stato, straordinario aborto della società»¹⁵.

Solo che la prima citazione non è di Marx, ma di Bakunin; e la seconda invece è di Marx¹⁶. Löwy utilizzava una sorta di *détournement*, quella pratica situazionista che inserisce materiale preesistente in un contesto di senso improprio, risignificandolo: «Abbiamo imbrogliato le carte volutamente, confessava, per dimostrare come le divergenze – che naturalmente ci sono – tra Marx e Bakunin, tra marxisti e anarchici, non siano poi così semplici ed evidenti come si crede...»¹⁷.

3 NIENTE DI NUOVO SOTTO IL SOLE?

La sconfitta della Comune costituisce certo un punto di svolta nei rapporti interni dell’Internazionale, ben rappresentata dal Congresso anarchico di Sonvillier, con la Circolare del 12

15 Cfr. M. Löwy, *Un momento del passato carico di tempo presente*, in *Viva la comune. I proclami della comune di Parigi*, prefazione di M. Löwy, Roma, Edizioni Alegre/Liberazione, 2005, p. 6.

16 Cfr. M. Bakunin, *La Comune di Parigi e la nozione di Stato*, ora in italiano in Id., *Tre conferenze sull’anarchia e altri scritti sulla Comune*, Roma, Manifestolibri, 2013, pp. 61-80: 69; e K. Marx, *Primo abbozzo de La guerra civile in Francia*, in K. Marx, 1871 *La Comune di Parigi. La guerra civile in Francia*, Edizione integrale con annessi i lavori preparatori ed altri, Edizioni International – Savona, Edizioni La vecchia talpa – Napoli, 1971, p. 215. Su questo, si vedano le acute osservazioni di Ernesto Ragionieri, *Marx e la Comune*, in «Studi Storici», XII (1971), n. 4, in partic. pp. 683-687.

17 M. Löwy, *Un momento del passato carico di tempo presente* cit., p. 7.

novembre 1871, e dalla risposta di Engels, replica ancora “personale”, ma condivisa da Marx e dai “londinesi”¹⁸.

La *Circolare* prendeva di mira le risoluzioni della Conferenza di Londra, e fu spedita a tutte le sezioni dell’internazionale. Gli autori era gli anarchici della Federazione del Giura, contro i quali si volse Engels, accusandoli di «scagliare il pomo della discordia tra i militanti», di fomentare gli «intrighi», di non capire che il Consiglio generale aveva convocato una conferenza internazionalista e non un congresso per ragioni obiettive, la guerra franco-prussiana, non per il timore che il suo potere fosse messo in discussione: potere che non era stato accresciuto, come sostenevano gli oppositori. Del resto, cosa pensavano gli anarchici, ironizzava Engels, che un’organizzazione orientata all’emancipazione del proletariato dovesse avere alla propria testa «un mero ufficio statistico e di corrispondenza»¹⁹?

Si trattava di una questione spinosa, invero: da un lato, Engels prendeva sul serio l’idea anticentralista dei bakuniniani; dall’altro, molto presto, li avrebbe accusati del contrario, cioè di essere dei subdoli organizzativisti e finanche autoritari, tanto convinti della necessità di un’avanguardia, da strutturarla in modo segreto (questa l’accusa verso l’Alleanza della democrazia socialista). Puro «settarismo», ribadiva comunque Engels, con un giudizio destinato a solida fortuna, benché piuttosto rigido, legato com’era a dissidi politici contingenti, molto più che a sostanziali divergenze teoriche.

Infatti, nel celebre scritto sulle *Pretese scissioni nell’Internazionale* emergeva questa duplicità di piani (la politica e la prospettiva ideale)²⁰.

18 Cfr. *Circulaire du Congrès de Sonvillier. Circulaire à toutes les fédérations de l’Association international des travailleurs*, in *La Première Internationale* cit., tomo II, pp. 261-265. F. Engels, *Il Congresso di Sonvillier e l’Internazionale*, in K. Marx, F. Engels, *Scritti. Ottobre 1871-novembre 1873*, a cura di G.M. Bravo, M. Ceretta, G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, pp. 59-64 (il volume è ora raccolto quale vol. 23 nelle *Opere* di Marx e di Engels pubblicate dalle edizioni di Lotta comunista, tese a completare l’edizione italiana degli scritti marx-engelsiani, iniziata dagli Editori Riuniti ma interrotta all’inizio degli anni Novanta del secolo scorso).

19 F. Engels, *Il Congresso di Sonvillier* cit., p. 61.

20 K. Marx, F. Engels, *Le pretese scissioni nell’Internazionale. Circolare privata del Consiglio generale dell’Associazione*

Marx ed Engels vi ricostruivano le tappe del conflitto con Bakunin e i suoi seguaci, all’inizio del 1872, in vista del congresso dell’Aja, e quindi «in un momento in cui l’Internazionale attraversa una crisi seria, la più seria dall’epoca della sua costituzione»²¹. Si tratta di questioni note: l’Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista era stata edificata per organizzare il movimento anarchico ai suoi esordi, con l’obiettivo di affermarne i principi nel seno della Prima Internazionale (il lato politico della questione) e nel contempo di dare una casa comune agli anarchici del continente, consolidando un patrimonio di idee in fase di costituzione. Sul piano formale, Engels e Marx avevano tutte le ragioni per respingere dapprima l’ingresso di una componente organizzata all’interno dell’Associazione Internazionale dei Lavoratori, e poi di richiedere lo scioglimento di ogni componente autonoma e segreta che continuamente si riformava – ed è nota l’attitudine di Bakunin in questa pratica.

Anche sul piano del confronto delle idee Marx ed Engels disponevano di argomenti ben solidi e convincenti contro gli anarchici, in particolare su un punto decisivo:

Nel vostro programma, c’è una frase che [...] è inadeguata. Nell’art. 2 si legge: «Essa [l’Alleanza] vuole in primo luogo l’eguaglianza politica, economica e sociale delle classi». / Eguaglianza delle classi, interpretata letteralmente, sfocia nell’“armonia del capitale e del lavoro”, quale viene predicata con tanto assillo dai socialisti borghesi. Non è l’eguaglianza delle classi – un controsenso logico, impossibile a realizzarsi – ma, all’opposto, l’abolizione delle classi, questo effettivo segreto del movimento del proletariato, a formare il grande fine dell’Associazione Internazionale dei Lavoratori²².

Sul piano della lotta politica, poi, avevano ancora buon gioco a denunciare l’ambiguità

Internazionale dei Lavoratori, in Idd., *Scritti. Ottobre 1871-novembre 1873* cit., pp. 73-115.

21 Ivi, p. 75.

22 *Il Consiglio generale al comitato centrale dell’Alleanza Internazionale della Democrazia socialista*, 9 marzo 1869, in K. Marx, F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, a cura di G.M. Bravo, M. Ceretta, G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, pp. 43-44, riprodotta con lievi correzioni formali in K. Marx, F. Engels, *Le pretese scissioni nell’Internazionale* cit., p. 82.

di personaggi “libertari”, per lo più attivi nella sezione internazionalista di Lione, passati al “sovranismo” bonapartista dopo la Comune (è il caso di Albert Richard e Gaspard Blanc²³) oppure prezzolati informatori di polizia, quando non agenti infiltrati essi stessi, come Gustave Durand²⁴.

Infine, avevano ragione di stigmatizzare il paternalismo e l'avanguardismo che caratterizzava il rapporto tra gli anarchici e la classe lavoratrice, giudicata alla stregua di un minore da educare, forgiare, guidare: gli anarchici non vedevano la maturità di questa classe, che aveva attraversato le lotte dal 1848 al 1871 e in queste lotte aveva sviluppato quella *capacità politica autonoma* già indicata come una necessità per la trasformazione socialista del mondo nelle pagine del *Manifesto*: «Per costoro [gli anarchici] la classe operaia è materia grezza, un caos, che, per prender forma, ha bisogno del soffio del loro Spirito Santo»²⁵.

Tuttavia, su due punti, il giudizio di Engels e di Marx sugli anarchici risultava frettoloso e per noi, osservatori del XXI secolo, problematico. Nelle *Pretese scissioni*, Engels scrive: «Tutti i socialisti, per anarchia intendono questo: una volta raggiunto il fine del movimento proletario, l'abolizione delle classi, scompare il potere dello Stato, che serve a mantenere la grande maggioranza produttrice sotto il giogo di una esigua minoranza sfruttatrice, e le funzioni governative si trasformano in semplici funzioni amministrative»²⁶.

Se il fine del socialismo, nelle sue principali varianti, è l'abolizione dello Stato, e se si prende sul serio questo obiettivo, tutto il problema riguarda la necessità di adattare i mez-

23 Albert Richard (1846-1925), giornalista, internazionalista seguace di Bakunin, divenne bonapartista dopo la Comune; e Gaspard Antoine Blanc, nato nel 1845 (non è nota la data di morte) compì il medesimo percorso politico.

24 Gustave Durand fu membro dell'Internazionale fino all'autunno 1871, quando fu espulso. Era un agente di polizia: cfr. F. Engels, [Risoluzione del Consiglio generale sull'espulsione di Gustave Durand dall'Associazione Internazionale dei Lavoratori], in K. Marx, F. Engels, *Scritti. Ottobre 1871- novembre 1873* cit., p. 18 e relativa annotazione.

25 *Le pretese scissioni* cit., p. 107.

26 Ivi, p. 114.

zi al fine. Quindi, si tratta di impostare seriamente la questione della coerenza etica tra gli uni e l'altro: ecco in cosa consisteva e avrebbe continuato a consistere la critica libertaria al socialismo politico. Ecco a cosa puntavano, tra le altre cose, gli anarchici di Sonvillier quando scrivevano:

La società futura non dev'essere altro che l'universalizzazione dell'organizzazione che l'Internazionale si sarà data. Dobbiamo dunque aver cura di ravvicinare quanto più possibile questa organizzazione al nostro ideale [...]. L'Internazionale, embrione della futura società umana, è tenuta a essere, fin da ora, l'immagine fedele dei nostri principi di libertà e federazione²⁷.

Obiettivamente, a di là degli aspetti relativi al tema dell'autorità²⁸, della violenza politica, dei compiti di direzione della lotta, che qui non è possibile affrontare, il problema dell'etica socialista cui si richiamavano i pochi anarchici riuniti a Sonvillier, non può essere liquidata tanto facilmente da noi lontani osservatori, diffidenti di fronte a ogni concezione deterministica e scienziata del cambiamento politico e sociale.

In primo luogo, sappiamo che il socialismo non è il frutto dello sviluppo e del progresso, ma al limite una *scelta* che donne e uomini compiono – in condizioni che certo non sono determinate da loro – per edificare una società dove non viga lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

Di fronte alle contraddizioni del capitalismo e le lotte che ne conseguono, Marx vede chiaramente due opzioni: la «trasformazione rivoluzionaria di tutta la società» o «la comune rovina delle classi in lotta»²⁹. Il socialismo o la barbarie, per dirla con Rosa Luxemburg. Il dilemma è oggettivo; la sua soluzione compete alla soggettività e all'organizzazione. Infatti, la *scelta* del socialismo contro la barbarie impone di organizzare i *mezzi* in piena coe-

27 *Circulaire du Congrès de Sonvillier* cit., p. 265.

28 Sul tema di veda F. Engels, *Dell'autorità*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. Ottobre 1871- novembre 1873* cit. pp. 401-404.

29 Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), Torino, Einaudi, 1998, p. 7.

renza con il *fine*: naturalmente non disprezzando mai la misura del possibile, come ricordava l'anarco-socialista Gustav Landauer, che il 7 aprile 1919, giorno del suo quarantunesimo compleanno, diventava ministro della Repubblica dei consigli di Baviera³⁰.

Ne deriva, in secondo luogo, che il socialismo non può essere statalista, se l'analisi dello Stato abbozzata dallo stesso Marx conserva il suo valore, sia nei termini del «comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese»³¹, sia nella formulazione del bonapartismo: ovvero il socialismo di ieri e di oggi non può considerare lo Stato un alcunché di neutrale, che si staglia sopra la società e i suoi conflitti³².

Se si assumeranno seriamente questi temi, temi che ci sono consegnati da vecchi conflitti e antiche fratture, sui quali si fa analisi storica, non rivendicazione, allora essere socialista potrà significare un giorno qualcosa di diverso da quello che siamo abituati a pensare³³.

Martin Buber, figura che in questa sede sembrerà a tutta prima un po' un intruso, nel pieno della seconda guerra mondiale, mentre per lui, ebreo, e non solo per lui, sembrava profilarsi il tramonto di ogni speranza, riportò in un suo celebre scritto una riflessione sul socialismo dell'amico Landauer, con la quale vorrei chiudere questo intervento, che forse si sarebbe potuto intitolare *Sul socialismo in tempi di crisi*:

Essere socialista significa mantenere una relazione vitale con tutto lo spirito e la vita comunitari delle epoche andate, ricercare con sguardo vigile e spregiudicato i loro resti, nascosti sotto la superficie della nostra epoca così lontana dalla comunità e, quando si può, unire con saldi vincoli agli elementi durevoli le nuo-

30 Sulla figura di Landauer mi permetto di rimandare a G. Ragona, *Gustav Landauer (1870-1919). Anarchico, ebreo, tedesco*, Roma, Editori Riuniti UP, 2010.

31 K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 9.

32 Sul tema del bonapartismo, si veda il vecchio ma ancora attuale: M. Rubel, *Marx devant le bonapartisme*, Paris-La Haye, Mouton & C., 1960.

33 Su questi temi, cfr. M. Quirico, G. Ragona, *Socialismo di frontiera. Autorganizzazione e anticapitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.

ve forme appena abbozzate. Ma essere socialista significa però anche guardarsi da qualsiasi schematismo nell'indicazione della via da percorrere; sapere che nella vita dell'uomo e della comunità umana la retta fra due punti può rivelarsi la linea più lunga; significa comprendere che il cammino effettivo verso la realtà socialista è il risultato non solo di quanto si conosce e si progetta, ma anche di ciò che è ignoto e non conoscibile, di ciò che è imprevisto e imprevedibile; e significa vivere attivamente, in ogni momento, per quanto si può, secondo tali principi³⁴.

Gianfranco Ragona insegna Storia del pensiero politico all'Università degli Studi di Torino. Si è occupato dei rapporti tra anarchismo ed ebraismo in Germania tra Otto e Novecento e dei dibattiti su marxismo e socialismo in Europa e negli Stati Uniti. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: Maximilien Rubel (1905-1996). Etica, marxologia e critica del marxismo, Franco Angeli, Milano 2003; Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco, Editori Riuniti UP, Roma 2010; Gustav Landauer. A Bibliography (1889-2009), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011; Socialismo di frontiera. Autorganizzazione e anticapitalismo, Rosenberg & Sellier, Torino 2018 (con M. Quirico).

gianfranco.ragona@unito.it

34 Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, a cura di Donatella Di Cesare, Genova, Marietti 1820, 2009, p. 95.

Una riflessione su anarchismo e giusnaturalismo a partire da *Diritto e potere nel pensiero anarchico* a cura di P. Chiarella (Milano 2019)

Andrea Caputo

ABSTRACT

A partire dalla recente pubblicazione del volume collettaneo *Diritto e potere nel pensiero anarchico* (a cura di P. Chiarella), il presente contributo propone una riflessione sui complessi rapporti tra il pensiero anarchico e il giusnaturalismo. Indagando sul modo d'intendere il binomio diritto-potere nell'anarchismo, la tesi sostenuta nega la possibilità di ricondurre il pensiero anarchico al paradigma giusnaturalista.

Starting from the recent publication of the collective work *Diritto e potere nel pensiero anarchico* (edited by P. Chiarella), this paper proposes a reflection concerning the complex relation between the anarchist thought and the natural law

SOMMARIO: 1. IL PROBLEMA DEL CANONE; 2. ANARCHIA E ANOMIA; 3. ANARCHISMO E GIUSNATURALISMO: UNEQUIVOCO; 4. LA NOZIONE ANARCHICA DI "NATURA"; 5. STATO DI NATURA E CONTRATTO SOCIALE: LA CRITICA ANARCHICA; 6. DIRITTO E POTERE NELLA SOCIETÀ ANARCHICA.

1. IL PROBLEMA DEL CANONE

La ricerca di un canone anarchico, com'è noto, è da tempo oggetto di un acceso dibattito tra gli studiosi dell'anarchismo. I vari tentativi di pervenire ad una sua compiuta formulazione si sono dovuti scontrare con la difficoltà di farvi rientrare autori tra loro an-

doctrines. Investigating upon the anarchist way of conceiving the law-power binomial, the supported thesis denies the possibility of reconducting the anarchist thought to the natural law framework.

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO; GIUSNATURALISMO;
POSITIVISMO GIURIDICO.

KEYWORDS

ANARCHISM; NATURAL LAW; LEGAL POSITIVISM.

che assai distanti nel tempo¹, concetti talvol-

¹ È il caso della definizione di "Anarchismo" redatta da Kropotkin per l'Enciclopedia Britannica del 1910, in cui esso è rappresentato come tendenza presente già in pensatori come Lao Tze, Aristippo e Zenone. George Woodcock, all'inizio del suo lavoro ormai classico, critica questa impostazione: «Anche un esame frettoloso degli scrittori chiamati in causa - scrive Woodcock - dimostra che quella che è stata più volte presentata come la preistoria dell'anarchia è piuttosto una mitologia creata per conferire autorevolezza a un movimento e alle sue teorie, più o meno allo stesso modo in cui un clan o una tribù primitiva creano miti totemici per conferire autorevolezza alla tradizione o a un dato tabù», G. Woodcock, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, trad. it. Milano, 1971, pp. 32-33. Critica di uno schema interpretativo à la Kropotkin è anche Mirella Larizza Lolli, che insiste molto sulla necessità di storicizzare l'anarchismo; M. Larizza Lolli,

ta antitetici, o pratiche del tutto eterogenee². Condizione, questa, che induce persino a revocare in dubbio la possibilità stessa di edificare un canone anarchico. A ciò deve aggiungersi, inoltre, almeno come dato problematico, l'opinione di quanti negano all'anarchismo uno statuto filosofico autonomo, considerandolo una forma estremizzata e paradossale di liberalismo o, per altro verso, riducendolo a fase infantile del più maturo socialismo.

Stante, in ogni caso, la difficoltà per gli studiosi dell'anarchismo di rinunciare ad uno strumento epistemologico tanto utile com'è un canone, la strategia da questi frequentemente impiegata consiste nell'adottare una duplice cautela: quella di circoscrivere rigorosamente il fenomeno e quella di far parlare gli autori singolarmente.

Per *circoscrivere* l'anarchismo, per un verso, si può storicizzare questa corrente di pensiero, definendo i confini temporali della ricerca; per altro verso, si può isolare una tematica da utilizzare come *fil rouge* per riconnettere tra loro una serie di autori.

Quest'ultima soluzione, assieme alla cautela di trattare gli autori singolarmente, è quella che si ritrova in un testo di recente pubblicazione, a cura di Paola Chiarella: *Diritto e potere nel pensiero anarchico*.

2. ANARCHIA E ANOMIA

Come chiaramente individuato dal titolo, i saggi raccolti in questo volume hanno ad oggetto autori ricondotti nell'alveo del *pensiero anarchico* in virtù del loro specifico atteggiamento nei confronti del binomio *diritto e potere*. Questo atteggiamento è generalmente sintetizzato in un *radicale rifiuto*, ma perché questa formula abbia senso, e non rimanga allo stadio di una vaga tensione negatrice, occorre che si specifichi cosa realmente ne costituisca il bersaglio.

Stato e potere nell'anarchismo, Milano, 2010, pp. 19 e segg.

² Sulla possibilità di edificare il canone attorno alle pratiche anarchiche si veda L. A. Williams, *This canon which is not one*, in R. Kinna e S. Evren (ed.) *Blasting the canon*, Anarchist Developments in Cultural Studies, 2013.1, pp. 16 e segg.

Una fondamentale indicazione in questo senso, per definire i concetti di diritto e potere, si ricava già dalla prefazione al testo, dove Chiarella fa immediatamente riferimento alla *statualità*³. Da questo rilievo deriva innanzitutto la collocabilità storica del pensiero anarchico come contestuale o successivo alla nascita e all'affermazione dello stato moderno⁴, da cui discende anche un'importante collocazione, per così dire, concettuale. Com'è noto, lo stato moderno nasce e si afferma come centro di imputazione esclusivo del potere, il cui esercizio (altrettanto esclusivo) si manifesta eminentemente nella produzione e applicazione del diritto, che da fenomeno complesso viene ora ad identificarsi con la *legge* dello stato. Trovandosi di fronte a questa situazione di fatto, o assistendo al processo della sua formazione, è a questa particolare configurazione che gli anarchici oppongono il loro radicale rifiuto.

Oggetto di questo rifiuto, dunque, non è il concetto di diritto inteso come generica regolazione sociale, né il potere considerato come neutra *funzione regolativa* della convivenza sociale⁵, bensì una certa configurazione della relazione tra questi due termini. Rilievo, questo, già presente in Kant che nella sua *Antropologia*, in una delle prime formulazioni *lato sensu* positive del termine, definisce l'anarchia *Gesetz und Freiheit ohne Gewalt*. Gli anarchici oppongono il loro rifiuto in ragione della particolare natura

³ P. Chiarella, *Prefazione*, in Ead. (a cura di), *Diritto e potere nel pensiero anarchico*, Milano, 2019 (d'ora in avanti "Chiarella 2019"), p. VII.

⁴ Questa collocazione storica è alla base della definizione di "anarchismo classico". «Sono gli stessi settori dell'intervento critico della dottrina anarchica a fissarne senza possibilità d'equivoco la storicità. E infatti, a una lettura attenta, tale dottrina nella sua versione classica si configura come una riflessione a più voci su un processo storico d'ampia portata, che è in sostanza quello del farsi e del trasformarsi dello stato moderno e del vario articolarsi del suo rapporto con la società civile», M. Larizza Lolli, *Stato e potere nell'anarchismo*, cit., p. 25. Su questo aspetto si veda, tra gli altri, C. Roehrsen, *L'anarchismo nello stato moderno*, Milano, 1990, Cap. I.

⁵ Per questa definizione di *potere* si veda A. Bertolo, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, in Id., *Anarchici e orgogliosi di esserlo*, Milano, 2017, pp. 29-56.

oppressiva di *quel* diritto che è conseguenza ineludibile dei caratteri di *quel* potere: violenza, gerarchia, coercizione, estraneità, stasi.

Le ragioni di tale atteggiamento critico sono da rintracciarsi in quella *tensione etica* che caratterizza il pensiero anarchico e che si dispiega in una pulsione ribellistica nei confronti di ogni forma di dominio dell'uomo sull'uomo⁶, a cui è da ricondursi anche il fondamentale tema della *proprietà privata*⁷.

La frequente lettura che vuole l'anarchia ridotta all'anomia va posta in relazione con quella che Marco Cossutta inquadra come *questione terminologica*, in un passo che vale la pena riportare per intero: «il loro [degli anarchici] rifiuto del *diritto* va [...] ricondotto

6 G. N. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria, 1998, p. 11; M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, Roma, 2017, p. 231.

7 La proprietà privata è, infatti, rifiutata sulla scia della medesima tensione etica, in quanto strumento di creazione e conservazione del dominio dell'uomo sull'uomo, come appare chiaramente nelle idee di Pisacane, influenzato dal socialismo francese (A. Scerbo, *Agli albori del pensiero libertario italiano: la riflessione politica e giuridica di Carlo Pisacane*, in Chiarella 2019, pp. 110-111). Ciò non significa che gli anarchici convergano su posizioni *tout court* comunistiche. Lo stesso Proudhon, con la sua nota definizione di proprietà come furto, *vol*, non intendeva proporre una radicale soppressione dell'istituto, quanto piuttosto una sua generalizzazione nella forma del possesso individuale, con la decisa esclusione della proprietà intesa come *somma dei suoi abusi*, vale a dire nella forma di proprietà esclusiva dei mezzi di produzione, vero veicolo dell'ineguaglianza e del dominio (G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., pp. 98-100). La proprietà è anche al centro dell'opera di Stirner. Nell'*Unico* si registra una duplice confusione semantica. La prima è quella tra *Eigentum*, proprietà in senso materiale, ed *Eigenheit*, proprietà nel senso immateriale di "qualità" (A. Capizzi, *Alle radici ideologiche dei fascismi. Il mito della libertà individuale da Constant a Hitler*, Roma, 1977, p. 63). La seconda confusione semantica, relativa al solo senso materiale del concetto, è quella tra le nozioni giuridiche di proprietà e possesso. Seguendo la traccia degli insegnamenti hegeliani (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 44-58; cfr. M. Prospero, *Filosofia del diritto di proprietà*, Milano, 2009, pp. 430 e segg.), Stirner sovrappone i due concetti appiattendolo il primo sul secondo. Egli rifiuta categoricamente la necessità di una superiore sanzione giuridica del diritto, circoscrivendo la proprietà alla sfera di appropriazione e controllo determinata dalla sola *potenza* dell'individuo. Per questa ragione, del resto, il filosofo di Bayreuth non esita ad invitare gli indigenti al furto.

all'interno del rapporto semantico fra significato e significante: con il termine *diritto* viene designata solamente la forma statutale del diritto e non, più in generale, ogni regola di organizzazione sociale. Viene in tal modo attribuita al termine *diritto* una valenza negativa; la negazione totale ed incondizionata del diritto statutale può venire perciò interpretata come negazione *del diritto di per sé*. Ad una *parte* (il diritto dello Stato) si attribuisce perciò la valenza del *tutto* (il diritto come fenomeno sociale) negando, in questo modo, terminologicamente sia l'uno che l'altro»⁸.

Pertanto, la relazione tra diritto e potere non è semplicemente sciolta dagli anarchici, bensì, rifiutata nella sua attuale configurazione storica, essa viene riformulata in ossequio al dettato etico sottostante alle loro teorie. Non è sufficiente, cioè, cambiare la sede del potere: lo spostamento, per essere anarchicamente soddisfacente, deve determinare un mutamento della natura del potere e conseguentemente del diritto che ne deriva, perché riproduca con segno inverso i caratteri del diritto di produzione statutale. In questa direzione muovono gli sforzi degli anarchici.

Anche se i percorsi da questi battuti non sono tra loro perfettamente identici, seguendo questa comune direzione critica pare possibile ricostruire una organicità (e un'autonomia) del pensiero anarchico. Ciò, beninteso, senza ridurlo forzatamente a unità⁹, ma mantenendone la complessità senza nondimeno scivolare nella sua disgregazione.

La costruzione di questa linea argomentativa non può esimersi dall'affrontare una questione di fondamentale importanza per chiunque intraprenda una riflessione sull'a-

8 M. Cossutta, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Trieste, 1987, p. 86 (corsivi nel testo). Cossutta ha più di recente ribadito questo stesso aspetto in Id., *Errico Malatesta. Note per un diritto anarchico*, Trieste, 2015, pp. 95 e segg.

9 «En lugar de un canon tal vez deberíamos hablar [...] de un punto común de partida, pero siempre disponible, de un punto de orientación y sin ese carácter preceptivo del límite al que la misma noción de canon manda», E. Ferri, *Recensione a: Massimo La Torre, Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei moderni*, in «Derechos y libertades», XXII (2018), n. 1, p. 439.

narchismo sotto il profilo giusfilosofico. Si tratta della problematica del rapporto tra anarchismo e giusnaturalismo ed è questa che ci si propone di affrontare in queste pagine.

3. ANARCHISMO E GIUSNATURALISMO: UN EQUIVOCO

Tornando per un momento alla summenzionata questione terminologica, occorre rilevare, ancora con Cossutta, che «la fonte dell'equivoco per il quale la società anarchica sarebbe una società senza diritto, non va [...] ricercata all'interno dell'anarchismo [...], piuttosto nella concezione politica e giuridica moderna, che l'anarchismo rifiuta»¹⁰. La *responsabilità*, insomma, dell'impropria sovrapposizione sinonimica tra anarchia e anomia¹¹ ricade sull'incapacità di certa parte della riflessione giusfilosofica di concepire l'esistenza del fenomeno giuridico in forme diverse da quelle della legge del sovrano. L'idea di una *sovranità* come sistema chiuso, completo ed esclusivo¹², che affonda le sue radici teoriche già nel XVI secolo, infatti, si materializza sulla scena storica soltanto con l'affermazione dello stato moderno che ne realizza compiutamente i principi. Il riferimento, chiaramente, è alla dottrina statual-legalistica che informa la scienza giuridica ottocentesca e si consolida poi nella dottrina pura del positivismo giuridico¹³.

10 M. Cossutta, *Errico Malatesta*, cit., pp. 107-108.

11 «Fermo restando – precisa Cossutta – che a volte [...] la questione del diritto viene trattata in modo ambiguo» all'interno dello stesso anarchismo, *ibidem*.

12 Vd. A. Gentili, *Il diritto come discorso*, Milano, 2013, p. 99.

13 A questo proposito si noti che il nesso tra positivismo giuridico e dottrina statual-legalista è spiegato da Bobbio come risultato di una coincidenza storica, non come nesso di natura logica: «quando i giuristi alla fine del secolo XVIII si allontanarono a poco a poco dal diritto naturale, e furono attratti dallo studio del diritto positivo sino a risolvere la teoria del diritto naturale nella filosofia del diritto positivo, il diritto positivo che loro si presentava come oggetto di studio era il diritto ormai unificato del potere statale delle monarchie assolute. [...] Il positivismo giuridico si è presentato come statualismo per ragioni storiche», N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Roma-Bari, 2011, pp. 90-91. Sul punto, scrive Scarpelli: «il positivismo giuridico, benché si sia formato

Non deve sorprendere, pertanto, che il massimo teorico di questa dottrina, Hans Kelsen, non esiti a porre su un piano di sostanziale identità anarchismo e giusnaturalismo in quanto, almeno in linea di principio, entrambi avvertono la medesima esigenza di fondare un ordine sociale estraneo alla compagine statale e retto da un diritto senza coercizione¹⁴. Scrive Kelsen: «il diritto naturale è [...], in linea di principio, un ordinamento non coercitivo ed anarchico. Ogni teoria giusnaturalistica, fin tanto che serba l'idea di un puro diritto naturale, deve essere un'anarchia ideale; qualsiasi anarchia, dal cristianesimo primitivo al moderno marxismo, è, fondamentalmente, una teoria giusnaturalistica»¹⁵.

in concomitanza con l'affermarsi dello stato sovrano, non comporta necessariamente un impegno ideologico in favore dello stato ed è perfettamente compatibile con un impegno ideologico contrario allo stato sovrano», U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano, 1965, p. 97.

14 Critico di tale impostazione, Massimo La Torre ritiene che essa poggi su una considerazione troppo ristretta dei principi delle teorie giusnaturaliste, accomunate piuttosto dalla «convinzione dell'esistenza di una legge di natura capace di fornire i principi generali dell'ordinamento della convivenza umana», M. La Torre, *Anarchismo, giusnaturalismo e positivismo giuridico*, in «Archivio giuridico "Filippo Serafini"», CCIX (1989), n. 4, p. 137. Proprio questo aspetto segna, secondo La Torre, la distanza tra giusnaturalismo e anarchismo, essendo quest'ultimo irriducibilmente fondato sull'autonomia normativa dell'individuo che discende da una *metaetica noncognitivistica* (*ivi*, p. 144), la quale permette di ricondurre l'anarchismo nell'alveo delle teorie giuspositiviste (*ivi*, p. 140, con qualche incertezza in relazione ad alcuni autori come Godwin, Kropotkin, Bookchin, su cui si veda *ivi*, pp. 144 e segg.). Tale rilievo va inserito sulla linea argomentativa, qui accennata nella nota precedente, per cui non v'è un nesso logico e necessario tra giuspositivismo e statual-legalismo. Soltanto se questo nesso si dà, e si dà nelle teorie che La Torre definisce giuspositivismo *in senso stretto* (*ivi*, p. 141), l'anarchismo può ritenersi avversario del giuspositivismo. Non altrettanto può dirsi per il giuspositivismo *in senso lato*, che soltanto «afferma che il diritto è un prodotto dell'uomo» e in cui «è implicita una metaetica noncognitivistica» (*ivi*, p. 140). Per un approfondimento della posizione di La Torre si veda Id., *In Quest of a Reconciliation: Anarchism and Law*, in M. Kaufmann e J. Renzikowski (Hrsg.), *Freiheit als Rechtsbegriff*, Berlin, 2016, pp. 317 e segg.

15 H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. it. Milano, 1952, p. 399.

L'ampio spettro teorico coperto dalla definizione kelseniana di anarchismo pare da sola sufficiente a mostrare la fragilità di questo argomento. L'inadeguatezza del criterio scelto dallo studioso praghese per fondare la relazione d'identità tra i due sistemi, infatti, si svela nell'evidenza per cui, adottandolo, si è costretti ad estendere l'equivalenza a una varietà di sistemi filosofici talmente vasta che l'argomento, se non perde del tutto consistenza, subisce quantomeno un significativo ridimensionamento sul piano epistemico.

Purtuttavia, tra anarchismo e giusnaturalismo vi è qualche punto di tangenza che giustifica, sotto certi profili, un accostamento teorico. Cionondimeno, non altrettanto giustificato sarebbe considerare quei punti come zone di sovrapposizione atte a suggerire una generica identificazione. Per verificare questa tesi pare opportuno problematizzare i due aspetti che in maniera più decisiva si pongono a prima vista come zone, appunto, di sovrapposizione: il frequente riferimento degli autori anarchici alla dimensione della naturalità (leggi naturali, diritto naturale e formule affini), e la *non avalutatività* delle due dottrine, espressa nella comune affermazione di una connessione necessaria tra diritto e morale.

In termini giusnaturalisti, questi due elementi costituiscono un solo argomento. Le norme della morale cui il diritto si sostiene necessariamente connesso, infatti, non sono altro che il contenuto delle leggi naturali di cui si afferma l'esistenza. Trattandoli, dunque, come parti di un unico argomento, si procederà nelle pagine seguenti a chiarire il senso *anarchico* di questi aspetti che, lungi dal motivare l'appiattimento dell'anarchismo sulle teorie giusnaturaliste, ne evidenziano piuttosto l'autonomia concettuale.

4. LA NOZIONE ANARCHICA DI "NATURA"

Va innanzitutto notato che le leggi naturali cui gli anarchici affermano di sottostare consistono nelle regole fisiche e biologiche che governano il mondo naturale di cui l'uomo è riconosciuto parte. Quest'affermazione

giace al fondo di quella tensione etica sopra soltanto accennata, su cui conviene ora soffermarsi. Poiché il sintagma *tensione etica* dà già l'idea di un orientamento consolidato, occorre muovere da un dato preliminare, per così dire *meno qualificato*, costituito da un certo *spirito polemico* che può esprimersi in ciò che Benjamín Rivaya ha recentemente definito «la impugnación de la autoridad»¹⁶. Noam Chomsky, che considera questa come l'essenza stessa dell'anarchismo, in proposito parla, con lessico giuridico, della convinzione «that the burden of proof has to be placed on authority»¹⁷. Si tratta di quella interrogazione critica dell'autorità che, mutuata dall'illuminismo più radicale¹⁸, nel pensare anarchico si fa rigida intransigenza nel pretendere da essa una giustificazione per la sua esistenza. L'esercizio critico porta gli anarchici a ricusare tutte quelle forme di autorità che non superino un esigente *test di condivisibilità razionale*¹⁹.

Poiché a superare questo stringente filtro, in ultima istanza, sono soltanto le ineludibili leggi della natura, l'anarchico non trova ragioni sufficientemente fondate a sostegno della sottomissione dell'uomo ad altre forme d'autorità. È questo *voler essere* soggetti soltanto a tali leggi che si traduce, in termini politici, nella tensione etica di ripulsa di ogni dominio dell'uomo sull'uomo. Detto altrimenti, alla pretesa di obbedire soltanto a queste leggi, ineludibili, consegue il rifiuto di ogni autorità che si frapponga tra l'individuo e il suo naturale sviluppo. È in questo senso che la libertà, come scrive Bakunin, consiste nell'obbedire alle leggi naturali²⁰, intese nel senso delle nor-

16 B. Rivaya, *Filosofía anarquista del Derecho. Uno estudio de la idea*, Valencia, 2018, p. 31.

17 N. Chomsky, *Anarchism, marxism and hope for the future*, in Id., *On anarchism*, Edinburgh, 2005, p. 178.

18 Per un'introduzione al nesso tra anarchismo e illuminismo, si veda M. Lalatta Costerbosa, *Sull'anarchismo come teoria critica*, in «Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica», XI (2019), n. 2, pp. 9-17.

19 *Ivi*, p. 15.

20 «Tel est donc l'unique sens rationnel de ce mot liberté: c'est la domination sur les choses extérieures fondée sur l'observation respectueuse des lois de la nature», M. Bakunin, *Considérations philosophiques sur le fantôme*

me biologiche e fisiche che regolano il mondo naturale, non in quello di dettami morali.

Il concetto di *sviluppo naturale*, poi, permette di rilevare che alla nozione di natura gli anarchici non attribuiscono uno statuto ontologico indipendente e statico. Essa è *calata* nella storia²¹ il cui fine è la libertà così come la si è definita poco fa. Di questo fine è importante precisare due aspetti. In primo luogo, esso non si considera prestabilito²², bensì imposto dalla *volontà* umana²³ e dipendente da essa. In secondo luogo, si tratta di un fine perseguibile soltanto nel contesto della *società* che, quale dimensione relazionale, si assume

divin, le monde réel et l'Homme, Genève, 2010, p. 29 (corsivi nel testo). Conviene qui dar conto della prospettiva stirneriana sull'argomento. Secondo Stirner, proprio perché la *absolute Freiheit* incontra un limite invalicabile nelle leggi naturali, essa è da considerare in sé irraggiungibile: «Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar, denn man kann nicht alles los werden; man kann nicht gleich einem Vogel fliegen, bloß weil man so fliegen möchte, denn man wird von der eigenen Schwere nicht frei; man kann nicht eine beliebige Zeit unter dem Wasser leben; wie ein Fisch, weil man der Luft nicht entraten und von diesem notwendigen Bedürfnis nicht frei werden kann u. dgl.», M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 2016, p. 344 (corsivo nel testo).

21 Sulla filosofia della storia in Bakunin si veda M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, in Chiarella 2019, pp. 127-130.

22 Problematica, a questo proposito, la posizione di Stirner, legato alla filosofia della storia del suo maestro Hegel. Sul tema si vedano: E. Ferri, *Johann Caspar Schmidt e Max Stirner*, in J. H. Mackay, *Max Stirner. La sua vita e la sua opera*, a cura di E. Ferri, Soveria Mannelli, 2018, pp. 24-25; M. La Torre, *Anarchismo e noncognitismo. L'«Unico» di Max Stirner*, in E. Ferri (a cura di), *Max Stirner e l'individualismo moderno*, Napoli, 1996, pp. 281-287 (ora in M. La Torre, *Nostra legge è la libertà*, cit., pp. 47-53).

23 Kropotkin rappresenta un'eccezione a questo rilievo. L'approccio naturalistico del *principe anarchico*, di cui non si tratta nel volume curato da Chiarella, lo conduce a una forma di fatalismo antivolontaristico (vd. M. La Torre, *Nostra legge è la libertà*, cit., pp. 136-154). Tuttavia, anche nel caso di Kropotkin, e forse con ancor maggiore evidenza, le leggi naturali cui si fa riferimento sono quelle biologiche. Il *mutuo appoggio* è da lui contrapposto alla concezione darwiniana della conflittualità naturale degli individui, ma esso stesso costituisce una legge biologica che si realizza sul piano sociale e non una presupposizione morale. Kropotkin, infatti, aveva visto tale legge all'opera tra i contadini siberiani, prima, e tra gli orologiai del Giura, poi.

nella sua nascita e nel suo sviluppo naturale tanto quanto gli individui²⁴.

Il perseguimento della libertà, dunque, si dispiega allo stesso tempo su due piani:

1) sul piano della volontà individuale, attraverso la liberazione del soggetto dalle sovrastrutture che incarnano il principio d'autorità, indifferentemente metafisiche o mondane²⁵, reali o mentali²⁶, in direzione della piena autonomia;

2) sul piano sociale, attraverso lo sviluppo e la sperimentazione di forme di convivenza sempre nuove, in direzione di forme sempre meno imperfette di libertà²⁷ che si accordino tanto con il progresso collettivo dell'umanità quanto con lo sviluppo dell'individuo²⁸.

24 Cfr. G. N. Berti, *Il pensiero anarchico*, cit., p. 228.

25 La critica anarchica del dominio si intreccia in vari modi al discorso religioso. Secondo Proudhon, la critica antireligiosa (non necessariamente atea) discende da quella rivolta al governo politico; per Bakunin si dà, invece, il rapporto inverso, per cui dalla critica dell'alienazione religiosa deriva quella dell'alienazione politica; secondo Stirner, infine, tra le due forme di alienazione, e conseguentemente tra le due forme di critica, vi è sostanziale identità.

26 Parte essenziale del pensiero anarchico è un procedimento intellettuale di liberazione dall'autorità di inveterati abiti mentali. Elemento di evidente discendenza illuministica, si presenta con viva forza negli scritti di Godwin, ma simili richiami sono presenti in tutti gli autori anarchici.

27 La natura intrinsecamente utopistica dell'anarchia è riconnessa da Berti non al fatto di tendere a una perfezione, bensì sul suo fondarsi su una negazione che, per rimanere tale, rimane in sé irresolubile, un po' come la fichtiana *cattiva infinità*, G. N. Berti, *Il pensiero anarchico*, cit., p. 13. Sull'aspetto utopistico dell'anarchismo si veda anche, da diversa prospettiva, M. Cossutta, *Errico Malatesta*, cit., pp. 50-66. Per una riflessione sull'utopia anarchica nel pensiero di Paul Goodman, si veda R. Kinna, *Paul Goodman: prefiguring the past*, in Chiarella 2019, pp. 214-215.

28 Per autori in cui il peso della riflessione è significativamente spostato verso il polo individualistico del ragionamento anarchico, il progresso collettivo dell'umanità ha natura, per così dire, soltanto collaterale. Si pensi, in particolare, a Stirner, a proposito del quale Ferri scrive: «Occorre sempre favorire le condizioni che permettano un auto-sviluppo individuale generalizzato. Questo è il dato, forse il solo, veramente "universalizzabile", comune a tutti gli egoisti: che ci siano le condizioni per cui ognuno possa affermare appieno il suo *ego*, anche se tali

Da quanto sinora detto si ricavano due ulteriori elementi particolarmente rilevanti. In primo luogo, la centralità dell'individuo sotto il profilo della sua volontà, ma anche in un certo senso sotto quello della sua *responsabilità*, chiamato a esercitare costantemente la sua attività critica sull'esistente. In secondo luogo, il carattere *dinamico* della nozione di naturalità. Ciò significa che, pur muovendo alcuni autori da presupposti cognitivisti, la concezione anarchica di giustizia, intesa come la risultante dell'obbedienza esclusiva alle leggi di natura²⁹, calata nella storia, non è sottratta all'esame critico del singolo, né alla problematizzazione sul piano discorsivo o alla prova dei fatti³⁰. Pur costituendo l'essenza dell'individuo e della società, per effetto della radicale immanentizzazione anarchica che riduce l'essenza all'esistenza³¹ la naturalità si dispiega su un piano eminentemente prasseologico. Se, dunque, il giusnaturalismo antepone alla prassi sociale una serie di norme morali, il pensiero anarchico lascia che essa esprima e sperimenti se stessa libera-

condizioni devono essere il risultato del libero gioco degli individui, garantite dagli stessi», E. Ferri, *Egoismo e giustizia ne L'unico e la sua proprietà di Max Stirner*, in Chiarella 2019, p. 84.

29 Sull'immanenza della giustizia, si veda P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, 1858, I, pp. 84 e segg.

30 «Noi non siamo più profeti degli altri; e, se pretendessimo dare una soluzione ufficiale a tutti i problemi che si presenteranno nella vita della società futura, noi intenderemmo l'abolizione del governo in un senso strano davvero. Noi ci dichiareremmo governo, e prescriveremmo a mo' dei legislatori religiosi, un codice universale pei presenti e pei futuri. [...] Abbiamo quindi le nostre soluzioni, che, secondo i casi, ci appaiono definitive o transitorie [...]. Ma il fatto che noi oggi, coi dati che possediamo, pensiamo in un dato modo sopra una questione, non vuol dire è così che si farà in avvenire. Chi può prevedere le attività che si svilupperanno nell'umanità, quando essa sarà emancipata dalla miseria e dall'oppressione?», E. Malatesta, *L'anarchia e l'autodifesa davanti all'Assise di Milano*, Roma, 2007, p. 48. Inoltre, sul concetto di *indefinita modificabilità* della società nel pensiero di Pisacane, si veda A. Scerbo, *Agli albori del pensiero libertario italiano*, cit., p. 108.

31 La riduzione dell'essenza all'esistenza è ben individuata: nel pensiero di Stirner, in E. Ferri, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, 1991, pp. 83 e segg.; nelle teorie di Bakunin, in M. La Torre, *Il fantasma della legge*, cit., pp. 134-135.

mente, ossia *naturalmente*³². In questo senso, la natura degli anarchici ha, per così dire, *qualcosa in meno* della natura dei giusnaturalisti: più che costituire un serbatoio di norme morali pronte all'uso, essa si distende nella problematicità dell'esistenza³³, dove il perseguimento di libertà e giustizia dipende dall'autonomia normativa espressa dalla volontà individuale e dalla sperimentazione interna all'ordine sociale.

5. STATO DI NATURA E CONTRATTO SOCIALE: LA CRITICA ANARCHICA

A sottolineare la distanza tra anarchismo e giusnaturalismo sta anche la generale idio-

32 L'ambivalenza della nozione anarchica di natura, ad un tempo presupposto del ragionamento e meta da raggiungere, ripete una doppietta già presente nel pensiero hegeliano. A questo proposito, con riferimento a Stirner, si veda E. Ferri, *Relazionalità e diritto in Max Stirner*, in B. Romano (a cura di) *Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali*, Roma, 1991, pp. 271-274.

33 Questo vale anche per quei concetti chiave che si considerano al centro del portato morale dell'anarchismo. Si pensi, in particolare, alla nozione di *solidarietà*. Per Stirner essa si fonda sull'interesse individuale al reciproco accordo nell'unione, come spiegato dal suo esempio del *forno pubblico* (M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 306); Proudhon, contro l'idea del socialismo utopistico della *fraternità* come *fatto naturale e cosmico*, sostiene che essa «n'est point, comme le croient les socialistes, le principe des perfectionnements de la société, la règle de ses évolutions; elle en est le but et le fruit. La question n'est pas de savoir comment, étant frères d'esprit et de cœur, nous vivrons sans nous faire la guerre et nous entre-dévoré; cette question n'en serait pas une; mais comment, étant frères par la nature, nous le deviendrons encore par les sentiments; comment nos intérêts, au lieu de nous diviser, nous réuniront. Voilà ce que le simple bon sens révèle à tout homme que l'utopie n'a pas rendu myope» (P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Paris, 1858, II, pp. 261 e 262); per Kropotkin, il principio del mutuo appoggio è un *fattore dell'evoluzione* empiricamente osservabile (cfr. *supra*, nota 23); per Bakunin, infine, la *solidarietà* trae sì origine «dans la propre nature collective de l'homme», ma ha «pour lumière dirigeante l'expérience, c'est-à-dire la pratique de la vie collective, et la science», presentandosi come «idéal non divin, ni métaphysique, mais humain et pratique» (M. Bakunin, *Lettre au journal la Liberté de Bruxelles*, in Id., *Oeuvres*, Paris, 1895-1913, IV, pp. 384, 385 e 386, corsivi nel testo).

sincrasia degli autori anarchici nei confronti del *contratto sociale*, che invece ha un ruolo centrale nelle teorie giusnaturaliste³⁴, le quali lasciano residuare in capo all'individuo soltanto una generica *facultas resistendi*³⁵. La critica anarchica del contratto sociale include tanto argomenti di ordine tecnico-giuridico³⁶, quanto argomenti di carattere più filosofico-politico, alcuni dei quali ricavabili *per differentiam* dagli accordi associativi proposti dai vari autori come forme alternative all'obbligazione politica e alle stesse leggi³⁷. Tuttavia,

34 «Per la stragrande maggioranza dei giusnaturalisti – sottolinea La Torre – il diritto naturale *non esclude* il diritto positivo, il primo è anzi a volte pensato come la fonte di giustificazione e di legittimazione del secondo ma non anche come sua fonte di produzione. Il diritto naturale rimanda così spesso al momento del diritto positivo, il quale è concepito talvolta (dai giusnaturalisti stessi) come ordinamento coercitivo», M. La Torre, *Anarchismo, giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 143 (corsivo nel testo).

35 Come ha notato La Torre, peraltro, non ogni teoria giusnaturalista contempla il *diritto di resistenza*, (ivi, p. 135). Per un confronto tra *facultas resistendi* e rivoluzione anarchica si veda M. Cossutta, *Anarchismo e diritto*, cit., pp. 129 e segg.

36 È il caso, per esempio, di parte della critica mossa da Godwin, che si chiede: «Who are the parties to this contract? For whom did they consent, for themselves only, or for others? For how long a time is this contract to be considered as binding? If the consent of every individual be necessary, in what manner is that consent to be given? Is it to be tacit, or declared in express terms?», W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, London, 1793, p. 143. Per una impostazione critica di genere tecnico-giuridico, si veda, per rimanere sul fronte libertario, M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica. Un esame del diritto di obbligare e del dovere di obbedire*, trad. it. Macerata, 2015.

37 Per la costanza con cui viene proposta una qualche forma di patto associativo, potrebbe in un certo senso parlarsi di un *contrattualismo anarchico*. Trattati essenziali di questa categoria concettuale sarebbero: l'accordo come dato reale e non come ipotesi logica; l'accordo inteso come definizione della convivenza sociale preesistente e non come atto fondativo dell'essere sociale; il suo fondarsi su un consenso effettivo dell'individuo; la non definitività di tale consenso e, conseguentemente, la modificabilità e revocabilità dell'accordo; la molteplicità degli accordi esperibili. Con specifico riferimento a Proudhon, si veda D. Andreatta, *Giustizia e potere in Proudhon*, in Chiarella 2019, pp. 61-64; in relazione a Stirner si veda

per ciò che qui interessa, l'elemento più rilevante consiste nel rifiuto anarchico dell'idea dello *stato di natura*³⁸.

Rifiuto che consiste nella negazione dell'esistenza stessa di qualcosa di simile allo stato di natura, dal momento che l'uomo nasce in società³⁹, considerata essa stessa come dato naturale, e nel rilievo critico circa la perniciosità di tale concetto che, postulando una condizione primordiale in cui la libertà coincide con il disordine, la miseria, la guerra, conduce all'esito logico di giustificare la creazione della struttura statale⁴⁰.

Da ciò emerge una certa imprecisione dell'argomento di Kelsen laddove, parlando di un'aspirazione anarchica al *ritorno alla natura*⁴¹, egli sembra far riferimento ad una dimensione originaria, statica e conclusa in sé, che mal si attaglia alla naturalità storicizzata, dinamica e aperta degli anarchici.

Ancora sulla critica anarchica del contratto sociale, occorre aggiungere che essa ha come bersaglio non soltanto il *pactum subiectionis*, ma altresì il *pactum societatis à la Rousseau*. Ciò non solo perché esso è in ogni caso suscettibile delle medesime critiche tecnico-giuridiche mosse al *pactum subiectionis*, ma

E. Ferri, *Egoismo e giustizia ne L'unico e la sua proprietà di Max Stirner*, cit., p. 77.

38 Invero, esiste nel panorama anarchico una corrente *primitivista*, recentemente rivitalizzata dalle teorie di John Zerzan. Un'apologia delle società primitive si trova in Pierre Clastres che contro il mito evoluzionista, riprendendo la fortunata terminologia di Étienne de La Boétie, considera la nascita dello stato e della gerarchia un *malencontre* piuttosto che un naturale sviluppo della convivenza umana. Si vedano P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. La società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, trad. it. Milano, 2015; L. Nicolini, *Pierre Clastres antimoderno?*, in Chiarella 2019, pp. 227-231.

39 «Nicht die Isoliertheit oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft. [...] Die Gesellschaft ist unser Natur-Zustand» M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 342 (corsivo nel testo).

40 Vd. M. Bakunin, *Préambule pour la seconde livraison de L'Empire Knouto-Germanique*, in Id., *Oeuvres*, cit., IV, pp. 247 e segg. Ancora sulla critica anarchica del contratto sociale, si veda S. Newman, *Anarchism and law. Towards a post-anarchist ethics of disobedience*, in Chiarella 2019, pp. 183-185.

41 H. Kelsen, *Socialismo e Stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, trad. it. Bari, 1978, p. 29.

soprattutto in ragione del fatto che esso ha ad oggetto il trasferimento (l'alienazione) totale e definitivo della sovranità individuale. Il *pactum societatis* così inteso, infatti, esce dalla disponibilità dei contraenti, immunizzandosi rispetto all'esame critico e alla volontà cangiante di questi⁴². In termini stirneriani, cioè, esso si *sacralizza*⁴³.

La società descritta da Rousseau, del resto, agisce pur sempre per mezzo di *leggi* imposte dalla «Volontà Generale»⁴⁴, mentre la società disegnata dagli anarchici pare costituita da una rete complessa di accordi associativi e, al più, dalla spontanea emersione di norme *consuetudinarie*⁴⁵.

Invero, su questo terreno si registra almeno un elemento di prossimità tra la teoria del ginevrino e quella di alcuni autori anarchici. In particolare, l'idea di una volontà generale

42 Cfr. *supra*, nota 37. Si veda, in proposito, il confronto tra Proudhon e Rousseau sviluppato in M. La Torre, *Nostra legge è la libertà*, cit., pp. 86-87. *Contra*: S. Rota Ghibaudi, *Proudhon e Rousseau*, Milano, 1965.

43 «Nel sacro Stirner non ricomprende solo Dio e tutto ciò che rientra nella trascendenza; sacro per Stirner è ogni cosa altra dall'io, ogni "oggetto" – sia vero o solo presunto tale, poco importa – che l'individuo considera da lui assolutamente distinto, con una sua identità specifica che gli impedisce di ricondurlo nella sfera della sua disponibilità, cioè farlo sua "proprietà"; al contrario si impone all'individuo come a lui superiore e perciò degno di ossequio. Che questo "essere superiore" si chiami Dio o Società, Umanità o Partito, Diritto o Morale le conseguenze non cambiano», E. Ferri, *Egoismo e giustizia ne L'unico e la sua proprietà di Max Stirner*, cit., p. 78.

44 Per una severa critica anarchica della rousseauiana volontà generale, si veda *Nationalism and culture* di Rudolf Rocker (1937), dove Rousseau è considerato un antesignano del fascismo (cfr. M. Larizza Lolli, *Stato e potere nell'anarchismo*, cit., pp. 125-127).

45 Il richiamo alla consuetudine non va confuso con un argomento conservatore. Sulla scia delle teorie kropotkiniane, fa esplicito riferimento a *usi e costumi* Malatesta, a condizione che si sia abbandonato il *preconcetto* della necessità di un governo; E. Malatesta, *L'anarchia*, cit., p. 46. Poco prima, tuttavia, lo stesso Malatesta si era scagliato, citando Sismondi, contro la consuetudine, nella misura in cui essa è oggetto, come il privilegio e più in generale la tradizione, del culto conservatore (*ivi*, p. 40). Anche Bakunin, del resto, strenuo sostenitore della spontaneità sociale, aveva fatto della *routine* e della tradizione il bersaglio privilegiato della *critica*; M. Bakunin, *Dieu et l'État*, in *Id., Oeuvres*, cit., I, p. 296.

che si impone all'individuo per *costringerlo ad essere libero*, non è poi così dissimile da quella di chi, tra gli anarchici, affida alla società il compito di una generalizzata sorveglianza delle condotte individuali, nonché quello, perlopiù descritto soltanto sommariamente, di reprimere i comportamenti antisociali⁴⁶.

Per tutti questi autori vale la critica mossa da Orwell alla società degli Houyhnhnm immaginata da Swift la quale, fondata sull'*opinione pubblica* come «only arbiter of behaviour», mostra «the totalitarian tendency which is explicit in the anarchist or pacifist vision of Society»⁴⁷.

La presenza, in quest'analisi, del pacifismo accanto all'anarchismo lascia supporre che tale *deriva* totalitaria sia conseguenza della ricerca di un'omogeneità su cui fondare una società completamente armonica. In effetti, quando al contrario gli autori anarchici lasciano sussistere la complessità della società nella sua dimensione *conflittuale*⁴⁸ questa for-

46 È questo il caso, in particolare, delle teorie di Godwin, Kropotkin e Malatesta. Su quest'ultimo M. Cossutta, *Se respingiamo la legge lo facciamo per raggiungere qualcosa di meglio: Errico Malatesta ed i possibili lineamenti di un diritto anarchico a partire dalla questione criminale*, in Chiarella 2019, pp. 146 e segg.; per uno sguardo d'insieme si veda P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero libertario*, Venezia, 1979, pp. 93-121.

47 G. Orwell, *Politics vs. literature: an examination of Gulliver's travels*, disponibile sul sito della «Orwell Foundation». Lo scrittore inglese, inoltre, prosegue precisando che la «public opinion, because of the tremendous urge to conformity in gregarious animals, is less tolerant than any system of law. When human beings are governed by "thou shalt not", the individual can practise a certain amount of eccentricity: when they are supposedly governed by "love" or "reason", he is under continuous pressure to make him behave and think in exactly the same way as everyone else» *ibidem*. Per un collegamento tra Swift e le teorie di Godwin, si veda P. Adamo, *William Godwin e la società libera*, in Chiarella 2019, p. 28. Questo aspetto problematico è evidente in quegli autori che giungono ad auspicare un processo di *interiorizzazione* delle norme di condotta, non avvedendosi della potenziale mortificazione dell'autonomia individuale ad esso correlata. Estremamente critico di una simile impostazione è Stirner, che formula in riferimento al meccanismo di introiezione delle norme morali la nozione polemica di *Innere Polizei*.

48 Vd. D. Andreatta, *Giustizia e potere in Proudhon*, cit., pp.

ma di corto circuito autoritario non si crea e, poiché sovente il medesimo autore oscilla tra l'una e l'altra di queste due posizioni, potrebbe forse più correttamente parlarsi di *tentazione totalitaria*, piuttosto che di una tendenza connaturata ai presupposti del pensiero anarchico.

Lasciar sussistere la conflittualità, beninteso, non significa precipitare nel disordine. Benché non manchino, nel panorama anarchico, rimandi a soluzioni radicali nel caso di dissidi interindividuali⁴⁹, la ricomposizione dei conflitti è perlopiù affidata alle forme discorsive del confronto ragionevole tra i soggetti, o a quelle della critica nel caso di contrapposizione tra individuo e società.

La sopravvivenza, nel pensiero anarchico, di quest'ultima forma di dialettica ne mette in luce la doppia anima individualista e comunitaria⁵⁰. L'equilibrio che mantiene la tensione tra questi due poli senza farla irrimediabilmente deflagrare è possibile poiché, se da un lato la società è riconosciuta quale dimensione esistenziale fondamentale dell'individuo, dall'altro essa non assurge ad una sostanzialità indipendente (alienata) da questi, cosa che la renderebbe immune alla loro azione critica.

È vero che le forme e i caratteri che la società assume determinano in certa misura il singolo come suo prodotto, agendo in qualche modo come manifestazione del principio d'autorità. Tuttavia, in primo luogo va precisato che si tratta di un'autorità *giustificabile*, in quanto la società, come detto, è considerata naturale, prodotto di leggi ineludibili. In secondo luogo, essa, rimanendo nulla più che un aggregato di individui⁵¹, è da quest'ultimi

69-71.

49 Il riferimento è a Stirner, che contempla la possibilità di un libero scontro frontale tra gli individui in contesa, parlando anche esplicitamente di duello. Similmente, Malatesta parla persino di *guerra civile* come metodo di risoluzione dei conflitti, su cui, oltre al contributo già citato di Cossutta, si veda M. La Torre, *Nostra legge è la libertà*, cit., pp. 176-181.

50 «L'anarchia è gelosamente individualista, ma anche generosamente comunitaria», A. Bertolo, *Al di là della democrazia*, in Id., *Anarchici e orgogliosi di esserlo*, cit., p. 67.

51 Particolarmente problematica, sotto questo profilo,

a sua volta informata⁵² in una dinamica mai risolta di reciproca influenza.

6. DIRITTO E POTERE NELLA SOCIETÀ ANARCHICA

Da ciò appare chiaro che la funzione regolativa sociale, corrispondente alla succitata definizione *neutra* di potere, non è semplicemente (o semplicisticamente) dissolta, né sottratta allo stato solo per trasferirla *sic et simpliciter* altrove. Essa è piuttosto immersa nella dinamica relazionale tra gli individui e diffusa, o dispersa, nell'aggregato sociale che da tale dinamica risulta, in un gioco mobile di contrappesi tra individuo e società che non lascia sedimentare tale funzione in un centro di imputazione istituzionalizzato, alieno e sovraordinato a quei sommovimenti generati dalle manifestazioni della volontà individuale e della spontaneità sociale.

Per spiegare questo passaggio pare utile rifarsi all'analisi di Massimo La Torre. Considerare la società (la vita in società) un dato naturale non significa sostenere che essa sia costituita di meri *fatti bruti*⁵³. Da un punto di vista antro-

la posizione di Proudhon. Per un chiarimento si veda D. Andreatta, *Proudhon. Dall'anarchia alla federazione*, Soveria Mannelli, 2010, pp. 23 e segg.

52 Questo discorso solleva il legittimo sospetto che dietro il velo di una soluzione soltanto apparente si nasconda una certa circolarità logica. Invero, il rischio di un simile corto circuito argomentativo non era sconosciuto agli autori anarchici, come dimostra la grande attenzione da essi dedicata alla questione pedagogica, da Godwin (*An account of the seminary*, 1783) fino a Goodman (*Compulsory miseducation*, 1964) e oltre (si veda F. Codello, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill*, Roma, 2005). Anche il concetto di una *educazione alla libertà* porta con sé un forte rischio di contraddizione che del resto accomuna il pensiero anarchico alle teorie illuministiche, come dimostra la grande distanza, sul punto, tra Kant e von Humboldt (cfr. M. Lalatta Costerbosa, *Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana*, Roma, 2019). Per certi versi, manifesto di questa contraddizione può dirsi essere *La Philosophie dans le boudoir* del Marchese De Sade, dove il libertinismo viene insegnato con la stessa rigidità di un qualsiasi sistema morale.

53 «Sebbene nessun ordine sociale esistente possa essere fatto derivare da dati biologici, la necessità di un ordine

pologico, il comportamento umano non si costituisce «attraverso una catena di stimoli e di risposte e per riflesso condizionato, ma filtra gli istinti e gli stimoli che gli pervengono dalla sua struttura sensoriale attraverso lo schermo simbolico costituito dal linguaggio, dai concetti e dalle significazioni radicati in quello»⁵⁴. Ora, poiché lo *schermo simbolico del linguaggio* rappresenta un primo livello normativo⁵⁵, costitutivo dell'essere sociale stesso, già a questo livello base della società (dove soltanto si attesta il fatto della sua esistenza e nulla si dice attorno al suo particolare ordinamento) potere, diritto e società si confondono. Scrive La Torre: «Il comportamento tipicamente umano è in larga misura “simbolicamente” (il che equivale a dire “normativamente”) fondato. In questo senso generalissimo, ogni comportamento sociale è giuridico (normativo), e diritto e società coincidono. Il potere politico è, pertanto, norma in quanto esso si fonda su questa rete diffusa di norme che è la stessa società. [...] Potere e diritto coincidono, perché entrambi sono espressione dello stare in società»⁵⁶. *Potere politico e diritto* che qui coincidono indicano, specifica La Torre, rispettivamente la «gestione degli affari di una comunità» e il «fenomeno normativo in senso lato»⁵⁷, individuando così in un certo senso i due termini della succitata regolazione sociale (la funzione regolativa e il suo risultato).

La Torre individua poi come livelli successivi del fenomeno normativo i costumi, che corrispondono in buona sostanza alla spontanea creazione di norme consuetudinarie⁵⁸, e le «norme istituzionali (in senso stretto)»⁵⁹, che corrispondono al *diritto positivo*. Se per i primi due livelli (linguaggio e costumi) si tratta di

norme che «pur essendo un prodotto dell'attività umana, lo sono inconsapevolmente o inconsciamente»⁶⁰, le norme istituzionali sono il prodotto compiuto di atti volontari di posizione. A questo livello istituzionale sorge il problema del grado di limitazione del potere in relazione alla norma che può essere risolto, dice La Torre, in maniera inconsapevole o in maniera cosciente. Quest'ultimo caso, che si verifica «quando il problema è noto alla società»⁶¹, è senz'altro il caso della società anarchica, informata dallo spirito polemico sopra visto, dove l'operazione di posizione delle norme rimanda eminentemente al concetto di contratto o patto associativo⁶².

Pertanto, così riformulata la funzione regolativa, indicata con il termine riassuntivo di *potere*, rimane aperta la questione circa il contenuto della regolazione sociale che ne consegue, indicata con il termine riassuntivo di *diritto*⁶³. In particolare, la problematica riguarda l'eventualità di un controllo di tipo *valutativo* su tale contenuto. Il fatto che un simile controllo sia contemplato non è semplicemente presupposto, ma la trasformazione qualitativa che s'impone al fenomeno giuridico comporta, perché abbia senso, la necessità di impedire che possano ripetersi i meccanismi delle sue vecchie forme. Non pare necessario, tuttavia, ancorare questo tipo di valutazione ad una serie di norme propriamente morali alla maniera giusnaturalista.

Sul piano politico, il criterio adottato è ancora un *test di accettabilità*, simile a quello di cui si parlava all'inizio di queste pagine, ora relativo non più al *se* dell'autorità, bensì al *come* della legge⁶⁴. Per utilizzare ancora

sociale in quanto tale discende dalla natura biologica degli esseri umani», P. L. Berger e T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it. Bologna, 1997, p. 75.

54 Massimo La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Roma-Bari, 2008, p. 62.

55 Si accorge del carattere normativo del linguaggio Stirner, tra gli anarchici il più radicale; M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., pp. 388-391.

56 M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 70.

57 Ivi, p. 64.

58 Cfr. *supra*, nota 45.

59 M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 64.

60 *Ibidem*.

61 Ivi, p. 71.

62 Cfr. *supra*, nota 37. Si ricordi la posizione di La Torre sulla relazione tra anarchismo e positivismo giuridico menzionata *supra*, nota 14.

63 Termine di cui, beninteso, gli anarchici tendono a fare a meno. Si pensi in particolare a Stirner, che dopo aver parlato provvisoriamente di *mein Recht*, rinuncia definitivamente a quella *halbe Ausdrucksweise* perché ormai priva di senso, M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 230.

64 Per un approfondimento sulla differenza tra i due test, si veda M. La Torre, *In Quest of a Reconciliation*, cit.,

le parole di La Torre: «The real pressing and thorny issue here is not whether we, as individuals, ought to individually obey the law, but whether we, as society, could collectively shape the law in a way that strongly dilutes coercion and violence and never inhibit autonomy as the ultimate instance of political obligation. The real issue of power and law is not moral or ethical, but social, or even, if you like, ontological. It refers to the kind of law we can accept, not whether we should obey it»⁶⁵. Questo test, dunque, interroga le qualità della legge perché questa rimanga, per così dire, *fedele* al progetto anarchico «for an alternative practice of legal authority based on autonomy»⁶⁶, o, per riprendere Kant, al progetto anarchico di *Gesetz und Freiheit ohne Gewalt*.

Un diritto che pretendesse di cristallizzare posizioni di dominio⁶⁷, frustrando la libera (naturale) e autonoma espressione indivi-

duale e sociale, contrasterebbe con l'assunto di partenza che costituisce il Witz⁶⁸ della società anarchica, il quale, essendo retto da un *voler essere*, per rimanere efficace deve essere continuamente oggetto di scelta da parte dei consociati.

Andrea Caputo è dottorando di ricerca in Filosofia del Diritto presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro (XXXV Ciclo).

andrea.caputo003@studenti.unicz.it

p. 329. La Torre fa qui riferimento alla distinzione tra anarchismo filosofico e anarchismo politico, su cui si vedano: *ivi*, pp. 318-319; *Id.*, *Nostra legge è la libertà*, cit., pp. 7-18.

65 *Id.*, *In Quest of a Reconciliation*, p. 329 (corsivo nel testo)

66 *Ibidem*.

67 Ancora La Torre distingue «la politicità intrinseca dell'ordinamento sociale» dal concetto di *dominio*, «che si sostanzia in una serie di rapporti tra superiore politico e inferiore politico» e si ha «là dove le norme "istituzionali" [...] siano ipostatizzate e sottratte alla disponibilità dei consociati» (*Id.*, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 70). Sulla distinzione tra superiore e inferiore politico pare interessante un breve richiamo alle tesi di Rodolfo De Stefano, secondo cui il potere politico, ἀρχή, è caratterizzato dal dualismo tra ἄκρον, colui che lo esercita e cioè il superiore politico, e ὑπόκειμενον, colui che lo subisce e cioè l'inferiore politico (*R. De Stefano, Il problema del potere*, a cura di M. La Torre e A. Federico, Soveria Mannelli, 2017, p. 36). In questo senso, l'an-archia tende a eliminare questo dualismo, o quantomeno a evitare che esso si istituzionalizzi in gerarchie rese permanenti dai dispositivi del diritto (compreso, come detto, il terribile diritto della proprietà privata), della religione, etc. Ancora sulla nozione di dominio, vd. A. Bertolo: «Il dominio definisce [...] le relazioni tra ineguali, ineguali in termini di potere, cioè di libertà; definisce le situazioni di sovraordinazione/subordinazione; definisce i sistemi di asimmetria permanente tra gruppi sociali», A. Bertolo, *Potere, autorità, dominio*, cit., p. 38.

68 «The emphasis here is no longer on justification, but on sense», M. La Torre, *In Quest of a Reconciliation*, p. 330 (corsivo nel testo). Per la nozione di Witz, vd. *Id.*, *Norme, istituzioni, valori*, cit., pp. 193-198.

Epistemic Scepticism, Ethical Relativism, and the Soundness of Their Arguments

Stefano Colloca

ABSTRACT

The article aims to analyse the relationship between premises and conclusions in some sceptical arguments concerning empirical knowledge of the external world and in some relativistic arguments concerning ethical values. In the first place, the concepts of scepticism and relativism are re-defined; in the second place, the soundness of each argument is examined. For both sceptical and relativistic arguments, the paper aims to show the relevance of the distinction between a priori reasoning and a posteriori reasoning.

L'articolo intende analizzare il rapporto tra premesse e conclusioni in alcuni argomenti scettici concernenti la conoscenza empirica del mondo esterno e in alcuni argomenti relativistici concernenti i valori etici. In primo luogo, vengono ridefiniti i concetti di scetticismo e relativismo; in secondo luogo, viene esaminata la sostenibilità di ciascun argomento. Sia per le posizioni scettiche sia per quelle relativistiche si sosterrà la rilevanza della distinzione tra argomentazione a priori e argomentazione a posteriori.

CONTENTS: 1. INTRODUCTION - 2. SCEPTICAL ARGUMENTS AGAINST EMPIRICAL KNOWLEDGE - 3. RELATIVISTIC ARGUMENTS AGAINST THE OBJECTIVITY OF VALUES.

1 INTRODUCTION

This paper is devoted to the analysis of the soundness of some well-known arguments for epistemic scepticism against the

KEYWORDS

SCEPTICISM;
RELATIVISM;
ETHICAL VALUES;
THEORY OF KNOWLEDGE;
NORBERTO BOBBIO;
BLAISE PASCAL;
SEXTUS EMPIRICUS;
SELF-DEFEATING ARGUMENTS;
ARGUMENT OF THE OASIS.

PAROLE CHIAVE

SCETTICISMO;
RELATIVISMO;
TEORIA DELLA CONOSCENZA;
VALORI ETICI;
ARGOMENTI AUTOCONTRADDITTORI;
ARGOMENTO DELL'OASI;
NORBERTO BOBBIO;
BLAISE PASCAL;
SESTO EMPIRICO.

possibility of empirical knowledge (or a posteriori knowledge) of the external world and for ethical relativism against the universality (or objectivity) of ethical values.

First of all, we need to distinguish between at least two principal meanings of the phrase 'epistemic scepticism': in fact the phrase 'epistemic scepticism' can refer either to (i) the philosophical attitude to doubt and refrain from holding beliefs or (ii) the philosophical

theory according to which knowledge is not possible or at least is much more limited than we ordinarily think. In this paper, I will consider epistemic scepticism as a philosophical theory and will analyse arguments lying in this kind of scepticism. Such arguments are generally, and often too roughly, rejected as self-defeating (or inconsistent). My purpose is to assess for each sceptical argument whether this criticism is tenable.

In the second place, we need to clarify the distinction between this kind of epistemic scepticism and ethical relativism. Evidently, they are not the same: while epistemic scepticism denies the possibility of knowledge, ethical relativism denies the objectivity of ethical values and norms. However, I believe that this formulation of the distinction is not sufficient to understand the structural difference between the two philosophical tasks. When the epistemic sceptics assert that it is not possible for the epistemic subject to have true justified beliefs about the facts of the world, they mean that this impossibility is *a parte subjecti*: they do not deny that things can exist, but they deny that the subject is able to know (to have true justified beliefs about) them; and they do not deny that facts can happen, but deny that the subject is able to know (to have true justified beliefs about) them. On the contrary, when most ethical relativists assert that there are no absolute (or objective) ethical values, they deny the existence of them: the impossibility of knowing them is *a parte objecti*; in a certain sense, we can say that for most relativists the expressions ‘S knows the ethical value *v*’ or ‘S knows that the behaviour *b* is ethically good’ is not false, but is meaningless.¹

2 SCEPTICAL ARGUMENTS AGAINST EMPIRICAL KNOWLEDGE

2.1 ARGUMENT FROM ACTUAL ERROR

Suppose that, while dreaming, I have had evidence to believe a false *a posteriori* proposi-

¹ For the definitory problem of ethical relativism see S. F. Magni, *Che cos'è il relativismo morale*, Roma, 2015.

tion concerning the external world to be true. In particular, while dreaming, I have wrongly believed that it was raining, but in reality it was not. Since in that case my wrong belief was based on evidence, as it happens when I have correct perceptions, I cannot distinguish between a true *a posteriori* proposition and a false *a posteriori* proposition².

Let us try to discover the premises and the conclusion of this type of argument, which I label as “argument from actual error”.

The arguments from actual error rely on two *a posteriori* premises: [1] I have been in error while dreaming. In this context I define “error” the state of affairs in which I believe that *p* and *p* is false; [2] when I have wrongly believed that *p*, I had evidence to believe that *p*.

The first premise is *a posteriori*: it asserts that a certain epistemic error has occurred. The second premise asserts that the subject’s belief that *p* was based on evidence: it is also *a posteriori*.

The conclusion of the argument states that the epistemic subject cannot distinguish between the situation in which he is in error and the situation in which he is right.

The arguments from *actual* error rely on *a posteriori* premises.

2.2 ARGUMENT FROM POSSIBLE ERROR

It is possible that an evil genius (as imagined by Descartes)³ has been so far constantly and coherently deceiving me, making me have always wrong perceptions. I have no means to exclude that this possible scenario is real.

This type of argument, which I label as “argument from possible error”, relies on the following *a priori* premise: [3] it is possible that under the control of an evil genius I am led to be in error for every *a posteriori* proposition which I have evidence to believe true.

The conclusion is the same of the argument

² See R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes* Vol. II, Cambridge, 1984.

³ See R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes* Vol. II, Cambridge, 1984.

from possible error: the epistemic subject cannot distinguish between the situation in which he is in error and the situation in which he is right (with regard to the knowledge of the external world).

The arguments from *possible* error rely on an *a priori* premise.

2.3 THE SOUNDNESS OF SCEPTICISM

The aim of this section is to formulate a suitable question on the soundness of scepticism; we could say that its topic is the quest for a question.

In order to conceive such a question on scepticism, it will prove useful to discuss a point made by G. E. Moore in *Four Forms of Scepticism*. He holds that the scepticism which he has considered is based on four beliefs, but he argues with regard to such believed propositions: «I do not think it is *rational* to be as certain of any one of these four propositions, as of the proposition that I do know that this is a pencil. And how on earth is it to be decided which of the two things it is *rational* to be most certain of?»⁴

I would say that the sceptic criticizes some beliefs on the basis of some other beliefs. Let us call “beta beliefs” the beliefs which are criticized and “alpha beliefs” the beliefs which ground his criticism. The problem of the tenability of scepticism could be regarded as the problem of the relation between beta beliefs and alpha beliefs and can be expressed as the following: is it possible to conceive a form of scepticism, in which alpha beliefs support the critique of beta beliefs, i.e. for which it is more rational to uphold alpha beliefs than beta beliefs? Let us consider how those groups of beliefs work in the two kinds of sceptical arguments so far considered.

⁴ The four propositions recalled by G. E. Moore, *Four Forms of Scepticism*, in *Philosophical Papers*, London, 1959, p. 226, are the following: «(1) that I do not know these things [that this is a pencil, etc.] immediately; (2) That they don't follow logically from any thing or things that I do know immediately; (3) That, if (1) and (2) are true, my belief in or knowledge of them must be based on 'analogical or inductive argument'; and (4) That what is so based cannot be *certain knowledge*».

With regard to the argument from actual error of the dreamer, the epistemic subject who assumes the premise [1] («I have been in error while dreaming...») to be true presupposes the possibility of knowing that the subject has been in error. In order to state that he has been in error while believing that *p*, the subject should know that non-*p* (for example, in order to know that he was in error while in a dream he has believed that it was raining, he should know that it was not raining): in other words, empirical knowledge of the external world should be possible. The arguments from actual error criticize what they presuppose: if the premise is asserted to be true, then the conclusion (namely the assertion that the epistemic subject cannot distinguish between the situations in which he is in error and those in which he is right) is false. The argument from actual error we have so far considered, in order to prove the impossibility of empirical knowledge of the external world, presuppose *sinconsistently* that possibility.

The form of scepticism which is yielded by the argument of actual error is self-defeating: it can be expressed by the following sentence: «I deny on the basis of a *posteriori* knowledge of the external world the possibility of a *posteriori* knowledge of the external world».

Alpha beliefs and beta beliefs belong to the very same class: such a *posteriori* scepticism is therefore not tenable.

On the contrary, the arguments from possible error presuppose the possibility of being in error, not the possibility of knowing that a certain error has occurred. On the basis of *a priori* beliefs, they rule out the possibility of a *posteriori* beliefs.

The reason of inconsistency that undermines the argument from actual error (sameness of beta beliefs and alpha beliefs) is not present in the argument from possible error.

2.4 THE ARGUMENT OF THE OASIS (ARGUMENT FROM UNSPECIFIED ACTUAL ERROR)

In this section I try to create a sceptical argument that I will hold to be tenable.

Let us suppose that a desperate and thirsty man walking in the Sahara desert, after hours of roaming in the sunny land, suddenly has evidence to see a relieving oasis far from him. But later, as he starts approaching it, he does not see any oasis at all (i.e. he has evidence to believe that there is no oasis at all).

Since the epistemic subject has had two conflicting *a posteriori* beliefs on the same matter (the existence of the oasis), he can conclude that he has been wrong in one of the two beliefs, but he does not know which. According to such an argument, the epistemic subject knows that an error has occurred, but he does not know anything about the existence of the oasis (he does not know whether *q* or *non-q*). Therefore, the argument of the oasis seems to be a coherent sort of the argument from actual error, in which the error cannot be specified. While according to the premise of the argument from actual error he claims to know which error has occurred, here he knows that an error has occurred, but he does not know which it is. Should we conclude that there are two sorts of arguments from actual error, namely an argument from specified error (self-defeating) and an argument from unspecified error (self-consistent)?

Let us investigate the matter further and go back to our desperate man in the desert: at the time *T*₁, the epistemic subject believes that in the place *P* there is an oasis (belief 1 or *B*₁); at the time *T*₂, he believes that in the place *P* there are no oases at all (belief 2 or *B*₂). Let us list the two possible unspecified errors: (i) The oasis has always been there. The subject has been wrong at *T*₂; (ii) the oasis has never been there. The subject has been wrong at *T*₁.

But there are two other possible, even if improbable, combinations: (iii) at the time *T*₁ an oasis does exist in the place *P* and at the time *T*₂ no oasis exists in the place *P*; (iv) at the time *T*₁ no oasis exists in the place *P* and at the time *T*₂ an oasis exists in the place *P*.

This change could be, at least, operated by a very quick and efficient deceitful demon.

In combination (iii), the epistemic subject is right in both beliefs, while in combination (iv) he is wrong twice.

The relevant combination for my objection is (iii). As one can see, it seems that in the argument of the oasis, we cannot ever legitimately assert that the epistemic subject has actually been in error.

The idea that the epistemic subject has been in error on one of the two occasions relies on the assumption that his two beliefs are in conflict. Actually they are not, because they cannot be, as they concern different facts: belief *B*₁ concerns the existence of an oasis in place *P* at time *T*₁; belief *B*₂ concerns the existence of an oasis in place *P* at time *T*₂.

Therefore, one might say, such argument of the oasis is compatible with two classes of possible worlds: *W*₁: the epistemic subject has been (at least once) in error [combinations (i), (ii), (iv)]; *W*₂: the epistemic subject has not been in error [combination (iii)].

The point is that we lack information to know which of the two is the case. So, it would seem we cannot consider the argument of the oasis as an argument from unspecified actual error at all. It just sketches a situation that we have no sufficient data to classify as *W*₁ or *W*₂.

According to this view, the argument of the oasis would seem to collapse directly into an argument from possible error: we just do not know whether an error has occurred. Its specificity would only consist in its locality: while in the evil genius example the possible worlds may differ very widely, in the oasis argument they just conflict on the existence of refreshment for our courageous traveller. Anyway, we are here interested in the tenability of scepticism, and not in its width.

Yet if we examine the situation less naïvely, we may come to a different conclusion, i.e. to hold that at least one error has been anyway made by the subject even if not on the existence of the oasis, i.e. even if our man has been right in both *B*₁ and *B*₂.

The subject who expected to achieve a correct percept of the conformation of the land in place *P* has at least wrongly believed himself to live in a fairly constant world, in which oases do not come and go in a sudden and a territory cannot be modified with that extraordinary efficiency. This is actually a third belief (*B*₃). Of

course, this is a general belief about the natural laws of the world (usually obtained by a questionable inductive procedure) and not a particular belief about individual facts of the world (obtained through perception). Nevertheless it also belongs to the set of the thirsty man's beliefs, which the sceptic intends to shake.

To re-collect the different epistemic options, our man is certainly wrong in at least one of his three beliefs: (i) he is wrong in B₁, in case the oasis has never been in place P; (ii) he is wrong in B₂, in case the oasis has always been in place P; (iii) he is wrong in B₃, in case the oasis has appeared or disappeared under his attention.

This new argument of the oasis avoids specifying which belief is wrong (i.e. which actual error has occurred) and does not involve any *a posteriori* claim on the external world: it does not presuppose that knowledge of the external world is possible. Therefore, we have to revise the classification of sceptical arguments. In particular, we need to distinguish between two relevant types of arguments from actual error: arguments like the argument of the oasis analysed in this section, which can be labelled as "arguments from unspecified actual error" and seem to be tenable; arguments like the argument of the dreamer, which can be labelled as "arguments from specified actual error" and are untenable.

3 RELATIVISTIC ARGUMENTS AGAINST THE OBJECTIVITY OF VALUES

The distinction between *a priori* premises and *a posteriori* premises plays a relevant role also for the soundness of relativistic arguments, even if here the challenge is not that of inconsistency, but that of inadequacy of the premises to ground the conclusion.

3.1 ARGUMENT FROM POSSIBLE DISAGREEMENT IN SEXTUS EMPIRICUS

Sextus Empiricus elaborates his sceptical view on ethical values in at least two of his writings: in *Outlines of Pyrrhonism* and in *Against the Logicians*.

In *Outlines of Pyrrhonism*, Book III, § 182, Sextus holds that it is impossible to attain the knowledge of axiological values (in particular, of the good):

[...] There is nothing good by nature. In fact it is impossible to believe either all the views now set forth, because of their conflicting character, or any one of them. For he who asserts that one must believe this view, but not that, becomes a party to the controversy, since he has opposed to him the arguments of those who take the rival view, and therefore he himself, along with the rest, will need an adjudicator instead of pronouncing judgement on others. And as there does not exist any agreed criterion [κριτήριον] or proof owing to the unsettled controversy about these matters, he will be reduced to suspending judgement, and consequently he will be unable to affirm positively what the good by nature is.⁵

In the second place, in *Against the Logicians*, Book I, § 315-316, Sextus argues that it is impossible to find (and to found) any criterion:

Now each of those who claim to have discovered it [the criterion] either makes this declaration by merely asserting it or adduces a proof. But he will not utter it by assertion; for one of those who belong to the opposite side will utter an assertion claiming the opposite, and in this case the former will be no more trustworthy than the latter [...].

But if his declaration is accompanied by proof, it must be sound proof. But in order to ascertain that proof, we must possess a criterion, and one that is already agreed upon; but we do not possess an undisputed criterion, it being the object of inquiry; therefore it is not possible to discover a criterion.⁶

In this complex argument we can recognize three of the five Agrippan modes [τρόποι],

⁵ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Cambridge (Ma.), 1993, pp. 448-451.

⁶ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Cambridge (Ma.), 1997, pp. 166-167.

composed together.⁷ The five modes produced by Agrippa [I century A. D.] are the following:

disagreement [diaphonía], defined by Sextus as “the one in virtue of which we discover that on any matter proposed there has been undecided faction both among laymen and among the philosophers. And because of the dispute we cannot choose or reject anything, and so end in suspension of judgement”; *circularity* or *reciprocity* [diállelos], which holds that, given a couple of statements, each statement relies on the other; *hypothesis* [hypóthesis], which holds that some statements are believed to be true without justification; *infinite (endless) regression* [ápeiron], which holds that each statement receives his justification by another belief, and so on, *ad infinitum*, to an infinite regression; *relation* [prós ti], which holds that nothing can be perceived as it really is.⁸

The three Agrippan modes operating in Sextus’ argument are the following: hypothesis; disagreement; infinite regression.

Let us see how these three Agrippan modes interrelate in Sextus’ argument:

in the first place, Sextus holds that a criterion simply assumed, without justification, is not established: it is only proposed in a dogmatic manner (*mode of hypothesis*): “but he will not utter it by assertion”; *in the second place*, Sextus holds that there can be disagreement over a criterion which is not justified (*mode of disagreement*): “for one of those who belong to the opposite side will utter an assertion claiming the opposite, and in this case the former will be no more trustworthy than the latter”; *in the third place*, Sextus holds that the justification of a criterion needs another criterion (a criterion of second order), and so on, to an infinite regression (*mode of infinite regression*): “but if his declaration is accompanied by proof, it must be sound proof. But in order to ascertain that proof, we must possess a criterion, and one that is already agreed upon; but we do not

possess an undisputed criterion, it being the object of inquiry; therefore it is not possible to discover a criterion”.

3.2 ARGUMENTS FROM ACTUAL DISAGREEMENT IN BLAISE PASCAL AND NORBERTO BOBBIO

In the previous section I have dealt with Sextus’ argument against the possibility of founding axiological values. In the modern age, fifteen centuries later, Blaise Pascal in *Pensées* (1670) holds the impossibility of objective axiological values (in particular, the right [*le juste*]) as follows:

Sur quoi la fondera-t-il, l’économie du monde qu’il veut gouverner? [...] Sera-ce sur la justice, il l’ignore. Certainement, s’il la connaissait [...], on la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu’on ne voit rien de juste ou d’injuste qui ne change de qualité en changeant de climat.

Trois degrés d’élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. En peu d’années de possession les lois fondamentales changent. [...]

Plaisante justice qu’une rivière borne! [...] Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà.⁹

Three centuries later than Pascal, Norberto Bobbio in *L’età dei diritti* offers various arguments to support ethical relativism, one of which, particularly vivid, is structurally similar to the one offered by Pascal:

From the search for the foundation [of human rights] grows the illusion of the absolute foundation, the belief that - after evaluating and gathering reasons and arguments - we will end finding the undisputable argument which nobody can refuse to agree with. [...] This illusion was shared for centuries by natural law

7 On the application of Agrippan modes see J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, 1990, pp. 113-144.

8 A wider list of sceptical modes (ten modes) was made by Aenesidemus. On the application of modes operated by Sextus Empiricus see also M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1989.

9 B. Pascal, *Pensées*, Paris, 2000, pp. 80-81. A recent application of Pascal’s argument to the question of the existence of natural law is in D. Antiseri, *Esiste il diritto naturale?*, in F. Di Blasi/ P. Heritier (eds.), *La vitalità del diritto naturale*, Palermo, pp. 315-335.

philosophers. [...] Yet human nature proved to be a very fragile absolute foundation for human rights. A great number of rights, even the most different, and the least fundamental – fundamental only in the opinion of their supporters – were traced back to the generous and complacent nature of man. For example, natural law philosophers disputed for long time whether the most natural solution for the inheritance of the assets was either the restitution to the community, or the transmission from father to children, or the owner's free disposal. They could continue with their dispute: in fact, all the three solutions are fully coherent with human nature.¹⁰

3.3 THE SOUNDNESS OF RELATIVISM

Sextus' argument is *a priori* Pascal's and Bobbio's arguments are *a posteriori*. Sextus' argument does not rely on any empirical (or factual) belief: it relies on the *possibility* of conflicting axiological judgements; on the contrary, Pascal's argument does rely on the empirical (or factual) belief that conflicting axiological judgements have in fact been held in the history of human kind and that no agreement has been attained.

Pascal's and Bobbio's arguments are not self-defeating, but I believe that they are not tenable: in order to demonstrate the impossibility of absolute ethical values is not sufficient to show that people did not come to an agreement about ethical values. The contingent fact that there has been so far disagreement does not imply that it is impossible to found values. The premises of these arguments are not sufficient to prove the conclusion. And they are neither necessary: even the fact that everybody in the entire human history have agreed on a certain value does not entail that this value is objective (or absolute).

It can be noticed that Pascal's and Bobbio's arguments rely on one and one only of the

10 N. Bobbio, *Letà dei diritti*, Torino, pp. 6-7. For other arguments in support of ethical relativism see U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Bologna, 1982 and H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia? Lezioni americane*, Macerata, 2015.

Agrippan modes: the mode of disagreement, while Sextus' argument adds to the mode of disagreement two other modes. The addition of the two other modes transforms an argument from actual disagreement into an argument from possible disagreement.¹¹

I believe that Sextus' argument is tenable. Sextus holds that an objective (or absolute) criterion cannot be attained. In fact, I add, the concept itself of criterion, defined as a justified basic (or fundamental) belief, is contradictory: a belief cannot be at the same time both basic (or fundamental) and justified.

At this point it is worth asking ourselves whether Sextus' argument could pass Moore's tenability test. In fact we can say, following Moore, that a relativistic argument criticizes some beliefs on the basis of some other beliefs.¹² Let us call 'beta beliefs' the beliefs which are criticized and 'alpha beliefs' the beliefs which ground his criticism. The problem of the tenability of Sextus' relativism could be regarded as the problem of the relationship between beta beliefs and alpha beliefs. Beta belief is: «it is possible to discover a criterion». Alpha beliefs are the following: «each of those who claim to have discovered it [the criterion] either makes this declaration by merely asserting it or adduces a proof»; «one of those who belong to the opposite side will utter an assertion claiming the opposite, and in this case the former will be no more trustworthy than the latter»; «in order to ascertain that proof, we must possess a criterion, and one that is already agreed upon»; «we do not possess an undisputed criterion, it being the object of inquiry». It seems to me that in Sextus' argument it

11 On moral disagreement see also J. A. Ryan, *Moral Relativism and the Argument from Disagreement*, in "Journal of Social Philosophy", XXXIV (2003), pp. 377-386 and K. Schafer, *Assessor Relativism and the Problem of Moral Disagreement*, in "Southern Journal of Philosophy", L (2012), pp. 602-620.

12 One may also reply to Moore's criticism that the position of the sceptic is that of a pure enquirer, a person who is solely devoted to the search for certainty, a kind of enquiry which raises the truth-ratio to the absolute maximum and is not to be brought into practical matters. On the situation of pure enquiry see B. Williams, *cit.*, pp. 46-47.

is more rational to hold alpha beliefs than beta beliefs, because alpha beliefs are *a priori* beliefs.

REFERENCES

Antiseri, D., *Esiste il diritto naturale?*, in F. Di Blasi/ P. Heritier (eds.), *La vitalità del diritto naturale*, Palermo, pp. 315-335.

Barnes, J., *The Toils of Scepticism*, Cambridge, 1990.

Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Torino, 1990.

Castagnoli, L., *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, 2010.

Colloca, S., *The Tenability of Sceptical Arguments*, in "Paradigmi", XXXVII (2019), n. 1., pp. 189-196.

Craig, E. J., *Knowledge and the State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, 1990.

Dal Pra, M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1989.

Dancy J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, 1985.

Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes Vol. II* trans. Cottingham, Stoothoff and Murdoch. Cambridge, 1984, pp. 3-62.

Goldberg, S. C., *The Brain in a Vat*, Cambridge, 2016.

Kelsen, H., *Che cos'è la giustizia? Lezioni americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Macerata, 2015.

Magni, S. F., *Che cos'è il relativismo morale*, Roma, 2015.

Moore, G. E., *Four Forms of Scepticism*, in *Philosophical Papers*, London, pp. 196-226.

Pascal, B., *Pensées*, Paris, 2000.

Ryan, J. A., *Moral Relativism and the Argument from Disagreement*, in "Journal of Social Philosophy", XXXIV (2003), pp. 377-386.

Scarpelli, U., *L'etica senza verità*, Bologna, 1982.

Schafer, K., *Assessor Relativism and the Problem of Moral Disagreement*, in "Southern Journal of Philosophy", L (2012), pp. 602-620.

Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, English edition by R. G. Bury, Cambridge (Ma.), 1997.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, English edition by R. G. Bury, Cambridge (Ma.), 1993.

Williams, B. A. O., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, London, 1990.

Stefano Colloca è professore associato nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pavia, dove insegna Filosofia del diritto e Sociologia del diritto. Dal 2017 è rettore del Collegio Giasone del Maino. Dirige (con Valerio Marotta) la collana "Studi di cultura giuridica" presso Satura editrice. Le sue principali aree di ricerca sono la teoria dell'ordinamento giuridico, l'analisi del linguaggio normativo, la teoria della conoscenza, la deontologia del giornalismo.

stefano.colloca@unipv.it

Intorno ad un termine bistrattato: sette noterelle sulla discriminazione

Marco Cossutta

ABSTRACT

Brevi note intorno al concetto ed alcune concezioni di discriminazione a partire dalla discussione del principio di eguaglianza.

Brief notes on the concept and some ideas of discrimination and discussion of principle of equality

PAROLE CHIAVE

DISEGUAGLIANZA; DISCRIMINAZIONE;
COMUNE E DIVERSO.

KEYWORDS

INEQUALITY; DISCRIMINATION;
COMMON AND DIFFERENT.

§ 1. **A** prima vista, nel parlar comune, l'atto del discriminare viene recepito in modo fortemente negativo, tanto da suscitare nell'ipotetico interlocutore – oggetto o testimone della discriminazione – una forte reazione emotiva, la quale si trasmette quasi immediatamente, coinvolgendo un più generale uditorio, che nella sua quasi interezza censurerà tale atteggiamento.

Collocandoci nello specifico d'un discorso giuridico, "costituisce discriminazione ogni comportamento che, direttamente o indirettamente, comporti una distinzione, esclusione, restrizione o preferenza basata sulla razza, il colore, l'ascendenza o l'origine nazionale o etnica, le convinzioni e le pratiche religiose, e che abbia lo scopo o l'effetto di distruggere o di compromettere il riconoscimento, il godimento o l'esercizio, in condizioni di parità, dei diritti umani e delle libertà fondamentali in campo politico economico, sociale e culturale e in ogni altro settore della vita pubblica", così recita il primo comma dell'articolo 41 della legge n. 40 del 1998 - *Disciplina dell'immigrazione*

e norme sulla condizione dello straniero.

Azioni discriminatorie, censurate dall'ordinamento giuridico, che, come specifica il predetto articolo al suo secondo comma, possono essere poste in essere sia da pubbliche autorità, che da semplici cittadini. Qui il legislatore ribadisce rafforzando quanto già previsto, sempre in materia di discriminazione per motivi razziali, etnici e religiosi, dalla legge 205 del 1993.

Così colta la discriminazione si oppone radicalmente ad uno degli assiomi fondanti la civiltà occidentale: il principio d'eguaglianza. Lo nega nel momento in cui istituisce una disparità di giudizio e di trattamento che colpisce il soggetto discriminato separandolo e rendendolo diverso dalla generalità in cui precedentemente si – idealmente – collocava; viene infranto in tal modo il dettato dello stesso articolo secondo della Costituzione.

Una opposizione alla discriminazione che investe tutti i terreni ove di esplica "la personalità" dell'essere umano, abbracciando al suo interno, dal decreto legislativo n. 216 del 2003, anche il cosiddetto "orientamento sessuale",

che non può essere motivo di trattamento discriminatorio.

Tant'è che nel marzo 2018 il legislatore introduce all'interno del Codice penale, nel Capo *Dei delitti contro la libertà individuale*, una specifica Sezione significativamente titolata *Dei delitti contro l'eguaglianza* atta a colpire "chi propaganda idee fondate sulla superiorità o sull'odio razziale o etnico, ovvero istiga a commettere o commette atti di discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi" ed a vietare qualsivoglia "organizzazione, associazione, movimento o gruppo avente tra i propri scopi l'incitamento alla discriminazione o alla violenza per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi".

In tal modo l'ordinamento giuridico contribuisce a rendere effettivo (proteggendolo anche con l'introduzione nel Codice penale degli articoli 604 bis e 604 ter sopra richiamati) quel principio d'eguaglianza che permea il dettato costituzionale sin dai primi articoli, ove, come ampiamente noto, più volte compare il radicale rifiuto d'ogni distinzione in base al sesso, alla razza, alla lingua, alla religione, alle opinioni politiche ed alle condizioni personali e sociali.

Pare pertanto, anche per motivi storici a cui brevemente si farà cenno, che il principio di parità di trattamento sia incondizionatamente esaltato nel testo costituzionale e che venga man mano esteso dal legislatore ordinario anche a manifestazioni della personalità non direttamente riconducibili ad una appartenenza etnica o razziale.

Le ragioni storiche di questa particolare attenzione, che caratterizza il legislatore repubblicano sin dal suo insediarsi nell'immediato dopoguerra, ritrovano spiegazione (anche) nell'ignominiosa istituzione di una legislazione razziale che ha caratterizzato l'ultimo scorcio del Regno d'Italia. Questa prende l'avvio dal regio decreto legislativo n. 1381 del settembre 1938 – *Provvedimenti nei confronti degli ebrei stranieri*, e, formalmente, si conclude nei territori del Regno con l'abrogazione dell'intera leggi razziali nel gennaio 1944 per mezzo di due regi decreti legislativi: il 25 ed il 26.

L'acme di tale campagna discriminatoria può considerarsi il regio decreto legislativo n.

1728 del novembre 1938 – *Provvedimenti per la difesa della razza italiana* (convertito con legge n. 274 del 1938 ed integrato con legge n. 1024 del 1939); qui vengono inibiti i matrimoni fra italiani di razza ariana e persone appartenenti ad altre razze (articolo 1) e, nel Capo secondo, dopo aver delineato i criteri di appartenenza alla "razza ebraica", inflitti a coloro che rientrano in tale categoria una serie di divieti i quali offrono ben altro significato all'articolo 24 dello Statuto: "tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali dinanzi alla legge. Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammissibili alle cariche civili, e militari, salve le eccezioni determinate dalle Leggi".

Dal novembre del 1938 solo i regnicoli di razza ariana sono "eguali davanti alle legge", a quelli di razza ebraica vengono inibite la titolarità di determinate proprietà e di determinati uffici pubblici (quasi tutti) e privati, nonché l'esercizio di tutore o curatore di minori e di incapaci non appartenenti alla razza ebraica.

Si giunge sino al parossismo di impedire agli appartenenti a tale "razza" di avere alle loro dipendenza domestici di "razza ariana" (articolo 12) e di minacciare la perdita della patria potestà a genitori di razza ebraica che non impartiscano ai figli di "religione diversa da quella ebraica [...] una educazione non corrispondente ai loro [dei figli] principi religiosi e ai fini nazionali" (così all'articolo 11).

Ai fini del nostro discorso, che non ha la pretesa di aggiungere altro discredito a tale esperienza di per sé stessa squalificante sotto tutti i punti di vista, vale la pena soffermarsi sul portato dell'articolo 14 del regio decreto legislativo. Questo, infatti, introduce la categoria allora cosiddetta degli ebrei *discriminati*. Sono i regnicoli di razza ebraica, che per particolari benemerienze, sono esclusi – previa valutazione positiva d'una Commissione istituita presso il Ministero degli interni (si veda la legge n. 1024 del 1939) – dalle interdizioni previste negli articoli precedenti per la generalità dei cittadini appartenenti alla razza ebraica.

Lasciamo ad altri la specifica disamina degli elementi discriminati ivi elencati, per attirare l'attenzione sulla modifica del significato (meglio, del portato concreto) che il termine *discriminati*

minazione qui assume: paradossalmente possiamo affermare che gli allora cosiddetti ebrei *discriminati*, da cui all'articolo 14, non subiscono alcuna *discriminazione* rispetto agli altri cittadini. Essi sono discriminati rispetto alla generalità dei cittadini di "razza ebraica", ma, in seguito di una loro particolare caratteristica, non nei confronti degli altri cittadini "ariani". Rappresentano in tale nefasta vicenda una categoria a parte: i cosiddetti *ebrei arianizzati*.

§ 2. Pare d'uopo a questo punto lasciare questa ignobile storia – che comunque è sempre bene rammentare per evitare facili oblii – e ritornare al nostro termine: la discriminazione.

Nel far ciò sembra opportuno prendere le mosse, in modo sicuramente banale, da un vocabolario monolingue e sfogliarlo per giungere alla voce che ci interessa.

Qui apprendiamo che il nostro sostantivo deriva da un latino cosiddetto tardo (*discriminatio*), a sua volta legato al verbo *discriminare*, pertanto al termine *discrimen* (da intendersi sì quale punto di separazione o di intervallo, ma anche come discernimento, momento decisivo di un giudizio, prova con cui discernere lo stesso) e, quindi, dal verbo *discernere* (nelle sue significazioni di separare, dividere, delimitare, tenere lontano; ma anche di distinguere e di decidere, risolvere – *discernere lites*).

Il nostro termine discriminazione pare dunque richiamarsi ad una separazione determinata da una scelta; non a caso è la forma verbale *cernere* a costituirne la remota ossatura. La discriminazione è pertanto legata alla scelta, alla cernita, ad una deliberazione in merito alla stessa. Una deliberazione ottenuta soppesando ragioni fra loro in contrasto (*in certamen descendere* – scendere in lotta) sino a giungere al punto cruciale della questione (definito anche *certamen controversiae*) accertandolo. Una deliberazione che auspicabilmente ci indichi con certezza (da *certus*, da cui all'atto del *cernere*) la soluzione del problema: una soluzione decisa, fissata, sicura e consapevole (così come il significante dell'aggettivo derivato dal participio perfetto di *cernere* vuole significare).

In buona sostanza il discriminare implica l'utilizzo figurato di un setaccio capace di di-

stinguere e separare singoli elementi di un sistema dagli altri che ne fanno parte. Discriminare significa perciò separare, distinguere. Il che implica anche l'adottare nei confronti degli elementi separati (discriminati) un comportamento difforme da quello seguito per la generalità; la discriminazione si manifesta perciò attraverso una disparità di giudizio e di trattamento. Una disparità di giudizio e di trattamento, la quale, come sopra tratteggiato *passeggiando* intorno all'etimo del termine, non è frutto di una arbitraria decisione, ma di una ponderata scelta.

Richiamiamo in proposito le circostanze aggravanti ex articolo 61 del Codice penale e quelle attenuanti previste dall'articolo successivo; la loro applicazione fa sì che il giudizio ed il trattamento del reo sia diverso da quello previsto dalla generalità dei casi (ovvero quelli che non rientrano nelle fattispecie richiamate). Lo stesso intento discriminatorio fa sì che comportamenti generalmente illeciti e quindi costitutivi di reato a fronte di determinate circostanze (anche queste ben ponderate) perdano tale qualificazione e non costituiscano reato oppure diminuiscano la responsabilità del colpevole; basti qui evocare le cosiddette circostanze scriminanti, a titolo d'esempio l'articolo 52 del Codice penale in materia di legittima difesa ed il suo eccesso colposo ex articolo 55.

(A scanso d'equivoci: il verbo *scriminare*, sempre a detta dei vocabolari monolingui, è una variante del verbo discriminare utilizzata quasi esclusivamente nel linguaggio giuridico)

§ 3. Dalle brevi considerazioni di cui sopra può emergere la constatazione per la quale, avuto riguardo ai significati lessicali del termine discriminazione, non appare possibile esprimere – in prima istanza – un giudizio di valore (negativo o positivo) sull'attività che questo designa.

Bisogna aggiungere come questa constatazione non è valida ove si postuli di operare su un insieme di elementi ipotizzati come eguali – si pensi ad esempio al calcolo aritmetico ove le cifre non possono essere trattate in differente maniera, pena il caos; sono quindi inevitabilmente sottoposte ai medesimi algoritmi.

Fatta questa precisazione, va ribadito come un'attività discriminatoria, al di fuori degli ambiti di pertinenza della logica deduttiva, non possa venir valutata prescindendo dall'analisi degli elementi che compongono e determinano la scelta del cosiddetto punto di separazione; il *setaccio* con cui si separano alcuni elementi dagli altri. A questa si somma l'analisi del contesto ove il discrimine si genera non disgiunta dall'analisi degli esiti di tale azione considerati in relazione del fine che tale attività tende di volta in volta a raggiungere.

A tale proposito abbiamo osservato come l'ordinamento, se vieta e sanziona sempre e comunque ogni attività di discriminazione che usi quale proprio *setaccio* la cosiddetta appartenenza razziale o etnica, non per questo vieta di per sé attività discriminatorie (*rectius* scriminatorie) in altri campi ed in altre circostanze; si veda quello penale ove il *setaccio* può palesarsi sotto forma di "motivi di particolare valore morale o sociale" o "stato d'ira, determinato da un fatto ingiusto altrui" (tanto per richiamare l'articolo 62 del Codice penale).

Ciò significa che una attività discriminatoria di per sé non può essere considerata in modo negativo; un giudizio di valore può esprimersi soltanto indagando i tre momenti sopra richiamati: la scelta dei fattori di distinzione, il contesto in cui questo avviene, le conseguenze dell'azione rispetto agli obiettivi prefissati.

Soltanto a fronte di questa cernita saprà possibile esprimere un giudizio di valore sull'attività discriminatrice. Ma questo giudizio di valore sarà determinato dalla previa assunzione di un sistema valoriale attraverso il quale la discriminazione verrà giudicata. Il giudizio positivo o negativo sulla discriminazione è infatti dipendente dal sistema valoriale assunto quale parametro.

A titolo esemplificativo, solo assumendo un sistema valoriale illuminato dal principio d'eguaglianza senza distinzioni di razza, lingua, religione, condizione personale e sociale si può esecrare la norma che proibiva, nell'ultimo scorcio del Regno d'Italia, il matrimonio fra "cittadino italiano di razza ariana" e, ad esempio, un *suddito* dell'Africa Orientale italiana, che "ariano" non poteva venire conside-

rato. Volendo – *horresco referens* – abbracciare l'immondo sistema valoriale che ha ispirato tale legislatore regnicolo e le sue finalità volte alla "difesa della razza italiana", tale proibizione ritrova ragione e giustificazione.

È da sottolineare come il tema della discriminazione, azione di per sé qui ritenuta come neutra (né positiva, né negativa), non è questione da lasciarsi ingoiare dal pantano del relativismo valoriale, ma nemmeno un problema che possa venire soddisfacentemente risolto attraverso l'assolutizzazione di uno specifico sistema valoriale da sovrapporre agli altri (a volte sino al punto di schiacciarli ed annullarli per mezzo della forza).

§ 4. Non è logicamente possibile effettuare una discriminazione senza stabilire un metro di paragone, una linea oltre la quale si colloca quella diversità che necessita di diverso giudizio e trattamento rispetto alla generalità dalla quale in tal modo viene separata.

Colui che si colloca oltre quella linea di separazione è un *altro* necessitante d'*altro* trattamento non rispetto ad una ipotetica natura della cose, che lo rende oggettivamente *altro*, ma soltanto avuto riguardo al particolare punto di vista dell'osservatore, di colui che agisce - perché ne ha la capacità - sulla scelta del carattere e dell'azione discriminante, rendendo in tal modo l'*altro* discriminato.

Il discriminato è uno che appare (viene fatto apparire) diverso dalla generalità in cui si colloca, per qualcosa che (convenzionalmente) lo contraddistingue e che a causa di questa sua diversità necessita di un trattamento difforme da quello usato per la generalità.

Abbiamo notato come questa attività discriminatoria sia considerata nella percezione comune e in parte dallo stesso ordinamento giuridico in modo (estremamente) negativo. L'una la esecra, l'altro la reprime.

A ben vedere, ciò che viene rifiutato è un certo modo d'intendere la discriminazione e non la discriminazione di per se stessa. Questa, infatti, può manifestarsi lungo due assi fra loro non convergenti. Da un lato di troviamo di fronte ad una discriminazione negativa, volta ad annullare l'altro, allontanandolo da noi.

È una forma di discriminazione che mira allo scontro con colui che è rappresentato come il totalmente altro, come un alieno che, in quanto tale, non può venire in alcun modo ricompreso nella generalità, pena l'intaccarne la purezza, la rettitudine che si suppone la caratterizzi. Ecco allora comparire, ad esempio, le cosiddette leggi razziali – che sia ben chiaro non sono state appannaggio esclusivo dei regimi autoritari, per quanto questi le abbiano condotte verso estreme conseguenze, lungo lidi posti fuori dal confine dall'umanità; discriminazione e separazione razziale hanno caratterizzato anche ed in tempi più recenti compagini di *democrazia bianca* nel Nord America e nell'Africa del Sud. A queste si affiancavano (e tutt'ora permangono in certe realtà) provvedimenti discriminatori che colpiscono non attraverso l'appartenenza etnica, ma per mezzo d'una diversità fisica, di orientamento sessuale oppure intellettuale (si pensi, in ambito scolastico, alla presenza delle cosiddette classi differenziali, abrogate definitivamente con la legge 517 dell'agosto 1977); forme di diversità il cui contatto con la generalità *normale* viene ritenuto pericoloso.

In questi ed altri contesti la discriminazione è volta all'emarginazione (e, nei casi più estremi, all'eliminazione) del diverso. Ci troviamo di fronte alla negazione radicale del principio di uguale dignità di ogni essere umano attraverso una pratica discriminatoria. Gli *uguali* fanno parte a pieno titolo della generalità, ne sono il momento costitutivo ed in sé la esauriscono; gli altri, i diseguali, vanno collocati fuori dai confini della normalità, in modo tale che la loro presenza non l'inquinino, non la renda impura.

La discriminazione è finalizzata a difendere la normalità (sia questa razziale, fisica, intellettuale e via discorrendo) attraverso la emarginazione del diverso, di colui che non appare nella norma. In quest'ottica, ci si può spingere sino a definire il diverso un essere non pienamente umano, un sub-umano, perché *oggettivamente* si colloca al di sotto del limite di normalità (razziale, religiosa, fisica, intellettuale, relazione e così via) stabilito – dalla generalità – per il consesso in cui si trova collocato.

Una siffatta forma di discriminazione non può che suscitare repulsione in coloro che si

raccogliono intorno al vessillo dell'uguale dignità dell'essere umano (qualsivoglia sia il suo palesarsi nella relazione con i suoi simili).

§ 5. Un principio d'eguaglianza così inteso se per un verso allontana spettri discriminatori volti all'emarginazione sociale, per altro potrebbe incorrere in un inconveniente. L'esaltazione dell'eguaglianza, il suo assolutizzarsi nella prassi politica potrebbe portare al disconoscimento della rilevanza della diversità.

Meglio, sì al riconoscimento della diversità ed al suo integrale rispetto, ma, proprio in nome del principio di eguaglianza, alla tensione/tentazione di giudicare e trattare soggetti riconosciuti oggettivamente come diversi attraverso parametri comuni e con le medesime pretese. Favorendo in tal modo un giudizio ed un trattamento che si propone come *neutrale*. I soggetti sono diversi, ma proprio in nome del principio di eguaglianza, vanno giudicati e trattati nel medesimo modo. La diversità, le caratteristiche precipue d'ogni soggetto, non essendo motivo di discriminazione, vengono di fatto annullate a fronte di regole eguali per tutti, regole che valgono e vengono applicate su una generalità ritenuta come indistinta. Attraverso questa regolamentazione neutrale da applicarsi all'indistinta generalità, i diversi divengono (artatamente) eguali prescindendo dunque dalle individuali condizioni. Il giudizio ed il trattamento non può adattarsi a tali oggettive condizioni, perché, proprio in nome del principio d'eguaglianza non può sussistere disparità.

In questo caso la generalità si fonda su un'inclusione frutto dell'uniformità di regole (giudizi e trattamenti), che, essendo eguali per tutti, non escludono nessuno. È il reciproco rispetto di regole eguali per tutti che innerva il principio di eguaglianza; finché vi sarà rispetto per le regole nessuno rappresenterà un pericolo per l'altro. Tutti indistintamente godranno di pari opportunità nonostante la riconosciuta oggettiva diversità di condizioni; saranno le regole eguali per tutti a garantire la completa eguaglianza di tutti. In questo modo la diversità viene (fittiziamente) superata e tutti possono proclamarsi eguali.

Ogni discriminazione, che in linea di prin-

principio ed in linea di fatto, intaccherebbe l'eguaglianza è proibita ed aborrita. In definitiva, all'interno di tale prospettiva sono le regole (che determinano il giudizio ed il trattamento) a costruire l'eguaglianza; il loro rispetto e la loro neutrale applicazione garantiscono la vigenza del principio d'eguaglianza. Non appare legittimo in tale contesto intervenire sulla riconosciuta oggettiva diversità dei soggetti, perché ogni intervento particolare, introducendo giudizi e trattamenti difformi, inficerebbe il principio cardine di tale rappresentazione reintroducendo quella discriminazione che è la negazione dell'eguaglianza.

È fuor di dubbio che tale modo di intendere i rapporti sociali conduca ad un esito paradossale: nel nome della assoluta vigenza del principio d'eguaglianza le diversità vengono riconosciute e tutelate, ma, a maggior ragione quelle che penalizzano i singoli, non vengono dalla collettività rimosse. La collettività non può in alcun modo introdurre a favore di alcuni suoi membri forme di discriminazione (questa volta positive) atte a rimuovere delle oggettive diversità di base. Per la comunità tutti i suoi membri sono eguali e devono essere giudicati a trattati allo stesso modo.

A questo modo di vedere i rapporti sociali si potrebbe obiettare che il principio di eguaglianza non possa, né debba, venire assolutizzato. Nel senso, per lo meno, che il desiderio che tutti abbiano eguali possibilità non implica di per sé che tutti debbano venire giudicati e trattati nel medesimo modo. A ben vedere il primo esclude alla prova di fatto il secondo.

Un principio d'eguaglianza inteso nella sua accezione estrema, impedisce, come di fatto ha storicamente impedito, ogni intervento volto a rimuovere forme di diseguaglianza, quindi di disparità di condizioni, che rendevano fortemente difformi e per molti più che aleatorie, le possibilità di raggiungere mete volte a significare concretamente nella quotidianità il valore della dignità dell'essere umano.

In tale prospettiva la tensione all'eguaglianza nelle possibilità di raggiungimento della dignità si oggettiverebbe per mezzo di un trattamento diseguale. Questo si può realizzare soltanto attraverso una discriminazione da

operarsi sulla generalità della popolazione. L'assunzione d'una rappresentazione radicale del principio di eguaglianza nel giudizio e nel trattamento di situazioni e soggetti diversi rispetto alla norma inibisce tale operazione di cernita della popolazione attraverso parametri funzionali alla realizzazione di un'eguaglianza sostanziale e non meramente formale ed impedisce di fatto a strati della popolazione di raggiungere quello stato di dignità indispensabile all'essere umano.

Non pare un caso che lo stesso dettato costituzionale, al secondo comma del suo terzo articolo, riconosca pienamente di divario di condizioni in cui versa la popolazione, introducendo e legittimando, per mezzo dell'assunzione del compito *rimozionale* degli ostacoli che si frappongono al pieno sviluppo della persona umana, una pratica discriminatoria (questa volta in senso positivo) volta alla disparità di giudizio e trattamento nei confronti di soggetti ritenuti diversi rispetto alla norma della generalità e proprio per questo necessitanti di maggior/diversa tutela; tutela che si sostanzierà (anche) nella statuizione e nell'esercizio dei cosiddetti diritti sociali.

§ 6. Qui la discriminazione non è il frutto d'una tensione all'emarginazione del diverso per allontanarlo, assieme al pericolo che potenzialmente rappresenta la sua diversità, dalla comunità. All'incontrario, questa tende all'integrazione di tutti i soggetti nel rispetto della loro diversità. Ma è proprio il rispetto della diversità che necessita all'atto pratico la discriminazione, riconoscendo che soggetti diversi debbano usufruire, avuto riguardo alla loro specificità, di giudizi e di trattamenti difformi alla cosiddetta generalità. E questo non per relegarli in ghetti, all'incontrario per far sì che possano uscire dalla marginalità ed integrarsi in una totalità disomogenea, della quale la loro diversità è momento costitutivo.

Sicché, in questa prospettiva, non è la generalità a voler trattare diversamente l'altro per proteggersi da una pericolosa alterità che ne minerebbe (in certi deliri) la sua integrità, la sua purezza; all'incontrario è il diverso a

necessitare di un trattamento particolare, difforme da quello generalmente usato, proprio per mantenersi entro il confini di una generalità che sappia riconoscere e valorizzare la diversità quale carattere non estraniante l'altro dall'ambito comunitario di riferimento.

In questo senso, il riconoscimento della diversità o alterità che di si voglia, i cui esiti sono da prima la separazione dalla cosiddetta generalità e poi il giudizio ed il trattamento diverso rispetto a questa, non può prescindere – pena spaventose derive – dalla ricerca e quindi dal riconoscimento di ciò che fra i due sottoinsiemi vi è di comune.

In proposito è stato sottolineato come la diversità, “anche quando raggiunge il suo limite ultimo con la definizione dell'individualità, che in qualche modo è affermazione dell'unicità del singolo in quanto tale, non può prescindere dal riconoscimento di ciò che ciascuno ha in comune con quanti gli stanno attorno, poiché è in rapporto ad essi che egli è riuscito, diversificandosi, ad attuare la propria identità”. È proprio “il rapporto tra comune e diverso” il momento “costitutivo di ogni comunità umana, quale unità di una pluralità di soggetti; non per nulla la causa, anche prossima, della sclerosi di una comunità sta nella pretese dei suoi componenti d'avere tutto in comune per il fatto d'avere in comune qualcosa o, reciprocamente, di essere del tutto diversi l'uno dall'altro per il fatto d'essere in qualcosa diversi”¹.

È la ricerca del comune – del dovere comune – che impedisce la rappresentazione dell'altro quale alieno, quale estraneo; un estraniato dalla generalità attraverso una barriera invalicabile che impedisce ogni comunicazione (ogni azione che ci ponga in comune con l'altro).

Il comune si contraddistingue per la presenza di doveri reciproci (*cum-munus*), senza *munia*, senza reciproci obblighi non si costituisce una comunità; il dovere principale d'ogni suo membro è di tendere al riconoscimento di ciò che è proprio a ciascuna della parti che la

compongono (*in primis* l'individualità).

§ 7. Ma, a ben vedere, non appare forse la stessa massima ulpiana, il *suum quique tribuere*, un invito alla discriminazione? L'attribuzione a ciascuno ciò che gli è proprio non può che avvenire attraverso una cernita, una distinzione operata avuto riguardo alle singole individualità, che rivestono assoluta prevalenza su una concezione fortemente identitaria, la quale ci porta ad associare ad ogni singolo il medesimo giudizio e trattamento.

Il tutto attraverso un incedere geometrico che trasforma l'essere umano in una entità astratta, in un artefatto.

Marco Cossutta professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste.

cossumar@units.it

¹ Così possiamo leggere nel saggio *Intelligenza politica e ragion di stato* redatto da Francesco Gentile (si cita dalla edizione Milano, 1983, pp. 44-45).

Le aziende come attori sociali. Tendenze attuali della Responsabilità Sociale d'Impresa

Roberto Adriani

ABSTRACT

Nei Paesi sviluppati vi è un generale aspettativa secondo la quale le aziende debbano fare qualcosa in più che semplicemente perseguire i loro profitti nel rispetto della legge. In questi Paesi c'è un comune sentire secondo il quale le aziende dovrebbero perseguire i loro obiettivi economici facendosi al tempo stesso carico di istanze sociali come la tutela ambientale, la promozione dell'eguaglianza di genere, diversità e inclusione ecc...

Le azioni messe in campo dalle aziende al fine di soddisfare queste aspettative vanno generalmente sotto il nome di Responsabilità Sociale d'Impresa - RSI (Corporate Social responsibility - CSR in inglese).

La prima definizione di CSR data dalla Commissione Europea nel Libro Verde del 2001 è considerata un punto di svolta. Dopo questa definizione il dibattito accademico e manageriale attorno alla CSR si è evoluto, così come le pratiche di CSR adottate dalle aziende. Il paper cerca di investigare gli ultimi trend riguardo la CSR e la crescente convergenza tra CSR e politica.

In the developed world companies are expected to do more than just make profits legally. In these countries there is a general feeling that companies should pursue their business goals also taking

into account social issues, such as protecting the environment, promoting gender equality, diversity and inclusion etc...

The actions put in place by companies in order to satisfy these social expectations are generally called Corporate Social Responsibility (CSR).

The first definition of CSR given by the European Commission in its Green Paper of 2001 was a turning point. Following that definition, the academic and business debate around CSR evolved alongside corporate CSR policies. This paper aims to investigate the latest CSR trends and the increasing concurrence between CSR and politics.

PAROLE CHIAVE

RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA;
CSR; PURPOSE; ETICA.

KEY WORDS

CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY
CSR; PURPOSE; ETHIC.

LA RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA

La Responsabilità Sociale d'Impresa, spesso abbreviata con la sigla inglese CSR (Corporate Social Responsibility), è un fenomeno che riguarda tutte le grandi organizzazioni, a partire dalle aziende.

Negli ultimi 20 anni almeno, la CSR ha subito una profonda evoluzione, frutto di quattro grandi tendenze. Un dibattito scientifico e accademico sempre più approfondito¹, spesso

¹ A. B. Carroll, *Corporate Social Responsibility Evolution of a Definitional Construct*, in *Business & Society* (1999), n. 3, pp. 288-291.

sostenuto anche da indagini sul campo, volte a censire i programmi di Responsabilità Sociale e al tempo stesso valutarne la loro qualità in termini di impatti positivi nella società.

La seconda grande tendenza è costituita dalla definizione di norme giuridiche, a livello nazionale ed europeo², volte a disciplinare non tanto l'azione delle aziende che rimane su base volontaria, quanto le modalità di rendicontazione dei progetti di CSR attuati (in forma volontaria appunto) e la misurazione degli obiettivi raggiunti. Va tuttavia detto che al momento anche le norme giuridiche sulla rendicontazione sono ispirate al principio della *soft law*, ossia norme che cercano di promuovere, più che obbligare, determinati comportamenti, lasciando quindi ai destinatari un margine abbastanza ampio di scelta riguardo alle modalità e agli indicatori da utilizzare per il reporting.

Alle norme nazionali ed europee vanno poi aggiunte linee guida e codici internazionali quali quelli ONU, OCSE ecc... il cui carattere non coercitivo è ancora più marcato.

A tale riguardo un caso esemplificativo è costituito dalla Direttiva 2014/95/UE sulle dichiarazioni di carattere non finanziario, recepita in Italia con il D.Lgs. 254/2016.

Con la definizione di carattere non finanziario si intendono tutte quelle attività messe in atto da un'impresa, suscettibili di generare valore per la comunità e che proprio per questo motivo non sono quelle strettamente finanziarie, ovvero già contenute nel normale bilancio d'esercizio. Si tratta insomma di spingere le imprese verso modelli di integrazione volontari tra bilancio sociale o di sostenibilità (da intendersi in questa accezione anche sociale e non solo ambientale) e bilancio d'esercizio.

Secondo il decreto i soggetti tenuti all'obbligo di pubblicazione della DNF sono solamente gli enti di interesse pubblico che superino taluni requisiti dimensionali (enti di interesse pubblico rilevanti-EIPR), ossia che:

² Parlamento Europeo e Consiglio, *Direttiva 2014/95*, Bruxelles, 2014.

abbiano avuto in media durante l'esercizio finanziario un numero di dipendenti superiore a 500 e alla data di chiusura del bilancio, abbiano superato almeno uno dei seguenti limiti dimensionali: un totale dello stato patrimoniale di 20 milioni di Euro; un totale dei ricavi netti delle vendite e delle prestazioni di 40 milioni di Euro.

L'aspetto più interessante della normativa riguarda però l'applicazione del principio *comply or explain*, in base al quale le aziende soggette a tale obbligo di rendicontazione che non adottino politiche di responsabilità sociale negli ambiti indicati dalla stessa Direttiva, dovranno elencare le motivazioni di tale scelta in maniera chiara e articolata. Il decreto prevede che anche soggetti diversi dagli EIPR possano, in via volontaria, pubblicare una dichiarazione di carattere non finanziario (DNF), al fine di promuovere una maggiore trasparenza sugli impatti e le politiche praticate con riferimento ai temi non finanziari³.

Il principio *comply or explain* è conseguente all'approccio *soft law* al quale al momento le normative sulla CSR sono ispirate. Approccio che può così essere sintetizzato. La volontarietà d'azione è alla base della CSR e non la si può imporre per legge. La normativa può tuttavia prevedere alcune forme di rendicontazione, che però non possono essere del tutto obbligatorie ma sempre improntate alla *spinta gentile*⁴.

La terza tendenza riguarda invece la crescente attenzione da parte dell'opinione pubblica al comportamento delle aziende, facilitata anche dalla rapida condivisione di informazioni via social media, e della relativa pressione mediatica⁵.

³ Consob, *Relazione illustrativa degli esiti della consultazione, delle conseguenze sulla regolamentazione, sull'attività delle imprese e degli operatori e sugli interessi degli investitori e dei risparmiatori. Regolamento di attuazione del D.lgs. 30 dicembre 2016, n. 254 relativo alla comunicazione di informazioni di carattere non finanziario*, Roma, 2018.

⁴ R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, 2008.

⁵ S. F. Cahan, C. Chen, L. Chen, N. H. Nguyen, *Corporate Social Responsibility and media coverage*, in *Journal of Banking & Finance* (2015), n. 59, pp. 409-422.

Infine la quarta tendenza vede le aziende, soprattutto le grandi multinazionali, dirette artefici di questa evoluzione. Vanno qui ricordate due importanti dichiarazioni tra l'altro effettuate a distanza di pochi mesi l'una dall'altra. La prima, nell'agosto 2019, proviene dalla Business Roundtable, una delle maggiori associazioni industriali degli Stati Uniti⁶. La seconda dichiarazione è stata rilasciata dal World Economic Forum nel gennaio 2020⁷.

Queste dichiarazioni sono da considerarsi rilevanti per il dibattito in corso, in quanto pongono entrambe l'accento sulla necessità di valutare le performances delle aziende non solo in riferimento ai risultati economici ma anche riguardo al beneficio apportato alla comunità, passando da una visione *shareholders driven* ad una *stakeholders driven*. Va inoltre considerato che entrambe le organizzazioni, Roundtable e WEF, sono espressione delle grandi multinazionali e come tali aziende in grado, almeno in teoria, di avere un impatto positivo più incisivo. Ovviamente a queste prese di posizione dovranno poi seguire azioni concrete e misurabili. Tuttavia sarebbe sbagliato sottovalutare la portata di questa evoluzione in corso, sia in termini economici che culturali.

EVOLUZIONE DELLA RESPONSABILITÀ SOCIALE

Nel Libro Verde del 2001, la Commissione Europea definisce la Responsabilità Sociale d'Impresa come *l'integrazione volontaria delle preoccupazioni sociali ed ecologiche delle imprese nelle loro operazioni commerciali e nei loro rapporti con le parti interessate*⁸.

Si tratta di una presa di posizione importante, che sarà destinata a orientare il dibattito

6 Business Roundtable, *Statement on the Purpose of a Corporation*, Washington, 2019.

7 World Economic Forum, *Davos Manifesto 2020: The Universal Purpose of a Company in the Fourth Industrial Revolution*, Davos, 2020.

8 Commissione Europea, *Libro Verde. Promuovere un quadro europeo per la responsabilità sociale delle imprese*, Bruxelles, 2001, p. 7.

to sulla Responsabilità Sociale d'Impresa negli anni seguenti, in Europa e non solo.

In questa definizione si possono identificare tre elementi attorno ai quali si svilupperanno sia il dibattito che la pratica delle aziende.

Il primo è quello della volontarietà, considerato il vero e proprio cardine della CSR. Possiamo dire che essere socialmente responsabile consista, nella sua *reductio ad unum*, nel fatto di attuare una serie di azioni non imposte dalla legge, che comportano uno sforzo addizionale per l'azienda (anche in termini economici), il cui obiettivo è quello di produrre delle esternalità positive aggiuntive e appunto su base totalmente volontaria. La volontarietà come requisito imprescindibile della CSR appare essere un assunto generalmente condiviso in letteratura, seppure con sfumature diverse⁹.

Il secondo elemento della definizione data dalla Commissione Europea nel 2001 consiste nel riferimento esplicito a quelle che definisce le *preoccupazioni sociali ed ecologiche* delle aziende.

Si tratta di un riferimento ancora pienamente attuale, tuttavia troppo ristretto rispetto alle molte altre *issues* che dal 2001 sono emerse a livello globale.

Vi sono infatti molti altri ambiti nei quali le imprese possono produrre esternalità positive, con un atteggiamento orientato alla CSR, che esulano da queste due. Inoltre va considerato che mentre le preoccupazioni ecologiche sono abbastanza ben definibili, quando parliamo di esigenze sociali, il campo si allarga a dismisura ed è più difficile individuare pratiche e metodi di rendicontazione.

Esemplificativo in questo senso è l'indice che misura l'impronta ecologica¹⁰ di un'organizzazione, e in generale di qualunque attività umana.

9 A. Martinelli, *Rendicontazione non finanziaria: un sentiero nel percorso necessario della democrazia economica*, in Working Papers Fondazione Tarantelli, *La rendicontazione non finanziaria: nuovo obbligo o nuovo paradigma?*, (2017), n. 9, pp. 11-12.

10 M. Wackernagel, W. Rees, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*, Gabriola Island - Canada, 1995.

Si tratta di un criterio di misurazione che, per quanto come tutti gli indici possa avere dei limiti, trova più facilmente applicazione rispetto ad un indice “sociale”, il cui contenuto è inevitabilmente più vago.

Motivo per cui nel corso degli anni sempre più le aziende hanno orientato i propri programmi di CSR verso la sostenibilità ambientale, in quanto è un ambito di azione più facilmente circoscrivibile dal punto di vista concettuale, delle azioni conseguenti e della misurazione dei risultati conseguiti.

Il terzo e ultimo elemento che vale la pena sottolineare è il riferimento alle cosiddette *parti interessate*. Si tratta di un riferimento che contiene in nuce il concetto di *stakeholders*¹¹, ovvero di portatore di interesse, che insieme all'elemento della volontarietà, ha caratterizzato tutto il dibattito accademico e manageriale degli ultimi 20 anni almeno.

Per portatore di interesse si intende un soggetto, persona fisica o organizzazione, che nutre appunto un interesse verso ciò che l'azienda fa. Quella di stakeholder è una concettualizzazione densa di conseguenze perché, andando oltre la figura del consumatore, ci porta in una dimensione che non è più solo quella mercatista, nella quale i rapporti sono definiti esclusivamente sulla base di scambi commerciali e utilità reciproca.

Volendo fare un esempio di tutto ciò, proviamo ad immaginare un'azienda che produce detergenti. In un'accezione non-stakeholders driven, le parti interessate a ciò che fa l'azienda sono i consumatori che acquistano i propri prodotti al supermercato, gli investitori e gli altri business partners.

In un'ottica invece stakeholders driven, i portatori di interesse sono ad esempio i cittadini che abitano nei pressi del sito produttivo dell'azienda, i quali pur non essendo consumatori di quel tipo di detergenti, sono però interessati – e si presume anche molto – a come l'azienda si comporta durante il processo produttivo, se rispetta le norme anti inquinamento ambientale, acustico ecc... e se

11 R. Chun, *Corporate reputation: Meaning and measurement*, in *International Journal of Management Reviews*, (2005) n. 7, pp. 91-109.

è disposta a fare qualcosa in più, oltre a quello previsto dalla legge, per salvaguardare l'ecosistema ed evitare ad esempio incidenti o dispersione di sostanze tossiche nell'ambiente.

Allo stesso modo le associazioni ambientaliste sono un altro stakeholder di questo tipo di azienda.

Ecco quindi che il termine *parti interessate* rimanda già al concetto chiave di stakeholder e alla relazione virtuosa che con questi deve intraprendere un'azienda che ambisca ad essere socialmente responsabile.

Nel 2011 la Commissione Europea ha aggiornato la propria definizione di CSR, descrivendola come *la responsabilità delle imprese per il loro impatto sulla società*¹².

Come appare facilmente intuibile questa seconda definizione riprende tutti gli elementi centrali della precedente, proiettandoli in una dimensione più ampia e virtualmente omnicomprensiva.

L'elemento della volontarietà è dato ormai per acquisito, tanto che non si è ritenuto neppure necessario menzionarlo di nuovo.

Le *preoccupazioni sociali ed ecologiche* diventano nella seconda versione una generale *responsabilità delle imprese per il loro impatto sulla società*.

Vi è da osservare che se da un lato questa definizione è oggettivamente molto ampia, dall'altro elimina una volta per tutte il problema di dover fare un'elencazione di *preoccupazioni* che inevitabilmente non sarebbe mai esaustiva.

Si sottolinea inoltre come queste *preoccupazioni* riguardino l'impatto sulla società da parte delle aziende, che può essere di varia natura (ambientale, sociale, ecc...). Si può inoltre da notare come questa definizione sia sostanzialmente stata fatta propria anche dallo statement della Business Roundtable del 2019 e da quello del World Economic Forum del 2020, realizzando un'incoraggiante convergenza di visione, almeno per quanto riguarda il mondo occidentale.

12 Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni*, Bruxelles, 2011, p. 7.

RESPONSABILITA' SOCIALE E POLITICAL PURPOSE

Prima di indagare il tema della Political Purpose è necessario circoscrivere il significato di altri tre termini: Vision, Mission e Brand Purpose. Questa analisi preliminare si rende necessaria in quanto, come facilmente intuibile, per comprendere appieno il concetto di Political Purpose è necessario differenziarlo da quello di Brand Purpose, che a sua volta è legato a quello di Vision e Mission.

Andando quindi per ordine. La Vision è il modo in cui l'azienda si vede nel prossimo futuro, il modo in cui immagina la propria evoluzione e il percorso che intende fare.

La Mission invece identifica ciò che l'azienda fa e per chi lo fa. Non è tuttavia una mera descrizione in quanto esprime l'impegno ad essere un certo tipo di azienda, a fare determinate cose e di farle in un certo modo per la tipologia di consumatori alla quale intende rivolgersi. Come tutti gli impegni necessita di uno sforzo quotidiano e di un continuo miglioramento, ecco perché non può considerarsi una mera descrizione statica. Possiamo dire che la Mission descrive ciò che l'azienda fa mentre la Vision ciò che l'azienda vuole essere – o diventare – nel prossimo futuro¹³.

Infine il terzo concetto fondamentale nella costruzione dell'identità di ogni azienda strutturata: il Brand Purpose. Le sovrapposizioni tra quest'ultimo e la Mission sono intuibili, tuttavia vi sono importanti differenze che possono essere sintetizzate in questo modo: mentre la Mission descrive ciò che l'azienda fa e per chi, la Brand Purpose descrive perché l'azienda esiste, la ragione o le ragioni, o per la quale esiste¹⁴.

13 G. Kenny, *Your Company's Purpose Is Not Its Vision, Mission, or Values*, in "Harvard Business Review", (2014) <https://cutt.ly/dufMUek> sito consultato il 14/06/2020.

14 B. Jones, *The Difference Between Purpose and Mission*, in "Harvard Business Review", (2016) <https://cutt.ly/BufMvNK> sito consultato il 14/06/2020.



fig. 1. B. Jones, *The Difference Between Purpose and Mission*, in "Harvard Business Review", (2016) <https://cutt.ly/BufMvNK> sito consultato il 14/06/2020.

La Brand Purpose, e soprattutto l'essere coerenti ad essa, va oltre il semplice rispetto delle leggi, in quanto esprime un'assunzione di impegni ulteriori da parte dell'azienda, a beneficio della collettività e in modo del tutto volontario. Proprio questo elemento della volontarietà può farci ricondurre la Brand Purpose nell'alveo della più generale CSR, all'interno della quale si ritaglia in ogni caso uno spazio specifico.

Si tratta di una tendenza incoraggiata dagli stessi consumatori i quali, soprattutto in un momento storico nel quale la sensazione di incertezza dal punto di vista sociale ed economico è più che mai accentuata, chiedono alle aziende di fare un passo in più, di non limitarsi a perseguire solo obiettivi economici ma di porsi come attori sociali a tutto tondo¹⁵.

Al tempo stesso però, come sempre accade quando si parla di impegni assunti volontariamente dalle aziende, i consumatori si mostrano molto attenti, leggermente scettici e pronti a dichiararsi delusi non appena si rilevi un'incoerenza tra ciò che viene dichiarato e il modo in cui l'azienda si comporta concretamente.

Secondo la ricerca *Purpose Italia* promossa dal gruppo USA Omnicom, una delle maggiori società di consulenza in comunicazione d'impresa e media studies, meno del 40% degli italiani afferma di conoscere aziende che operano con un ruolo sociale.

Al tempo stesso oltre sei consumatori su dieci non credono alle buone intenzioni delle

15 M. C. Ostilio, B. Busacca, *Brand Purpose: mai come oggi*, in "SDA Bocconi Insight" (2020) <https://bit.ly/3dpxWQ9> sito consultato il 21/06/2020

aziende e pensano che il tutto sia finalizzato solo ad obiettivi commerciali. A questo proposito più di un consumatore su due dichiara che smetterebbe di acquistarne i prodotti se scoprisse l'incoerenza dell'azienda che li produce¹⁶.

La stessa ricerca ha inoltre evidenziato che l'atteggiamento dei consumatori cambia anche a seconda del settore nel quale l'azienda opera. Pur mantenendo un approccio nel complesso cauto, i numeri paiono evidenziare una maggiore fiducia in alcuni settori e meno in altri¹⁷.

#	Settore	%
1	GDO	50,8
2	Food & beverage	50,2
3	Tecnologia & digitale	43,7
4	Energia e carburanti	42,6
5	Cura del corpo & bellezza	41,9
6	Abbigliamento & calzature	39,3
7	Moda & lusso	35,9
8	Salute e farmaceutico	35,8
9	Design & arredamento	35,6
10	Architettura & costruzioni	35,2
11	Banche & assicurazioni	32,7
12	Automotive	32,5

fig.2. Settori nei quali il purpose aziendale è maggiormente percepito. Fonte: *Il purpose aziendale? Pochi gli italiani che ci credono. I risultati di un'indagine Omnicom PR Group*, in "Youmark", (2019) <https://bit.ly/3exAsFm> sito consultato il 21/06/2020.

Nel caso della Political Brand Purpose l'azienda esprime, come nel caso della Brand Purpose, il motivo per il quale esiste ma legandolo ad una visione politica. Non necessariamente

16 G. Colletti, F. Grattagliano, *I brand puntano su clima e diversità? Per 6 italiani su 10 è solo business*, in "IlSole24Ore", (2019) <https://bit.ly/3dl8xY3> sito consultato il 21/06/2020

17 *Il purpose aziendale? Pochi gli italiani che ci credono. I risultati di un'indagine Omnicom PR Group*, in Youmark, (2019) <https://bit.ly/3exAsFm> sito consultato il 21/06/2020.

una visione partitica o riferita ad un qualche esponente politico particolare (anzi in questo senso quasi mai), tuttavia essa esprime un punto di vista che non è solo di business ma anche in qualche modo ideologico o culturale e in ogni caso che non si limita, almeno a livello di enunciazione, al solo ambito economico e commerciale.

Sulla base della letteratura analizzata si può ipotizzare che le differenze tra Brand Purpose e Political Purpose non siano così nette e in ogni caso facilmente sfumabili l'una nell'altra.

Più nello specifico possiamo ipotizzare che possa profilarsi un movimento che partendo dalla Brand Purpose scivola nella Political Brand Purpose.

È questo ad esempio il caso di molte aziende globali che non legano più il proprio brand solo a campagne quali ad esempio l'ambiente o l'assistenza dei senza tetto, ma hanno iniziato a prendere volontariamente posizione su temi più controversi, come ad esempio la vendita di armi.

Si può citare come esempio la decisione del colosso USA della grande distribuzione Walmart, che dopo l'ennesima sparatoria ha spontaneamente deciso di vietare la vendita di fucili ai minori di 21 anni. Decisione simile, e per certi versi persino più eclatante, è stata quella delle compagnie aeree Delta e United Airlines che nel 2018 hanno deciso di sospendere gli sconti ai membri della National Rifle Association, una delle più importanti lobbies delle armi negli USA¹⁸.

Questo tipo di scelte hanno stimolato alcune riflessioni critiche su quali conseguenze esse possono produrre nel delicato equilibrio tra soggetti economici, come appunto le imprese, e soggetti politici come le istituzioni, a partire dai governi¹⁹.

Altre riflessioni hanno invece avuto ad oggetto l'analisi del rapporto tra iniziative di CSR e l'ambiente politico nel quale queste

18 P. N. Danziger, *When Corporate Social Responsibility Veers Into Political Action: Safe Or Sorry?*, in "Forbes", (2018) <https://bit.ly/2V43vZE> sito consultato il 21/06/2020.

19 M. Orlitzky, *The politics of corporate social responsibility or: why Milton Friedman has been right all along*, in "Annals in Social Responsibility" (2015), n. 1, pp. 5-29.

sono maturate, laddove per ambiente politico si intende le aspettative poste dai governi e dalle opinioni pubbliche verso le aziende. Più nello specifico, queste analisi hanno indagato, e talvolta messo in dubbio, quanto le pratiche di responsabilità sociale messe in atto dalle aziende, possano essere in alcuni casi solo il frutto di una pressione sociale sulle stesse, senza che da parte dell'impresa vi sia un reale impegno e convinzione²⁰.

Le scelte di CSR compiute da un'azienda, soprattutto se rappresentata da un brand noto in tutto il mondo, contribuiscono a definire e potenziare la sua identità culturale, ovvero l'insieme di valori ai quali dichiara di ispirare tutte le sue scelte.

Una forte e ben definita identità culturale consente quindi il traghettamento dell'azienda dal più ristretto contesto economico al mare aperto della società, nella quale l'impresa non è più solo un soggetto produttore di beni e servizi, seppure ispirati a criteri etici (la sostenibilità ambientale ecc...) ma anche un soggetto sociale a tutto tondo²¹.

In questo nuovo contesto l'azienda diviene un interlocutore sociale e quindi politico, perché si esprime su temi più forti e divisivi, come l'esempio fatto sulla vendita delle armi.

Nelle sue estreme conseguenze, la concezione di azienda intesa come soggetto sociale a tutto tondo finirebbe per legittimare anche l'idea di impresa che compie scelte politiche di campo, con effetti del tutto imprevedibili. Un esempio in questo senso si è avuto quando il co-fondatore della multinazionale Oracle Larry Ellison, ha organizzato una raccolta fondi a favore della campagna elettorale di Trump, scatenando proteste tra i suoi stessi dipendenti²².

20 D. A. Detomasi, *The Political Roots of Corporate Social Responsibility*, in *Journal of Business Ethics* (2008), n. 82, pp. 807-819.

21 R. Bassetti, *L'identità culturale delle aziende*, Milano, 2016.

22 N. Grant, *Oracle Employees Walk Out to Protest Chairman Larry Ellison's Trump Fundraiser*, in "Bloomberg/Time" <https://bit.ly/3hQd6wL> sito consultato il 21/06/2020.

CONCLUSIONI

Dall'analisi fin qui condotta possiamo trarre alcune prime conclusioni. La prima è che la CSR, nella sua essenza, è un fenomeno positivo in quanto contribuisce se non a risolvere, quanto meno a mitigare problemi sociali importanti. Inoltre occorre considerare che, anche qualora le iniziative intraprese delle aziende producano un impatto pratico modesto su scala globale, contribuiscono in ogni caso a far maturare una presa di coscienza da parte dell'opinione pubblica e dei governi, tale da incoraggiare policies e scelte legislative che vadano nella stessa direzione. In questo caso quindi, riprendendo le osservazioni critiche riportate in precedenza sulla CSR come risultato di una pressione politica e sociale sulle aziende, possiamo dire che queste hanno indubbiamente un loro fondamento, tuttavia è vero anche che queste pressioni possono essere bidirezionali e trasmettersi anche dalle aziende ai governi.

L'altra conclusione che si può trarre, e che meriterebbe ulteriore approfondimento con future ricerche, è che quando la CSR viene portata alle sue estreme conseguenze, quando cioè si chiede alle aziende di diventare un soggetto sociale a tutto tondo (e quindi, volente o nolente anche politico) le conseguenze possono essere imprevedibili. L'imprevedibilità di queste conseguenze è probabilmente dettata dalla difficoltà di assumere, come dato di partenza, che un'azienda possa decidere di sostenere cause culturali o ideologiche che siano inaspettate, che non si iscrivano nella tradizione liberal o più semplicemente controverse.

L'ambiente ad esempio è ritenuta una causa nobile per la quale le aziende possono impegnarsi. Cosa accadrebbe però se un'azienda decidesse di sostenere la causa negazionista dei cambiamenti climatici e decidesse di appoggiare la lotta contro il global warming come fenomeno prodotto da attività umane? O ancora, cosa accadrebbe se un'azienda decidesse di affiancare alle sue politiche volontarie di supporto alla genitorialità (ad esempio offrendo loro smart working e maggiore flessibilità lavorativa) anche la battaglia pro-life più radicale? Anche in questo caso sarebbe una scelta

divisiva e certamente foriera di conflitti ma del tutto legittima.

Si tratta di scelte che oggi appaiono improbabili, se non altro perché le aziende normalmente preferiscono mantenersi imparziali agli occhi dei loro consumatori. Tuttavia se guardiamo alla crescente polarizzazione politica e culturale presente nella società attuale, soprattutto in occidente, forse non è uno scenario del tutto irrealistico.

Possiamo quindi ipotizzare che la responsabilità sociale sia un approccio utile e desiderabile da parte delle aziende. Al tempo stesso però è necessario tenere presente che qualora si chieda alle imprese di divenire soggetti sociali a tutto tondo (richiesta che come evidenzia la letteratura in parte esiste nella società) le conseguenze possono essere imprevedibili, creando una sorta di corto circuito economico, culturale e politico dagli esiti inaspettati.

BIBLIOGRAFIA

- B. Carroll, *Corporate Social Responsibility Evolution of a Definitional Construct*, in "Business & Society" (1999), n. 3, pp. 288-291.
- Parlamento Europeo e Consiglio, *Direttiva 2014/95*, Bruxelles, 2014.
- Consob, *Relazione illustrativa degli esiti della consultazione, delle conseguenze sulla regolamentazione, sull'attività delle imprese e degli operatori e sugli interessi degli investitori e dei risparmiatori. Regolamento di attuazione del D.lgs. 30 dicembre 2016, n. 254 relativo alla comunicazione di informazioni di carattere non finanziario*, Roma, 2018.
- R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, 2008.
- S. F. Cahan, C. Chen, L. Chen, N. H. Nguyen, *Corporate Social Responsibility and media coverage*, in *Journal of Banking & Finance* (2015), n. 59, pp. 409-422.
- Business Roundtable, *Statement on the Purpose of a Corporation*, Washington, 2019.
- World Economic Forum, *Davos Manifesto 2020: The Universal Purpose of a Company in the Fourth Industrial Revolution*, Davos, 2020.
- Commissione Europea, *Libro Verde. Promuovere un quadro europeo per la responsabilità sociale delle imprese*, Bruxelles, 2001, p. 7.
- Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni*, Bruxelles, 2011, p. 8.
- A. Martinelli, *Rendicontazione non finanziaria: un sentiero nel percorso necessario della democrazia economica*, in "Working Papers Fondazione Tarantelli", *La rendicontazione non finanziaria: nuovo obbligo o nuovo paradigma?*, (2017), n.9, pp. 11-12.
- Wackernagel, W. Rees, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*, Gabriola Island - Canada, 1995.
- R. Chun, *Corporate reputation: Meaning and measurement*, in "International Journal of Management Reviews", (2005) n. 7, pp. 91-109.
- G. Kenny, *Your Company's Purpose Is Not Its Vision, Mission, or Values*, in "Harvard Business Review", (2014) <https://cutt.ly/dufMUek> sito consultato il 14/06/2020.
- B. Jones, *The Difference Between Purpose and Mission*, in "Harvard Business Review", (2016) <https://cutt.ly/BufMvNK> sito consultato il 14/06/2020.
- C. Ostillio, B. Busacca, *Brand Purpose: mai come oggi*, in "SDA Bocconi Insight" (2020) <https://bit.ly/3dpxWQ9> sito consultato il 21/06/2020.
- G. Colletti, F. Grattagliano, *I brand puntano su clima e diversità? Per 6 italiani su 10 è solo business*, in *IlSole24Ore*, (2019) <https://bit.ly/3dl8xY3> sito consultato il 21/06/2020.
- Il purpose aziendale? Pochi gli italiani che ci credono. I risultati di un'indagine Omnicom PR Group*, in *Youmark*, (2019) <https://bit.ly/3exAsFm> sito consultato il 21/06/2020.
- P. N. Danziger, *When Corporate Social Responsibility Veers Into Political Action: Safe Or Sorry?*, in *Forbes*, (2018) <https://bit.ly/2V43vZE> sito consultato il 21/06/2020.
- Orlitzky, *The politics of corporate social responsibility or: why Milton Friedman has been right all along*, in "Annals in Social Responsibility" (2015), n. 1, pp. 5-29.
- A. Detomasi, *The Political Roots of Corporate Social Responsibility*, in "Journal of Business Ethics" (2008), n. 82, pp. 807-819.

Bassetti, *L'identità culturale delle aziende*, Milano, 2016.

N. Grant, *Oracle Employees Walk Out to Protest Chairman Larry Ellison's Trump Fundraiser*, in "Bloomberg/Time" <https://bit.ly/3hQd6wL> sito consultato il 21/06/2020.

Roberto Adriani è Senior Partner della società di consulenza in comunicazione d'impresa Heritage House, parte del network internazionale PROI Worldwide.

L'autore è professore a contratto di Languages of the Media, presso l'Università degli Studi di Milano, Facoltà di Scienze Politiche, Economiche e Sociali.

In passato ha lavorato nel gruppo francese di comunicazione Publicis, occupandosi di crisis communication e reputazione aziendale.

`roberto.adriani@unimi.it`

`roberto.adriani@heritage-house.eu`

The effect of Job Redesign on professional identity and crafting behaviour

Daniela Zamolo

ABSTRACT

A constant evaluation by managers and scholars regarding how job redesign affects employee's professional identity, motivation and attitudes at work is the object of the current research, however some elements seem to be forgotten. In contemporary and boundary-less organizations, HR leaders and managers play a key role in structuring and redesigning jobs and it is likely that business success might be positively related to an increase in employees' motivation and empowerment, as an entitlement to greater individual autonomy and responsibility.

It is noteworthy that start-up and companies managing organizational change are becoming less hierarchical, more flexible and increasingly knowledge-based, but still unable to demonstrate proper commitment by involving employees in the job redesign process. The present research aims to support the importance of redesigning jobs in fostering an individual's professional identity, and to address their career orientation with stress on empowerment and crafting behaviour, and not as an approach exclusively used to boost productivity.

Solo di recente manager e accademici hanno riposto la loro attenzione sulla riprogettazione lavorativa quale strumento organizzativo finalizzato a influenzare positivamente l'identità professionale, la motivazione e il comportamento dei collaboratori. Tra i fattori determinanti il successo aziendale va considerato l'incremento motivazionale delle persone quando queste siano autorizzate a esercitare l'attività lavorativa con maggiore autonomia e responsabilità. Sebbene stiamo assistendo alla nascita e allo sviluppo di start-up e organizzazioni sempre più

orientate alla flessibilità e al transfer di conoscenze, si ravvisa tuttavia una certa resistenza da parte di leader e manager nel promuovere la partecipazione dei propri collaboratori in percorsi di riprogettazione lavorativa, nonché la loro autonomia.

La presente ricerca mira a qualificare la riprogettazione lavorativa come uno strumento organizzativo atto a rafforzare l'identità professionale dei collaboratori e a promuoverne l'orientamento alla carriera attraverso il comportamento proattivo, e non come approccio esclusivamente finalizzato a incrementare i livelli produttivi in ambito organizzativo/industriale.

KEYWORDS

JOB REDESIGN;
PROFESSIONAL IDENTITY;
CRAFTING BEHAVIOUR;
CAREER ORIENTATION.

PAROLE CHIAVE

RIPROGETTAZIONE LAVORATIVA
IDENTITÀ PROFESSIONALE;
COMPORTAMENTO PROATTIVO;
ORIENTAMENTO ALLA CARRIERA.

INTRODUCTION

An important factor affecting an individual's motivation at work is related to how a job design has been carried out. Appropriateness of job re-design has become important for employees' wellbeing, and debates around how employees can become more productive and satisfied is increasingly receiving attention from current managers and researchers.

Job redesign can be defined as the process of restructuring the elements of tasks and duties, and of re-allocating responsibilities connected with a specific job, in order to make it more encouraging and satisfying for employees, while meeting the needs of both the organization and the workforce. Conducting a job redesign aims at placing the right person in the right job, and to enhance the quality of outcomes in terms of improved productivity and job satisfaction.

The job related context once analysed and reformed through job redesign, and the new dimensions of working activities identified, may lead to an increase in the variety of assignments and functions, thus making employees feel a more important asset to the company.

The majority of research available in the literature regarding this topic highlights that how a job is redesigned has a significant impact on motivation and on an individual's psychological state, which in turn affect one's personal and professional identity and work outcomes. The main advantages attained from a proper job redesign should include improvements in the quality of work-life balance; improvements in organizational/industrial productivity; a better right person-to-job fit; and a deeper sense of belonging by an individual towards the company.

JOB ENRICHMENT GROUNDS

According to Steers, Modway and Shapiro (2004)¹, Herzberg emphasizes the importance of intrinsically challenging jobs for work mo-

1 R.M. Steers, R.T. Mowday, D.L. Shapiro, *Introduction to special topic forum: the future of work motivation theory*, The Academy of Management Review, 2004, 29(3), 379-387

tivation, and addresses the appropriate way for suitable redesign of jobs. In particular, job enrichment, which refers to the modification of employees' task characteristics, seems to play a significant role in the improvement of employees' potential for work motivation.²

It is commonly accepted by researchers that the main approach to job enrichment is represented by the 'Job Characteristic Model' (JCM), developed by Hackman and Oldham (1976)³, however this is also criticized as being mostly focused on enriched tasks, while disregarding the role played by interpersonal relationships as a basis for prosocial motivation. The JCM advanced by Hackman and Oldham represents one of the theories that best exemplifies a framework for enriching jobs in a way that enhances work effectiveness.

The authors maintain that five core job dimensions determine a job's motivational potential:

- *skill variety*: the degree to which a job involves a variety of different activities, and the number of different skills used to perform it;
- *task identity*: the degree to which the job requires completion of a whole and identifiable

²The literature highlights that an organization chooses among three main strategies in order to redesign a job: (1) *Job enrichment*, which provides an employee with more tasks to do as part of their job, as well as the responsibility and authority needed to complete those tasks; (2) *Job enlargement*, which may be defined as a vehicle employers use to put additional workload on employees. Mainly as a consequence of downsizing, an employee might feel lucky to have a job at all, despite the fact that duties and responsibilities have increased; (3) *Job rotation*, by which employees are shifted between two or more assignments or jobs at regular intervals of time. This management approach reduces the monotony and repetitiveness involved in a job, while motivating an individual to perform well at each stage of job replacement. In synthesis, Job enlargement and Job enrichment are both useful to motivating an employee to perform their tasks enthusiastically. However, they possess some distinct features that differentiate them, such as motivation and the allocation of duties and responsibilities. Job enrichment means in some way improvement, or development, whereas job enlargement is related to add more duties and increased workload.

³ J.R., Hackman, G.R. Oldham, *Motivation through the design of work. Test of a theory*, Organizational Behavior & Human Performance, 1976, 16(2), 250-279

piece of work, with a recognizable beginning and a visible outcome;

- *task significance*: the degree to which the job is perceived as important, and has a substantial impact on the lives or work of other people, within the organization or in the external environment;

- *autonomy*: the extent to which a job provides substantial freedom, independence, discretion, and self-determination on the part of the individual when planning work activities, implementing the procedures to be used in carrying them out;

- *feedback*: the extent to which carrying out the work activities required by the job provides clear information back to the employee about the effectiveness of his or her performance.

Certainly, the JCM appears to work best when certain conditions are met. Employees should have the psychological desire for autonomy, variety, responsibility, and challenge given by enriched jobs. Furthermore, it is likely that the more the five core characteristics are effectively designed into the job, the more the employees will be motivated, and the higher will be the quality of performance and job satisfaction. In contrast, when these characteristics are absent, it is more likely that employees will resist the job redesign effort. Even though a manager is able to redesign a job that is supposed to motivate employees, some workers may not find the job to be motivational. Nevertheless, in certain circumstances, it may be possible to increase an employee's motivation by supporting the individual in changing their perspective towards the job.

In this regard, an interesting component of the research findings concerns how cross-cultural differences impact on job characteristics. Intrinsic factors such as autonomy have been regarded as highly motivating in countries such as the U.S. On the other hand, it has been found that they might contribute little to enhance individuals' motivation and job satisfaction in economically disadvantaged countries with poor governmental social welfare systems. However, the discourse regarding intrinsic and extrinsic factors as motivational

drivers of individual's behaviour at work in relation to the different cross-cultural contexts is not the object of the present research, and as such will not be discussed further.

Analysing the JCM more in-depth, it clearly emerges that in identifying the five core job characteristics, Hackman and Oldham (1976)⁴ highlight that autonomy and feedback are the most relevant, and that it is likely that people with high growth need strength and a strong desire for challenging work, hence will be more willing to accept, and be more committed and motivated towards enriched jobs.

Given that being able to achieve individual objectives promotes adequate levels of self-efficacy, self-esteem and personal job satisfaction, while moving an individual to perform better, according to Locke and Latham (2002), "people with high self-efficacy are more likely than those with low self-efficacy to develop effective task strategies".⁵

The relevance attributed to autonomy is sustained by Deci and Ryan (2000)⁶, who argue that together with competence and relatedness, it increases the level of intrinsic motivation for challenging, but achievable tasks. That autonomy is recognized as a potential resource is also highlighted by Rigotti et al. (2014)⁷, whereas Frese and Zapf (1994)⁸ maintain that autonomy is positively related to attitudes, job satisfaction, health and wellbeing.

The relevance of feedback is recognized in the extent to which it gives evidence about which areas need to be corrected, developed, or improved. Regardless of the fact that it can

4 Already cited.

5 E.A. Locke, G.P. Latham, *Building a practically useful theory of goal setting and task motivation: a 35-year odyssey*, *American Psychologist*, 2002, 57(9), 705-717

6 R.M. Ryan, E.L. Deci, *Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being*, *American Psychologist*, 2000, 55(1), 68-78

7 T. Rigotti, S. Korek, K. Otto, *Gains and losses related to career transitions within organizations*, *Journal of Vocational Behavior*, 2014, 84(2), 177-187

8 M. Frese, D. Zapf, *Action as the core of work psychology: A German approach*, 1994. In H.C. Triandis, M.D. Dunnette, L.M. Hough (Eds.), *Handbook of industrial and organizational psychology* (271-340). Consulting Psychologists Press.

be positive or negative, feedback should be seen as an opportunity for learning and not as a failure in any case. For this reason, managers should not blame individuals for their errors, but try to involve them in solving problems, and finding appropriate solutions.

JOB REDESIGN FOCUSED ON EMPOWERING EMPLOYEES

The concept of empowering people extends the idea of autonomy. According to Spreitzer's (1995)⁹ research on empowerment in the workplace, and to Parker et al. (2001) which define it as "a motivational state involving an assessment of meaning, impact, competence, and choice (or self-determination)"¹⁰, psychological empowerment can be considered an HR strategy based on power sharing and delegation of authority to collaborators within an organization.

The idea behind empowerment is that employees have the ability to make decisions and to perform their jobs effectively if managers and supervisors remove certain organizational barriers (physical and/or psychological). Empowerment does not focus on the objective features of the job, but rather encourages employees to become innovators and 'managers' of their own work by involving them in task accomplishment in ways that give them more control, and autonomous decision-making capabilities.

The basic assumption is that increasing employee's power intensifies motivation for task achievement. People improve their own performance effectiveness by choosing how to do a task, and using their creativity without close supervision or other interference thereby enhancing their level of self-efficacy, and their commitment towards the organization.

9 G.M. Spreitzer, *Psychological empowerment in the workplace: Dimensions, measurement, and validation*, Academy of Management Journal, 1995, 38(5), 1442-1465.

10 S. K. Parker, T.D. Wall, J. L. Cordery, *Future work design research and practice: Towards an elaborated model of work design*, Journal of Occupational and Organizational Psychology, 2001, 74, 413-440

In order for empowerment to grow and thrive, organizations should encourage four main conditions, summarized as follows:

- *participation*: employees should be encouraged to autonomously improve their interpersonal and team work relationships as well as to take control of their individual work tasks;

- *innovation*: leaders and supervisors should encourage people to explore new paths, and to take reasonable risks (depending on cost) to stimulate innovative and creative thinking;

- *access to information*: employees should have access to a wide range of information that might affect their work. They need to feel free to decide what kind of information they require to perform their jobs, and to understand goals, priorities and organizational strategies;

- *accountability*: empowered employees should be held accountable for their behaviour towards others, which in turn increases their credibility from the evidence of valid results.

It is likely that employee empowerment will succeed when the culture of an organization is open and receptive to innovation and change. Nevertheless, just a few organizations consider human capital as being their main asset, are inclined to lead them to success or, if not properly managed, to cause failure. Employee empowerment is about the contribution of employees in administration and decision-making regarding policies, objectives, and organizational strategies. Thus, if jobs are rigidly controlled by organizational procedures, or if every minor decision needs to be approved by a superior, employees are unlikely to feel empowered.

Nowadays, a growing number of startup companies, and innovative organizations implementing empowerment programs empower people to different degrees. Given that employees may feel worried about the increased levels of responsibility and accountability, it is likely that selecting, training and developing people promote the success of empowerment interventions. Some managers believe that empowerment should encourage workers' ideas while they retain a final authority for decisions. For others, empowerment means giving employees more freedom and power to make decisions, and to exercise solutions

with initiative capacity and creativity. In other words, the continuum runs from a situation in which front-line workers have almost no discretion, towards full empowerment, where workers even participate in formulating organizational strategies, and feel considered as core members within the organization.

PROFESSIONAL IDENTITY ENHANCEMENT THROUGH INDIVIDUAL'S AGENCY

The nature of work is gradually changing over time together with individuals' professional roles and identity construction. By reviewing the existing studies it is worth noting that Ashfort (Ashfort Kreiner, 1999)¹¹ highlights the importance of organizational identification in affecting individual's emotions and behaviour, such as employee job satisfaction and task commitment, and other central aspects of organizational life. According to Slay & Smith (2011)¹², professional identity is "an individual image of who they are as a professional", which is "based on attributes, beliefs, values, motives and experiences" (Shein, 1978; Ibarra, 1999).

Given that professional identity may be influenced by the relationships that a person has with others regarding their work, according to Ashforth (2008)¹³, an individual draws from "personal attributes, social group relationships and professional roles to assign meaning to who they are, and what they do in the workplace", thus shaping their professional growth and career development.

Moreover, a fundamental assumption is that self-knowledge is to some extent important for making satisfying progress in contemporary careers. With the increasing

11 B.E. Ashfort, G.E. Kreiner, "How can You do it?": *Dirty Work and the challenge of constructing a Positive Identity*, *The Academy of Management Review*, Jul., 1999, Vol. 24, 413-434

12 H.S. Slay, D.A. Smith, *Professional identity construction: using narrative to understand the negotiation of professional and stigmatized cultural identities*, *Human Relations*, 2011, 64(1), 85-107

13 B.E. Ashfort, S.H. Harrison, K.G. Corley, *Identification in Organizations: an Examination of four fundamental questions*, *Journal of Management*, 2008, 34:325

labour market flexibility, more and more people proactively develop and update their know-how and skills over time for self-directed career management. According to Arthur and Rousseau (1996)¹⁴, this proactive behaviour highlights a shift in responsibilities from the organization to the employee, in that an individual's independent professional learning and development, and then their subjectivity, flexibility orientation, and adaptivity become crucial factors for personal growth, professional identity and career path. Nevertheless, taking into account an individual's vulnerability and environmental insecurity, it emerges that career dynamics and choices are not free from challenges and potential risks for personal outcomes, assuming that high levels of commitment, responsibility and self-efficacy do not ensure *a-priori* successful self-management careers.

FOSTERING CRAFTING BEHAVIOUR IN CONTEMPORARY ORGANIZATIONS

Despite the evidence that job enrichment principles related to job design theory may be considered strong elements for practice, it appears that the importance of the employee's agency may be underestimated.

Wrzewsniowski and Dutton (2001)¹⁵ highlight that job crafting differs from job design in that the former may be considered a dynamic process which emphasizes individual's agency role, whereas the second is characterized by more static elements.

From the existing literature it emerges, for instance, that Parker and Sprigg (1988) sustain that one's "proactive personality moderates the interactive effect of job autonomy and demands on strain" (Parker and Sprigg, in Parker

14 M.B. Arthur, D.M. Rousseau, *The Boundaryless Career: a new employment principle for a New Organizational Era*, New York: Oxford University Press, 1996

15 A. Wrzewsniowski, J.E. Dutton, *Crafting a job: revisioning employees as active crafters of their work*, *Academy of Management Review*, 2001, Vol. 26, No. 2, 179-201

et al., 2001)¹⁶, “challenging the status quo rather than passively adapting present conditions”¹⁷, whereas Ng et al. (2005)¹⁸ identify proactive personality as one of the main factors that predict success.

According to the Job Demands - Resources Model (developed by Bakker and Demerouti, 2014)¹⁹, it is likely that managers who ensure workplaces that provide proper working conditions to their employees, enhancing their involvement in decision making processes regarding the organizational life, attain more motivated and satisfied employees, and thereby improvements in the quality of outcomes.

In identifying the main factors that can affect how a proper job redesign leads to desired performance outcomes, and goal attainment, Cummings and Blumberg (1987)²⁰ emphasize the crucial role played by interdependence and uncertainty. In particular, according to Milliken (1987) uncertainty can be defined as an “individual’s inability to understand the direction in which an environment might be changing, the potential impact of those changes on that individual’s organization, and whether or not specific responses to the environment might be successful”²¹.

With the increasing labour market complexity, a growing number of individuals of-

ten change job. In these circumstances, feedback can be considered a coping mechanism for uncertainty. As argued by Lawler et al. (2000)²², social exchange and feedback become increasingly important for the acquisition and transfer of new knowledge and skills, the attainment of goals, the promotion of error management, and retention of employees and talents in the workplace.

According to Wille and De Fruyt (2012), “individuals may consciously and unconsciously attempt to modify their concrete work environment in order to maximize fit with the organization”²³. Job crafters may thus be considered as those employees who maximize their work environment by introducing changes in work tasks and relationships, and attribute personal meaning and professional identity to their jobs. This is why managers should create a culture which encourages employees to craft their behaviours, and first of all behaving themselves as job crafters. The point of view advanced by Grant (2007) which underlines the importance of identifying the “structural properties of work” that allow people to interact, and to foster relationships “to make a prosocial difference” while achieving “higher performance and productivity”, is worthy of note.²⁴

CONCLUDING THOUGHTS

When managers are concerned with redesigning jobs and tasks they should consider both employer and employees’ needs in order to reduce tensions associated with organizational interventions, minimizing errors, and maximizing the amount of employees’ motivation and commitment, while ensuring their wellbeing, health and safety. It is worth

16 S.K Parker, T.D.Wall, J.L. Cordery, *Future work design research and practice: towards an elaborated model of work design*, Journal of Occupational and Organizational Psychology, 2001, 74, 413-440

17 S.K. Parker, N. Turner, H.M. Williams, *Modeling the antecedents of Proactive Behavior at Work*, Journal of Applied Psychology, 2006, Vol. 91, No. 3, 636-652

18 T.W.H. Ng, L.T. Eby, K.L. Sorensen, D.C. Feldman, *Predictors of objective and subjective career success: a meta-analysis*, Personnel Psychology, 2005, 58, 367-408

19 A.B. Bakker, E. Demerouti, *Job demands-resources theory* (2014). In P.Y. Chen & C.L. Cooper (Eds.), *Wellbeing: A complete reference guide. Work and wellbeing*, Wiley Blackwell, 37-64

20 T.G. Cummings, M. Blumberg, *Advanced Manufacturing Technology and Work Design* (1987). In T.D. Wall, C.W. Clegg & N.J. Kemp (Eds), *The Human Side of Advanced Manufacturing Technology*, New York: John Wiley, p. 44

21 F.J. Milliken, *Three types of perceived uncertainty about the environment: State, Effect, and Response Uncertainty*, The Academy of Management Review, 1987, Vol. 12, No. 1 (Jan), 133-143

22 i.e. see Lawler et al., 2000. In J. DeLamater, *Handbook of Social Psychology*, Springer, 2006

23 B. Wille, F. De Fruyt, W. Beyers, *A transactional approach to person-environment fit. Reciprocal relations between personality development and career role growth across young to middle adulthood*, Journal of Vocational Behavior, 2012, 81(3): 307-321

24 A.M. Grant, *Relational Job Design and the motivation to make a prosocial difference*, Academy of Management Review, 2007, Vol.32, No. 2, 393-417

noting that researchers²⁵ highlight how important it is for managers making employees feel engaged in such interventions, in order to increase their own control over work activities, motivation, and also their perception of fairness and justice, but it looks like that this doesn't reflect the work-related realities of an amount of today's organizations.

The creation of a structured and supportive context in which all staff are actively engaged in a process of on-going job redesign may be of help to employees in accepting flexibility in relation to the changing needs of the organization. It may be that, if they are rightly placed, they will be able to increase their effort to ensure the maximum output. In doing so, supervisors should lead individuals from losing intrinsic motivation and to increase interest in their work activities, enhancing trust in themselves and towards the organization.

That flexible working practices based on employees' autonomy, empowerment and crafting behaviour are found to exert a positive impact on motivation and retention of employees is highlighted by some recent research,²⁶ and these criteria should be valued by managers when redesigning jobs so as to benefit employees' professional growth.

Last, but not least, according to Parker et al. (2001)²⁷ promoting employee autonomy may lead to safer working conditions. A number of researchers²⁸ draw attention to the proposal that managers should ensure psychological safety, especially for those employees demonstrating crafting behaviours. This might be a way to optimize work re-design processes targeted at employees engaged at different organizational levels, thus maximizing the fit of the interventions in relation to contingencies, the specificity of the organizational setting, and the wider culture.

Daniela Zamolo is a pedagogical specialist in the Science of Adult Education and Lifelong Learning (University of Trieste), with a Masters in Quality Management (University of Udine), and in Biostatistics for the Clinical Research and Scientific Publication (University of Padua); currently engaged in studying/researching with Birkbeck (University of London).

Daniela Zamolo è pedagoga specializzata in Scienze dell'Educazione degli Adulti e della Formazione Continua (Università di Trieste) con un Master in Quality Management (Università di Udine) e in Biostatistica per la Ricerca Clinica e la Pubblicazione Scientifica (Università di Padova). Attualmente impegnata in un percorso di studio/ricerca presso il Birkbeck (Università di Londra).

zamodan@libero.it

daniela.zamolo@asufc.sanita.fvg.it

Skype (VoIP): zamodan

25 i.e. see Murphy and Hurrell, 1987

26 CIPD, 2006; 2019

27 Already cited

28 i.e. Shein and Bennis, 1965

L'ipocrisia di una società criminale. La denuncia sociale di Luis Buñuel nel film *Los olvidados*¹ (1950) e di Pier Paolo Pasolini nel film *Accattone*² (1961)

Stefania Buosi Moncunill

ABSTRACT

Luis Buñuel e Pier Paolo Pasolini pretendono, con le loro opere, di cambiare la società nella quale vivono. Ci propongono uno sguardo irriverente, inquieto, scomodo, non qualunquista, non giustificazionista, che cerca la verità. Tuttavia i due registi sono ben consapevoli di quante insidie si possano nascondere dietro a questa aspirazione. Essi ci svelano il lato oscuro della passione, del desiderio e, sollevando il velo delle convenzioni, ci aiutano a “vedere”, sollecitando sempre nuovi interrogativi.

Luis Buñuel and Pier Paolo Pasolini aim, with their works, to change the society in which they live. They offer us a gaze which is irreverent, uncomfortable and uneasy, but not indifferent or justificatory, a gaze that seeks the truth. Nevertheless, the two

directors are well aware of how many traps can lie hidden behind this aspiration. They reveal to us the dark side of passion and desire and, by lifting the veil of conventions, help us to “see”, always asking new questions.

PAROLE CHIAVE

STUDI INTERCULTURALI; RIFLESSIONE SOCIALE; CRITICA SOCIALE; CINEMA.

KEYWORDS

INTERCULTURAL STUDIES; SOCIAL REFLECTION; SOCIAL CRITICISM; CINEMA.

1. LOS OLVIDADOS

TITOLO ORIGINALE: *Los Olvidados*

(it.: *I figli della violenza*).

REGIA: Luis Buñuel.

NAZIONALITÀ: Messico.

DURATA: 88 min.

ANNO: 1950.

1 *Los Olvidados*. Reg. Luis Buñuel. Att. Miguel Inclán, Estela Inda, Alfonso Mejía, Roberto Cobo, Alma Delia Fuentes. Oscar Dancigers per Ultramar, Messico, 1950. B/N, 88 min.

2 *Accattone*. Reg. Pier Paolo Pasolini. Att. Franco Citti, Silvana Corsini, Franca Pasut. Alfredo Bini per la Cino Del Duca e Arco Film, Italia, 1961. B/N, 120 min.

INTERPRETI PRINCIPALI: Roberto Cobo (Jaibo), Alfonso Mejía (Pedro), Estela Inda (Marta, madre di Pedro), Alma Delia Fuentes (Meche), Miguel Inclán (don Carmelo, il cieco), Francisco Jambrina (direttore del riformatorio), Mario Ramírez (Ojitos), Jesús García Navarro (padre di Julián), Javier Amezcua (Julián).

SOGGETTO E SCENEGGIATURA

Luis Buñuel e Luis Alcoriza.

SCENOGRAFIA: Edward Fitzgerald.

FOTOGRAFIA: Gabriel Figueroa.

MUSICA: Rodolfo Halfter,

su temi di Gustavo Pittalunga.

MONTAGGIO: Carlos Savage.

ASSISTENTE ALLA REGIA: Ignacio Villareal.

PRODUZIONE: Oscar Dancigers,
per la Ultramar Films.
DISTRIBUZIONE: Cineteca Griffith.

TRAMA: in una zona periferica di Città del Messico, Jaibo, appena fuggito dal riformatorio, e i ragazzi della sua banda, che vivono tutti in una situazione di assoluta miseria e disgregazione familiare, aggrediscono un suonatore ambulante cieco. Jaibo, di seguito, uccide a bastonate Julián, che crede responsabile del suo arresto, sotto gli occhi dell'amico Pedro che, anche se sconvolto da tanta brutalità, gli promette complicità e silenzio. Qualche giorno più tardi il cadavere di Julián è ritrovato e Pedro ne è ossessionato nei sogni. Jaibo si nasconde ma, andato a far visita a Pedro dall'arrotino presso cui questi lavora, ruba un coltello con il manico d'argento. Del furto è accusato lo stesso Pedro, costretto così a rifugiarsi in un'altra zona della città, dove trova un nuovo lavoro. Jaibo, che già aveva cercato di sedurre la giovane Meche, va a trovare la madre dell'amico e questa lo fa restare, chiudendo la porta di casa. Catturato dalla polizia, Pedro è portato in riformatorio dove si comporta in modo antisociale. Il direttore, tuttavia, gli dà fiducia e gli affida cinquanta pesos per una commissione fuori dalla prigione. Di nuovo in strada però, Pedro incontra Jaibo, che tenta di rubargli il denaro. Nella colluttazione che ne segue, Pedro uccide Jaibo e viene, a sua volta, colpito a morte dalla polizia. Quella stessa notte Meche, un'amica di Pedro, e suo nonno scoprono il corpo senza vita del ragazzo e, per evitare problemi, lo gettano in una discarica.

2. ACCATTONE

TITOLO ORIGINALE: *Accattone*.
REGIA: Pier Paolo Pasolini.
NAZIONALITÀ: Italia.
DURATA: 120 min.
ANNO: 1961.
INTERPRETI PRINCIPALI: Franco Citti (Vittorio Castaldi detto Accattone), Silvana Corsini (Maddalena), Franca Pasut (Stella).

SOGGETTO E SCENEGGIATURA:
Pier Paolo Pasolini.
FOTOGRAFIA: Tonino Delli Colli.
MUSICA: Bach,
coordinata da Carlo Rustichelli.
PRODUZIONE: Alfredo Bini
per la Cino Del Duca e Arco Film.
DISTRIBUZIONE: Cino Del Duca.

TRAMA: Accattone è il soprannome affibbiato ad un giovane che, in una borgata romana, vive senza lavorare alle spalle di una prostituta, Maddalena. Quando la ragazza finisce in carcere, Accattone si trova a mal partito. Respinto e malmenato, dopo un tentativo di riavvicinare la moglie, che vive insieme al figlio in casa del padre e del fratello, Accattone tenta di sostituire Maddalena con una ragazza di nuova conoscenza, Stella. Costei, ingenua e fiduciosa, non è fatta per il mestiere ed Accattone, che se n'è innamorato, decide di trovarsi un lavoro per mantenere se stesso e la ragazza, ma un solo giorno di fatiche lo stronca. Ignaro del fatto che la polizia lo tiene d'occhio, giacché Maddalena, gelosa, lo ha denunciato per sfruttamento, tenta la via del furto. Insieme ad un vecchio ladro, ruba della merce caricata su un autocarro, ma viene catturato dai poliziotti; si divincola, sale su una motocicletta e tenta la fuga. La sua corsa è breve: si schianta contro un muro, uccidendosi.

3 I FIGLI DIMENTICATI: *LOS OLVIDADOS* DI LUIS BUÑUEL

La carriera di Luis Buñuel è circondata, fin da subito, da una diffidenza che nasconde un'incomprensione di fondo della sua opera. Nella sua autobiografia *Dei miei sospiri estremi*³, Buñuel spiega quanto è profonda tale incomprensione. Il film *Los olvidados* esce a Città del Messico nel 1950, rimane in cartellone per quattro giorni e suscita reazioni immediate e violente: a causa del nazionalismo messicano, membri della troupe cinematografica accusano Buñuel di mancanza di realismo; all'uscita del film, sindacati e associazioni decidono di espellere il regista; i pochi spettatori del film escono dalla

3 L. Buñuel, *Dei miei sospiri estremi*, Milano, 1991, pp. 211-212.

sala contrariati. Il Messico è il Paese di adozione di Buñuel e di molti intellettuali spagnoli, che si autoesiliano dopo la vittoria franchista nella guerra civile del 1936-1939. Alla fine del 1950, il regista torna in Europa, a Parigi, per ripresentare il film. Dopo il festival di Cannes, il poeta messicano Octavio Paz, scrive un buon articolo su di esso e, solo in seguito a tale recensione, nel 1951, arriva il Premio Ariel per la miglior regia. Dopo il successo europeo, il film viene ripresentato a Città del Messico, dove finalmente rimane in cartellone per due mesi. Nel 2003 si ha anche un riconoscimento postumo da parte dell'Unesco: il film diviene "Memoria del mondo e patrimonio dell'umanità".

Luis Buñuel è un surrealista, aderisce dunque ad un movimento artistico d'avanguardia che si caratterizza per valorizzare l'irrazionalità e il sogno e che, rivelando gli aspetti più profondi e reconditi della mente, attacca e mette in discussione la morale convenzionale. Nel 1930 però, egli si allontana dal surrealismo, poiché ritiene che i surrealisti siano, nel fondo, un'aristocrazia intellettuale, che considera la maggior parte del genere umano come stupida, allontanandosi di fatto da qualsiasi forma di partecipazione ai conflitti sociali.

Los olvidados non è di fatti un film surrealista, ma sostanzialmente realista: la realtà che Buñuel ci mostra è atroce, non edulcorata e dura da sopportare. Eppure il sogno, il desiderio e il delirio, temi tipici del surrealismo, non vengono abbandonati e conservano la loro parte demistificatoria.

Nel film si ritraggono i problemi di un intero Paese, attraverso l'analisi di un microcosmo di povertà estrema, quello dei figli dimenticati di tutta la terra, i figli della violenza, che appartengono ad un sottoproletariato che vive nella degradazione. Nel film vediamo rappresentate una serie di baracche alla periferia del mondo, abitate da vecchi, storpi e bambini. Il paesaggio, fatto di edifici diroccati e immondizie, diventa metafora della loro condizione economica e morale. Ragazzi che rubano, si prostituiscono e ammazzano, correndo verso galere, riformatori e cimiteri senza alcuna

consapevolezza. L'ombra di una società criminale, caratterizzata dall'ipocrisia delle buone intenzioni e supportata da falsi valori, si proietta su queste vite dimenticate. Nella periferia di Città del Messico, dove si svolge la vicenda, gli uomini sembrano essersene andati; sono rimasti solo i vecchi, gli storpi, le madri, i bambini e i ragazzi che reputano stupido chi cerca lavoro. I padri, intesi nel senso proprio della parola, non esistono: esiste un vecchio alcolista che ama il figlio Julián; esiste il padre di Ojitos, che ha abbandonato il figlio all'angolo del mercato; esiste una donna che funge da una madre-padre che, in quanto vittima di una violenza carnale, odia il figlio Pedro ed esiste un ragazzo senza padre né madre, Jaibo, che comanda una banda di ladruncoli specializzati in furti ai danni di mendicanti. Lo stesso Jaibo corteggia la giovane Meche, tenta di sedurre la madre di Pedro e, da ultimo, uccide Julián, accusato di averlo fatto finire in carcere. Pedro è testimone dell'omicidio di Julián e vorrebbe rimettersi sulla buona strada attraverso un'occupazione onesta, ma Jaibo lo perseguita nei sogni, al lavoro, a casa e perfino al riformatorio progressista, nel quale Pedro è stato rinchiuso a causa del furto di un coltello con il manico d'argento, commesso in realtà da Jaibo.



Jaibo e Pedro

Nella prima scena del film, vediamo le immagini di tre città: Londra, New York e Parigi.

In seguito, una voce fuori campo annuncia il tema centrale: il problema della povertà di un mondo ignorato, che è un fenomeno di valenza universale. Il caso del Messico costituisce solo un esempio. I due giovani protagonisti, Jaibo e Pedro, fanno corona ad altri due che mimano la corrida. Questo episodio iniziale, insieme all'ossessionante ritorno degli strumenti della violenza arcaica, la carne, il sangue, il bastone, marca la volontà di delineare la regressione culturale della civiltà. Basta pensare all'incubo di Pedro: una gallina scende dal soffitto, Julián è sotto il letto con il volto insanguinato, la madre di Pedro, simile a una Madonna, sembra rispondere alle sue invocazioni:

Perché non mi hai dato da mangiare?

e gli dona un pezzo di carne, ma la mano di Julián, da sotto il letto, è pronta ad afferrare la carne. Oppure basti pensare al momento in cui, rinchiuso dai compagni del riformatorio in una stia, Pedro perde il controllo ed uccide a bastonate due polli. Il direttore del riformatorio è convinto che Pedro volesse uccidere lui e quindi non coglie il significato simbolico del disegno tracciato dal ragazzo su un muro del riformatorio, una gallina che ne bastona un'altra, né si rende conto di quanto sia profetico lo scherzoso rimprovero che gli rivolge:

I polli potrebbero vendicarsi.

4. IL SOTTOPROLETARIATO PROTAGONISTA DELLA PROPRIA INESISTENZA: ACCATTONE DI PIER PAOLO PASOLINI

Anche Pasolini fatica a portare avanti le proprie idee anticonformiste. La neonata *Federiz*, la casa di produzione cinematografica fondata da Fellini insieme a Rizzoli, ha interesse a produrre un'opera realizzata da Pier Paolo Pasolini. Egli non è nuovo all'ambiente cinematografico, avendo firmato già alcune sceneggiature per Bolognini, collaborato a quella di *Le notti di Cabiria* nel 1956, e scritto, assieme a Sergio Citti, una scena de' *La Dolce vita*. Dopo un intenso lavoro di reperimento di materiale fotografico,

un'accurata scelta della *location*, Pasolini e Bernardo Bertolucci, il giovane aiuto regista, inviano alcune scene di girato, ma Fellini, Fracassi e Kezich della Federiz, addetti alla supervisione, bocciano il progetto, valutandolo sgrammaticato. Pasolini, nonostante l'ammirazione che prova per Fellini e l'amara delusione, ignora il giudizio. Un comportamento che adotterà sempre con i detrattori. Diviene provvidenziale, in questo frangente, l'intercessione di Bolognini. Scrive Pasolini di Bolognini:

“Scopre il materiale del mio film, e ne resta attonito: quelle facce dei miei personaggi veri-assurdi e veri, ridicoli e veri, disperati e veri-lo mettono di fronte al fatto inevitabile di sentirsi emozionato”⁴.

Bolognini infatti mette subito in contatto Pasolini con Alfredo Bini e Cino Del Duca, autentico finanziatore dell'opera. Alfredo Bini promette fiducia al neoregista, senza pretendere di intervenire nella sceneggiatura e lasciandogli completa libertà anche per tutto il resto: la scelta degli attori, degli ambienti e dei luoghi dove girare il film. Il film viene presentato alla Mostra del cinema di Venezia fuori concorso nel 1961. L'accoglienza viene ricordata, insieme alla successiva disastrosa distribuzione condannata da un'accusa di pornografia e da un divieto ai minori di diciotto anni, come uno degli episodi più sordidi e incivili di linciaggio fisico e morale di sempre. Il contesto storico-politico in cui nasce il film di Pasolini è emblematico: il governo del Paese è nelle mani della Dc di Tambroni e dei missini, con il corredo degli scontri di piazza e della violenza gratuita. Alla prima proiezione a Roma, gruppi di giovani neofascisti provocano tafferugli e aggrediscono gli spettatori. Il pubblico, nella migliore delle ipotesi, abbandona la sala limitandosi all'invettiva; la critica sia da destra che da sinistra, tranne in qualche raro caso, non risparmia strali polemici nei confronti del poeta divenuto neo-cineasta, ritenuto incapace di svincolarsi dagli esiti estetici della sua letteratura. Solo alcuni amici intellettuali lo sostengono: Anna Banti ad esempio, che gli scrive:

4 N. Naldini, *Pasolini, Una vita*, Torino, 1989, p. 290.

“Caro Pasolini, stamattina ho avuto la sua bellissima poesia, di cui La ringrazio molto. Vuole il caso che le abbiamo, in un certo senso, dedicata la giornata: oggi hanno dato qui la prima visione di *Accattone* e ci siamo andati subito, alle tre: non si sa mai! Ebbene, La ringraziamo anche di averci regalato questo straordinario film, uno dei più schiettamente poetici che io abbia visto. Ne siamo rimasti, Longhi e io, profondamente convinti”⁵.

Accattone ci parla dell’anima sottoproletaria delle periferie romane, caratterizzata da miseria, feroce ironia e ansia per un futuro che non arriva. Pasolini fa un film politico, neorealista, un atto di accusa nei confronti della classe dominante borghese. Scrive:

“La passione che aveva preso la forma di un grande amore per la letteratura e per la vita gradualmente si è spogliata dell’amore per la letteratura ed è diventata ciò che realmente era: una passione per la vita, per la realtà attorno a me, realtà fisica, sessuale, oggettuale, esistenziale. Questo è il mio primo e solo grande amore, ed il cinema mi ha in un certo senso spinto a tornare a quello e a esprimere solo quello”⁶.



Accattone e Stella

Pasolini, all’Italia da cartolina degli anni Sessanta, contrappone quella miserrima delle borgate dei sottoproletari e i sottoproletari ritratti da Pasolini non hanno un pensiero politico, né una coscienza di classe, essi rap-

⁵ *Ibidem*, p. 302.

⁶ *Ibidem*, p. 287.

presentano un gruppo normato dalla legge del più forte.

Accattone muore, la morte è l’apice della sua inesistenza, quella di chi, dal punto di vista umano, si preoccupa solo di affrontare la fame, morso dopo morso, tra baracche, immondizie e strade sterrate.

5. CONCLUSIONE

I due film raccontano dunque il medesimo mondo dei diseredati con accenti differenti. Di quegli ultimi di cui non si occupa nessuno, tanto meno i partiti politici, essendo forme molto malsicure di consenso. Di quegli ultimi spesso accusati di essere senza coscienza di classe e senza prospettive a medio-lungo termine.

Buñuel analizza i suoi figli dimenticati come fossero insetti mossi dal solo istinto nel loro inappagato bisogno d’amore. Non c’è niente di ovvio nel modo in cui egli racconta la povertà, e del resto il sottotitolo moralista *Pitié pour eux*, affibbiato al suo film in Francia, non viene apprezzato dal regista⁷. La voce iniziale fuori campo presente nel film, quasi volendo anticipare le critiche per il carattere militante del suo lavoro, ricorda chiaramente che *Los olvidados* non è un film che intende giudicare questo mondo, ma che intende raccontarlo, descriverlo e descriverlo nei particolari. Egli basa *Los olvidados* su osservazioni dirette e documenti ufficiali, ma sfida il neorealismo ritraendo i suoi protagonisti come figure complesse guidate dai propri impulsi inconsci. Dentro di noi esistono sentimenti quali l’odio e l’amore, e colori come la luce e le tenebre. Ed è vero che il comportamento naturale dell’affamato è la violenza, ma bisogna pensare che l’affamato non è primitivo, è oppresso.

Pasolini, a differenza di Buñuel, che presenta il suo microcosmo di violenza con uno sguardo esterno, da entomologo, è empatico verso i suoi personaggi, si rispecchia in Accattone, perché come intellettuale antiborghese condivide e ritiene di condividere la medesima emarginazione culturale. Gli stessi attori

⁷ L. Buñuel, *Dei miei sospiri*, cit., p. 213.

scelti da Pasolini sono gli amici di Torpignattara, le cui vicende hanno suggerito la trama del film. Dichiarò Pasolini in un'intervista:

“Io preferisco lavorare con attori scelti nella vita, a caso, vale a dire scelti per quanto mi sembrano esprimere a loro insaputa, con non professionisti. L'attore professionista ha fin troppo l'ossessione del naturale e del ghirigoro”⁸.

Lo sguardo di Pasolini è dunque interno e vibrante di feroce disperazione. Egli è tra i personaggi che rappresenta, con l'aggravante della consapevolezza che ha come intellettuale e come soggetto attivo nel dibattito politico e culturale.

Entrambi i microcosmi sono chiusi in se stessi, le azioni quotidiane dei personaggi sono circolari, tutti i passi che muovono li fanno tornare al punto di partenza, nessuno può uscire da lì, né superare se stesso, se non attraverso la morte.

Buñuel e Pasolini hanno inferto sulla superficie dell'esistenza organizzata della civiltà borghese un taglio che ci consente, ancor oggi, di guardare oltre le apparenze per vedere quello che altrimenti resterebbe nascosto. Le regole sociali vengono in effetti scritte in ogni caso, in ogni modo, e in ogni tempo, sempre da un gruppo di persone che è al potere. La rivoluzione, per entrambi, rappresenta l'intelligenza e il coraggio, che nasce con lo svelamento dell'inganno, con il lavoro volto a dimostrare le menzogne e le violenze istituzionali, con il tentativo, sviluppato all'estremo, di esprimere l'individuo con onestà e senza comode ipocrisie. Se, a proposito di questi film, si può parlare di bellezza, benché i due registi abbiano sempre cercato di eliminare le belle immagini, è perché si avverte in essi una tensione verso la libertà molto forte, intesa in senso tanto sociale quanto individuale. E questa agognata libertà, potremmo chiederci, può dunque in effetti essere soltanto appannaggio delle persone, come Buñuel e Pasolini. I due registi hanno tentato in maniera così radicale, di forzare le

⁸ Naldini, Nico, *Pasolini*, p. 296.

convenzioni sociali per trovare la libertà, essendo disposti a rischiare giocandosi il tutto e per tutto e persino la propria reputazione.

6. BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- P. Bertelli, *Cinema dell'eresia, Gli incendiari dell'immaginario*, Rimini, 2005.
- L. Buñuel, *Dei miei sospiri estremi*, Milano, 1991.
- D. Cantone, L. Chiesa (a cura di), *Dello sguardo e altri oggetti, saggi su cinema e psicanalisi*, Udine, 2004.
- A. Cattini, *Luis Buñuel*, Milano, 1996 (pag. 34-37, 161).
- P. Duncan (a cura di), *Luis Buñuel*, Colonia, 2006.
- N. Naldini, *Pasolini, Una vita*, Torino, 1989.
- P. Pasolini, *Ragazzi di vita*, Milano, 1955.

VIDEO

- *Accattone*. Reg. Pier Paolo Pasolini. Att. Franco Citti, Silvana Corsini, Franca Pasut. Alfredo Bini per la Cino Del Duca e Arco Film, Italia, 1961. B/N, 120 min.
- *Dentro Faber*, F. De André, 2011, Dvd 7 (L'anarchia).
- *Los olvidados*. Reg. Luis Buñuel. Att. Miguel Inclan, Estela Inda, Alfonso Mejia, Roberto Cobo, Alma Delia Fuentes. Oscar Dancigers per Ultramar, Messico, 1950. B/N, 88 min.

Stefania Buosi Moncunill
Ricercatrice italo-catalana, dottorato di ricerca all'Università di Barcellona in fase di conclusione.
Membro del gruppo interuniversitario *Sciència.cat*.

buostefany2@gmail.com

Claudio Venza e Simonetta Lorigliola, *Microfisica di un movimento. Economia occupata.* Trieste, dicembre 1969, Trieste, IRSREC FVG, 2019

Gabriele Donato

ABSTRACT

In questo testo viene recensito *Microfisica di un movimento. Economia occupata*. Trieste, dicembre 1969, libro scritto da Claudio Venza e Simonetta Lorigliola e dedicato all'occupazione studentesca della Facoltà di Economia di Trieste che si svolse nel dicembre del 1969. Si tratta di una ricerca basata su una gran quantità di materiali d'archivio (volantini, verbali, documenti ...), su una raccolta di articoli di giornali pubblicati in quei mesi e su alcune interviste realizzate ai protagonisti di quell'occupazione. Tale lavoro arricchisce la conoscenza che abbiamo dei movimenti giovanili di quell'epoca: esso dà un contributo significativo alla messa in discussione di alcuni degli stereotipi più diffusi relativi a quel ciclo di mobilitazioni.

This article reviews *Microfisica di un movimento. Economia occupata*. Trieste, dicembre 1969, the book written by Claudio Venza and Simonetta Lorigliola and related to the students' occupation of the Faculty of Economics in Trieste, which took place in December, 1969. The research is based upon a rich quantity of documents (leaflets, minutes, pamphlets, ...), a collection of newspapers articles published

A partire dal 1978, ogni decennio trascorso dal 1968 è diventato l'occasione per pubblicare una gran quantità di libri sul cruciale anno in questione: com'è naturale che sia, ogni decennio ha aggiornato la letteratura con analisi e riflessioni nuove, legate al mutare delle tendenze culturali e degli orientamenti politici, e al conseguente rinnovamento degli interessi di ricerca. Più ancora che per altre date periodizzanti, è attorno a quell'anno che si

during those months and some interviews with the protagonists of that occupation. It is a work that enriches the knowledge about the youth movements of that period: it gives a significant contribution to the questioning of some of the best known stereotypes about those movements.

PAROLE CHIAVE

MOVIMENTI GIOVANILI; LOTTE STUDENTESCHE; UNIVERSITÀ DI TRIESTE; 1968; OCCUPAZIONE DELLE UNIVERSITÀ; PROTESTE DI STRADA; DIRITTI DEGLI STUDENTI.

KEYWORDS

YOUTH MOVEMENTS; STUDENTS' STRUGGLES UNIVERSITY OF TRIESTE; 1968; OCCUPATION OF UNIVERSITIES; REBELLION. STREET PROTEST; STUDENTS' RIGHTS.

sono combattute battaglie interpretative di grande rilievo, con un'intensità paragonabile a quella dei conflitti che agitarono quei mesi turbolenti. L'articolazione vasta delle letture proposte, e l'impegno profuso da studiosi delle più disparate provenienze disciplinari, ha certamente arricchito progressivamente il quadro delle conoscenze, ma non ha impedito che si sedimentasse una serie di luoghi comuni: non è questo il luogo per passarli in rassegna,

ma vale la pena di evidenziare che anche lo studio delle lotte studentesche ha risentito di quest'inevitabile sedimentazione. Questo è il motivo per cui lavori come quello curato da Claudio Venza e Simonetta Lorigliola (*Microfisica di un movimento. Economia occupata. Trieste, dicembre 1969*, Trieste, IRSREC FVG, 2019) non possono che essere ben accolti: le ricerche centrate sulle agitazioni locali, per giunta in contesti periferici rispetto ai centri della contestazione giovanile, consentono di approfondire significativamente – quando ben documentati – le riflessioni sul ciclo di mobilitazioni giovanili più rilevante del ventesimo secolo. L'opera che qui si recensisce appare senza dubbio alquanto riccamente documentata e intelligentemente articolata, e può consentire, proprio per questi motivi, di ragionare su quel ciclo di lotte in termini rinnovati. Si tratta di un rinnovamento necessario: sappiamo un'enormità di cose su quel che successe alla facoltà di Sociologia di Trento, ad Architettura a Torino, a Fisica e Lettere a Roma, per citare solo alcuni esempi; ma di quel che accadde altrove cosa sappiamo? Lo schema cronologico proposto da De Bernardi (*Il Sessantotto*, 1998), che colloca già nella seconda parte del 1968 l'avvio della crisi del movimento studentesco italiano, può essere utile per comprendere le dinamiche che caratterizzarono altri territori? Interrogativi di questo genere hanno certamente un senso, e il libro di Venza e Lorigliola risulta per questa ragione prezioso: esso, coerentemente con l'ispirazione foucaultiana suggerita già dal titolo, indica agli studiosi di quel periodo l'urgenza di considerare quel che successe nelle periferie del Paese con un'attenzione non minore rispetto a quella dedicata ai centri più importanti e noti. In caso contrario, ci ritroveremmo costretti a valutare le agitazioni studentesche di una città (periferica, certo, ma non marginale) come Trieste alla stregua di una replica sbiadita e tardiva di dinamiche già anticipate altrove: quel che emerge, tuttavia, dalle pagine del libro è ben altro, e di conseguenza i fatti che si succedettero fra la primavera del '68 e quella del '70 non possono che indurre il lettore attento alla storia di quell'epoca a rivedere i propri schemi analitici. Trie-

ste, infatti, vide il movimento studentesco esprimere le proprie energie più significative proprio nei primi mesi del 1970, quando in città come Milano, Roma, Torino tale movimento appariva già seriamente logorato da divergenze (relative a orientamenti teorici e repertori d'azione) sempre meno sanabili. Un semplice ritardo, rispetto alla "tabella di marcia", o un elemento forte di diversità? La tentazione, leggendo le pagine di *Microfisica di un movimento*, è di dar credito alla seconda ipotesi: sarebbe tuttavia necessario, grazie a studi altrettanto documentati relativi ad altre situazioni, verificare se anche in altri contesti l'andamento delle proteste abbia assunto una piega simile. La documentazione disponibile, d'altro canto, rappresenta una questione cruciale; in Italia soprattutto, infatti, i movimenti studenteschi si sono caratterizzati da allora per una scarsa incidenza delle strutture organizzate: macroscopica, da questo punto di vista, la differenza con la Francia. L'assenza di organizzazioni strutturate, capaci di radicarsi in vari territori e di continuare a esistere nel tempo, ha determinato inevitabilmente una carenza di documentazione; senza sedi stabili, senza gruppi dirigenti consolidati, senza attivisti retribuiti: movimenti caratterizzati da questa configurazione che cura possono aver avuto per la conservazione (ordinata o meno) dei materiali che hanno prodotto? Il caso di Trieste è stato una fortunatissima eccezione: grazie all'attenzione dimostrata all'epoca da quello che è stato probabilmente l'attivista più influente di quel movimento, Aldo Colleoni, sono state raccolte nel Fondo archivistico che porta il suo nome (depositato presso l'Istituto Regionale per la Storia della Resistenza e dell'Età Contemporanea – IRSREC) tracce numerose delle agitazioni che allora presero forma (volantini, documenti, articoli, verbali). L'importanza del lavoro di Venza e Lorigliola è certamente legata a tale ricchezza documentaria; gli autori hanno fatto un uso abbondante e intelligente dei materiali in questione: essi hanno reso possibile una ricostruzione molto precisa delle tappe della mobilitazione animata innanzitutto dagli studenti di Economia, e dilagata successivamente alle altre Facoltà dell'ateneo.

L'analisi lucida e puntuale di tale documentazione ha messo i due autori nelle condizioni di elaborare uno studio molto diverso dalla maggior parte dei racconti di altre proteste simili pubblicati nei decenni scorsi; ciò che sappiamo, infatti, della storia delle lotte studentesche è innanzitutto ciò che di tali lotte hanno scritto, nel tempo, i loro protagonisti: rielaborazioni, in molti casi, straordinariamente suggestive e accurate (penso a quelle di Marco Boato per esempio), ma inevitabilmente condizionate dall'angolo di visuale di chi è, al tempo stesso, soggetto e oggetto di narrazione. *Microfisica di un movimento* è un'altra cosa: certo, Venza è stato, oltre che autore, anche protagonista dei fatti ricostruiti, ma la quantità e la qualità dei materiali utilizzati hanno consentito al suo punto di vista non tanto di sparire (come sarebbe stato possibile?), ma certamente di non occupare in modo ingombrante lo spazio della narrazione; questa procede, infatti, per strade che non sono affatto quelle della testimonianza: la ricostruzione delle vicende trattate brilla per la linearità espositiva e per la cura dedicata ai dettagli, e consente anche al lettore meno "attrezzato" di seguire il percorso argomentativo degli autori. I lettori più "attrezzati", invece, vengono sollecitati pagina dopo pagina a riflettere su tanti dei problemi interpretativi che la storia dei movimenti studenteschi ha aperto in decenni di indagini e riflessioni. Mi riferisco, per citare un primo esempio, alla dialettica spontaneità/organizzazione: la ricerca mette in luce, infatti, tanti dei meccanismi organizzativi che hanno consentito all'agitazione raccontata di funzionare, meccanismi solitamente taciuti dalla lettura prevalente delle lotte studentesche, valorizzate il più delle volte per la loro presunta capacità spontanea di evolvere, estendendosi e radicalizzandosi quasi per incanto. *Microstoria di un movimento*, invece, non trascura affatto di raccontare l'impegno organizzativo (faticoso ma produttivo) che coinvolse centinaia di studentesse e studenti, resisi progressivamente consapevoli dell'esigenza di strutturare seriamente il loro movimento, affinché in esso potessero riconoscersi non altre centinaia, ma alcune migliaia di loro coetanei: le assemblee, di Facoltà e di

ateneo, i comitati di lotta, le commissioni interfaccoltà, i seminari vengono presentati non come l'espressione spontanea di un movimentismo capace naturalmente di crescere su se stesso, ma come i prodotti di una maturazione organizzativa consolidatasi esperienza dopo esperienza, tentativo dopo tentativo (esperienze e tentativi documentati dai verbali archiviati e visionati, ma descritti anche nelle interviste trascritte di alcuni dei protagonisti, utilmente proposte nella seconda parte del libro). I lettori possono seguire questa maturazione pagina dopo pagina, grazie alla capacità degli autori di focalizzare l'attenzione su molti dei nodi nevralgici di questa come di tutte le agitazioni studentesche: il rapporto contrastato con le rappresentanze esistenti; la caratterizzazione – concretamente sindacale o apertamente politica – delle rivendicazioni avanzate; la dialettica interna al movimento e quella, particolarmente agitata, con le controparti; l'interlocuzione con gli altri soggetti sociali; l'articolazione degli orientamenti ideologici presenti in seno alla mobilitazione. In relazione a quest'ultimo tema citato, in particolare, la ricerca propone considerazioni di grande interesse: le discussioni animate nel corso di quei mesi, infatti, sembrano essere state condizionate da un'articolazione di posizioni molto più ampia rispetto a quella che segnò i grandi convegni nazionali del movimento che si tennero dal 1967 in poi. Chi si fosse convinto del fatto che in seno al movimento studentesco di quegli anni le uniche tesi effettivamente influenti fossero quelle che trovavano spazio presso le riviste di area operaista, maoista o guevarista, dovrebbe ricredersi: leggendo *Microstoria* scopriamo che la "costellazione" delle posizioni che emergevano nelle varie assemblee era ben più estesa; giovani di idee comuniste e libertarie si confrontavano, a Trieste, con coetanei di idee socialiste, repubblicane e persino liberali, senza che tutte queste diversità provocassero le contrapposizioni gravi che, altrove, determinarono lacerazioni insanabili. A colpire, allo stesso modo, è la capacità che presso l'ateneo triestino sembra aver avuto la componente studentesca legata al Pci di esercitare sulle proteste un'influenza

significativa, quando la vulgata raccontata da tanti dei leader di quell'epoca vorrebbe le posizioni di quel partito marginali in seno al movimento già all'inizio del 1968. Anche in questo caso: un'eccezione locale? O l'evidenza, forse, di come la storia del "lungo '68" degli studenti italiani non possa essere risolta nei termini della dialettica (riproposta da una serie infinita di pubblicazioni) che si sviluppò fra le tesi diffuse in seno alla pur influente ed estesa area extra-parlamentare? Il libro di Venza e Lorigliola non è stato scritto per rispondere a queste domande, ma certamente ha il grande merito di aver posto all'attenzione degli studiosi un caso difforme – non in tutto e per tutto, ma certamente per alcune caratteristiche – rispetto a quelli già tanto raccontati; in questo senso il lavoro in questione non può essere limitativamente considerato una ricerca di storia locale: dispone della forza argomentativa necessaria per meritarsi un'attenzione ben più vasta.

Gabriele Donato insegna Scienze umane nella scuola secondaria. Si è laureato in Storia contemporanea nel 2001 e nel 2006 ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Trieste. Studia i movimenti sociali del XX secolo e i suoi recenti interessi di ricerca si riferiscono alla violenza politica degli anni Settanta. La sua ultima monografia è La violenza, la rivolta, una cronologia della lotta armata in Italia dagli anni Sessanta agli anni Ottanta.

Gabriele Donato teaches Human Sciences in the Secondary School. He graduated in Contemporary History in 2001 and in 2006 received a Ph.D. at the University of Trieste. He's been studying the social movements of the 20th century and his recent research interests refer to the political violence in the Seventies. His last monography is *La violenza, la rivolta: it's a chronology of the armed struggle in Italy from the Sixties to the Eighties.*

donaglia@yahoo.it