

Francesco Codello
Né obbedire né comandare
lessico libertario



elèuthera

Questo libro è reso disponibile gratuitamente in formato PDF per concessione di elèuthera nell'ambito del progetto di condivisione di testi e scritti riguardanti l'educazione libertaria, attraverso il sito internet della REL (Rete per l'educazione libertaria), come contributo alla diffusione di un'educazione antiautoritaria e di un'idea di società non gerarchica.

Se volete e potete, date il vostro sostegno acquistando una copia cartacea sul sito www.eleuthera.it o facendo conoscere la casa editrice a un amico o a un'amica.

prima edizione 2009, nuova edizione 2022

questo libro è distribuito sotto licenza copyleft
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

www.eleuthera.it
eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE

Dialogo con mia figlia 7

LESSICO LIBERTARIO

Amicizia 19 / Amore 22 / Anarchia 27 / Anomia, regole 32 / Autogestione 34 / Autonomia 36 / Azione diretta 38 / Coerenza, mezzi-fini 40 / Competizione, aiuto reciproco 42 / Comunità 46 / Corpo, cyborg 49 / Creatività 52 / Depressione 55 / Devianza 58 / Educazione 61 / Eros, sessualità 66 / Etica, morale 69 / Eutanasia, suicidio 73 / Famiglie 74 / Felicità 77 / Fondamentalismo 81 / Gerarchia 83 / Gioco 86 / Guerra, pace 88 / Identità, meticciano 91 / Incomunicabilità 95 / Individuo 98 / Lavoro 101 / Libertà, licenza 104 / Meritocrazia 107 / Morte 110 / Mutualismo 112 / Noia, ozio, lentezza 114 / Obbedire, disobbedire 116 / Paura, sicurezza 118 / Politica 123 / Potere, autorità, dominio 125 / Pubblicità 127 / Religione, spiritualità 130 / Rivolta 133 / Scuola 136 / Sobrietà 143 / Tempo 145 / Uguaglianza, diversità 148 / Utopia 150 / Violenza, nonviolenza 153 / Vita 157

Poiché sono pochi in qualsiasi società, gli anarchici lo vogliano o no sono costretti al ruolo di propagandisti dell'anarchia. Di conseguenza esiste una ricca e variegata letteratura in una miriade di lingue che si propone di informare i lettori sul pensiero anarchico, come di confutare le idee sbagliate su di esso. Francesco Codello ha scritto una guida all'anarchismo, rivolta in particolare a lettori giovani ma utile anche per lettori di ogni età, che intreccia intuizioni e argomentazioni dei pensatori classici con quelle di autori libertari contemporanei.

Colin Ward, maggio 2009

Dialogo con mia figlia

Quando ho preso in mano le bozze del tuo libro, devo dire che mi è sembrato un po' «strano», nel senso che ha una struttura particolare. Sembra quasi un dizionarietto e ho temuto che si trattasse di una specie di «bignami».

In effetti la prima impressione potrebbe essere quella di un libro che mette in fila una serie di voci senza un nesso logico tra loro. In realtà il libro parla di un'idea complessa come l'anarchia, declinata attraverso alcune parole chiave presentate in modo sintetico. Nei miei intenti, questo approccio dovrebbe facilitare la lettura di quell'idea senza però banalizzarla.

Per spiegarmi meglio, cito le parole di un non anarchico, il Mahatma Gandhi, che mi hanno dato una ragione in più per scrivere queste pagine:

Ho scoperto che la vita prevale sulla distruzione, quindi deve esserci una legge più forte di quella della distruzione. Una società bene ordinata e una vita degna di essere vissuta sono pensabili soltanto sotto il dominio

di quella Legge. E questa è la Legge della Vita: dovremo cercare di realizzarla nella vita di ogni giorno.

Per me questa «legge» è l'idea anarchica. E il libro dunque parla di anarchia e di anarchici secondo una mia personale visione, una mia specifica sensibilità, una mia particolare conoscenza.

A quanto ne so, esistono già diversi libri sul tema. Che cosa pensi di poter aggiungere di nuovo? E in particolare, che cosa ti fa pensare che qualcuno della mia generazione possa aver voglia di leggere quello che scrivi?

È vero, di libri ce ne sono già parecchi, anche se forse non molto diffusi. Ne serviva davvero un altro? In effetti non penso di poter aggiungere molto di nuovo, ma il mio scopo è un altro. Innanzi tutto la scelta della struttura a lemmi mi è parsa utile per non spaventare un lettore giovane, o comunque al primo approccio, con un trattato noioso e pedante tipico di certi intellettualismi. Poi, la scelta delle parole chiave è molto diversa da quella che ci si potrebbe aspettare trattandosi di un libro su quella che è riduttivamente considerata una dottrina politica. Infatti, aver incluso parole riferibili più ad argomenti esistenziali che politici rappresenta una novità, in quanto consente di affrontare questa idea complessa attraverso il filtro della vita quotidiana. E come mi pare saggio e giusto, oggi le nuove generazioni si interessano molto di più ai grandi temi che caratterizzano l'esistenza umana piuttosto che alle questioni prettamente politiche, che offrono uno spettacolo sempre più avvilente e misero.

Ho inoltre cercato di soddisfare una doppia esigenza. Da un lato, esporre ciò che gli anarchici hanno detto e sostenuto nel corso del tempo rispetto agli argomenti affrontati, scegliendo nell'immensa mole di libri, opuscoli, canti, film, ecc. Dall'altro, far trasparire in modo chiaro e immediato, fin dalla scelta dei testi e degli autori, che si tratta della mia personale lettura di questa idea, senza

pretendere in alcun modo di rappresentare una qualsivoglia ortodossia.

Ho l'impressione, però, che tu abbia risposto alla mia domanda solo in parte, perché a me piacerebbe capire qual è la motivazione profonda che ti ha spinto a scrivere.

Per risponderti questa volta mi rifaccio a una canzone dei Rokes, che ha costituito (insieme ad altri brani) una sorta di colonna sonora della mia giovinezza. Quei versi trasmettevano la sensazione forte che qualcosa si stesse finalmente muovendo, che il mondo stesse cambiando:

sotto una montagna di paure e di ambizioni, c'è nascosto qualche cosa che non muore. Se cercate in ogni sguardo, dietro un muro di cartone troverete tanta luce e tanto amore. Il mondo ormai sta cambiando e cambierà di più. Ma non vedete nel cielo quelle macchie di azzurro e di blu, è la pioggia che va e ritorna il sereno [The Rokes, *È la pioggia che va*, 1966].

Nonostante tante cose mi inducano al pessimismo, quella sensazione, o meglio quella speranza, in me è ancora attuale. In realtà io amo gli esseri umani, mi intrigano le loro debolezze, mi incuriosiscono le loro idee, mi stimolano le loro azioni, e soprattutto mi entusiasmano i loro gesti d'amore.

Detto questo, per me la spinta maggiore a scrivere è stata la volontà di presentare l'idea anarchica in modo che chi legge queste pagine non cada più nel tranello teso da quanti abitano le stanze dei privilegi e del potere quando utilizzano la parola anarchia, di cui spesso capovolgono il significato. Insomma, cercare di mostrare come anarchia sia sinonimo di ordine senza potere, di amore senza sopraffazione, di libertà senza arbitrio, di responsabilità senza obbedienza, di uguaglianza senza mediocrità, di diversità senza discriminazione.

L'esigenza primaria è dunque del tutto razionale, mentre la motivazione di fondo è emotiva. Far conoscere un pensiero senza i sentimenti che lo contaminano non mi interessa, perché sono sempre più convinto che sia necessario rendere le nostre idee più aperte, più critiche e anche più autentiche, pescando dentro di noi, nei nostri sogni, nelle nostre speranze, nei nostri dubbi. Non ho intenzione di insegnare nulla a nessuno: ho soltanto voglia di stimolare ognuno a ricercare dentro di sé le risposte più spontanee ai problemi della nostra vita, suggerendo un metodo antiautoritario che produca soluzioni libertarie. Anch'io penso, come cantava Giorgio Gaber, che

questo mondo corre come un aeroplano e mi appare più sfumato e più lontano. Per fermarlo tiro un sasso controvento, ma è già qui che mi rimbalza pochi metri accanto. Questo è un mondo che ti logora di dentro, ma non vedo come fare ad essere contro. Non mi arrendo, ma per essere sincero io non trovo proprio niente che assomigli al vero. Il tutto è falso, il falso è tutto. Il tutto è falso, il falso è tutto [Giorgio Gaber, *Il tutto è falso*, 2003].

Ma questo pessimismo della ragione non mi impedisce di vivere secondo l'ottimismo della volontà e della speranza.

Scorrendo le pagine, la cosa più sorprendente è che mi sono imbattuta nei nomi di filosofi, poeti, scrittori, musicisti che mai avrei pensato di trovare in un libro come questo. Non sempre si tratta di anarchici dichiarati, anzi spesso mi sembra che siano persone che non abbiano niente a che fare con l'anarchia. Non credi di aver forzato la mano, rischiando di strumentalizzare le idee delle persone che citi a vantaggio delle tue idee?

Devo dire che anch'io mi sono posto il problema. Ma in realtà la mia intenzione non era affatto quella di strumentalizzare chiacchierata per dare dignità all'idea anarchica. Per me questa idea ha

una storia e una geografia ben precisa, ovvero l'Illuminismo europeo. Ma questo è solo l'anarchismo storico, auto-referenziale. Mi è sembrato invece più utile – ed ecco il perché di questi autori *anormali* – indagare tra i pensieri più eterogenei, al fine di scoprire quelle istanze libertarie che non appartengono né a una parte del mondo né a una precisa epoca storica. Il pensiero anarchico o si nutre di tutte queste influenze e contaminazioni, liberandosi delle pesanti storicizzazioni, o è destinato a finire nella soffitta delle ideologie. A me interessa individuare quanto di vivo e utile c'è dentro questa straordinaria tradizione e metterlo in relazione con il pensiero critico contemporaneo. Solo un'idea aperta può offrire risposte alla vita, al qui e ora, che ci permettano di essere più felici e di adottare soluzioni più efficaci.

Occorre ribadire a questo punto che dentro lo stesso *milieu* anarchico ci sono state e ci sono tuttora posizioni anche molto diverse. Gli anarchici sono stati e sono individualisti, comunisti, collettivisti, mutualisti, sindacalisti, educazionisti, primitivisti, femministi, movimentisti, post-strutturalisti, esistenzialisti, ecc. (ecco perché ha più senso parlare di anarchismi e non di anarchismo), ma hanno sempre avuto e tuttora hanno una cosa che li accomuna: il rifiuto di ogni forma di dominio in qualsiasi forma si manifesti, sia esplicita che implicita, che combinano con una visione utopica che li spinge verso un orizzonte di pace, libertà e solidarietà.

Tuttavia, come sostiene Colin Ward, anarchico inglese contemporaneo che per me è un punto di riferimento essenziale, l'anarchia è anche una soluzione organizzativa concreta e antiautoritaria ai vari problemi che sorgono nel campo dell'economia, della politica, dell'educazione, dell'abitare, della produzione, del consumo, della distribuzione, ecc., una soluzione che esiste già oggi e che si riproduce spontaneamente. Questo approccio, radicalmente innovativo nelle sue pratiche, è alla portata di tutti, soprattutto di coloro che sentono il bisogno di costruire immediatamente spazi e tempi diversi.

La pluralità dell'anarchismo è comunque un dato di fatto, come

si capisce chiaramente analizzando i tanti nomi che vengono citati e che rappresentano appunto sensibilità e approcci diversificati.

Mi sembra infatti che tra gli esponenti storici dell'anarchismo ci siano due nomi che ricorrono più di frequente: Pëtr Kropotkin e E. Armand. Dalla lettura fatta, mi sembra di capire che uno è il padre del comunismo libertario e l'altro quello dell'individualismo anarchico. Ma se è così, come possono convivere in questo tuo approccio?

Prima lasciami sottolineare come uno degli aspetti che più mi ha affascinato dell'idea anarchica sia stato proprio il fatto che non faccia riferimento a un singolo pensatore da cui tutto discende. Questo permette non solo di muoversi con la massima libertà tra una molteplicità di pensatori, riprendendo quelle riflessioni e intuizioni che riteniamo più valide e attuali, ma anche di cogliere in altri mondi culturali aspetti e influenze libertarie. Il che si adatta perfettamente alla mia propensione personale a individuare tracce libertarie nelle culture orientali e antiche, come nei testi del Tao e del buddismo o negli scritti filosofici di cinici, stoici e scettici della Grecia classica, oppure nel senso di autonomia espresso da una parte della cultura e dell'organizzazione sociale del tardo Medioevo, o ancora nella sapienza dei popoli indigeni delle Americhe; insomma, in tutte quelle espressioni culturali, passate, presenti e future, che rivendicano il diritto alla massima libertà per ogni essere umano.

Per rispondere alla tua domanda, il fatto che nel mio lavoro citi più volte quei due autori, così diversi tra loro, risponde alla mia esigenza di bilanciare costantemente due aspetti complementari che stanno tra loro in un equilibrio sempre instabile e mutevole, ovvero il senso di appartenenza a una dimensione collettiva e il bisogno di salvaguardare la libertà personale.

Mi ha un po' lasciato perplessa che tra le parole chiave che proponi mancano del tutto quelle che rimandano ai temi legati all'ambiente e

all'ecologia. Come mai questa scelta? Perché non ritieni importante questi aspetti o magari perché non ci sono stati anarchici che abbiano pensato o scritto attorno a questi temi?

In realtà non ho inserito di proposito nessuna voce specifica su queste tematiche proprio perché, lungi dal sottovalutarle, intendo assegnare loro un posto speciale. Ritengo infatti, come ha efficacemente affermato già nel 1905 il geografo francese Elisée Reclus nella sua opera *L'Homme et la Terre*, che «l'uomo è la natura che prende coscienza di se stessa». Ho quindi una visione olistica della specie umana e della natura e sono convinto che gli esseri viventi – tutti – siano inesorabilmente legati tra loro. È dunque dai tempi di Reclus e di Kropotkin, ecologisti *ante litteram*, che tra gli anarchici quegli aspetti sono lo sfondo sul quale valutare e definire gli altri ambiti delle relazioni umane.

In questa stessa prospettiva, ma misurandosi con la contemporaneità, si colloca anche il lavoro pionieristico di Murray Bookchin, che ha sistematizzato l'approccio libertario all'ecologia nella sua opera *L'ecologia della libertà*. Bookchin propone un modello di società strutturata su basi sostenibili, antigierarchiche e autogestionarie a partire dalla spontanea predisposizione alla cooperazione esistente in natura. A suo avviso, per comprendere come e quando si sono sviluppati i concetti di gerarchia e di dominio, passo necessario per la loro eliminazione, bisogna ripercorre la storia delle società umane, analizzando l'organizzazione delle prime società caratterizzate dall'assenza di rapporti gerarchici e da un rapporto armonioso con la natura. Queste società, da lui definite *organiche*, sono state poi soppiantate dalle attuali società *gerarchiche*, al cui immaginario dobbiamo l'idea, largamente prevalente, di una natura che deve essere addomesticata da un'umanità razionale. Ed è appunto questo immaginario che ha prodotto forme tiranniche di pensiero, scienza e tecnologia, una frammentazione dell'umanità in classi, razze, generi, credi ed etnie, e una filosofia della norma che identifica l'ordine con il predominio e la sottomissione.

Per Bookchin non si può risolvere la crisi ecologica attuale se prima non si ricompone il dualismo umanità/natura, senza per questo incorrere nell'errore di annullare l'una nell'altra.

Mi sembra comunque che in tutto il libro ci sia molta più sintonia con i problemi esistenziali umani che con i tradizionali argomenti politici cui fa riferimento l'anarchismo. Pensi davvero che abbia senso avvicinarsi a questa idea trattando temi come l'amore, la depressione o la felicità e tralasciando invece concetti come Stato, rivoluzione, globalizzazione, democrazia, ecc.? In altre parole, l'anarchismo che proponi è una scelta esistenziale prima che una militanza politica?

In effetti, dopo tanti anni di militanza politica, e dopo aver vissuto anche altre esperienze affini, ho sentito la necessità, quasi l'urgenza (anche per le mie scelte professionali di educatore) di liberare il mio anarchismo da cose e argomenti che non mi appassionano più. Ecco perché oggi mi sento più attratto da alcune domande che, a ben vedere, sono le domande di ogni tempo e di ogni luogo. Ecco perché privilegio la rivolta esistenziale alla teoria rivoluzionaria. Oggi la mia attenzione si è concentrata sul fare concreto, sulla vita vissuta, più che su una visione teorica. Mi sento più adatto a condividere il tempo e il lavoro con persone che anche senza dirsi anarchiche esprimono concretamente valori e speranze libertarie. E devo molto, per questa mia convinzione, a quell'anarchismo pragmatico «applicabile» alla vita di tutti i giorni, senza dover attendere un mondo futuro che non so se arriverà. Perché è nel qui e ora che sento il bisogno di rifiutare ogni forma di dominio, il bisogno di realizzare un mondo anche solo un po' più giusto e felice di quello che ho davanti agli occhi.

Adesso mi è chiara qual è la chiave di lettura che suggerisci. In queste pagine troviamo dunque un po' di teoria classica, molto approccio pragmatico e soprattutto il «tuo» anarchismo. Dal mio punto di vista, la cosa che mi interessa di più in un libro di questo genere è che alla

fine della lettura, piuttosto che trovare facili risposte, io mi ponga soprattutto nuove domande. Non ho bisogno, né tanto meno voglia, di certezze dottrinarie. Anche per me sono i comportamenti concreti, gli stili di vita e le sensibilità individuali che danno valore e sostanza a un'idea, a ogni idea.

Vorrei aggiungere un'ultima considerazione. Tutto ciò che ho scritto in queste pagine ha uno scopo principale, cioè quello di contribuire, per dirla con Colin Ward, ad «accrescere il contenuto di anarchismo nel mondo in cui viviamo». Spero che questo accada, fiducioso come sono che se «si vuole costruire una società libera, gli elementi necessari si trovano già tutti a portata di mano». Proviamo a coglierli.

Non voglio né obbedire né comandare

Otanes

(Erodoto, *Storie*, III, 83)

lessico libertario

amicizia

Un amico è «una persona con cui posso essere sincero: in sua presenza posso pensare ad alta voce» [Ralph Waldo Emerson, 1803-1882], è la persona con la quale posso essere me stesso senza essere giudicato. Il vero amico/a non ci giudica, è sempre disposto ad ascoltarci, magari a criticarci, ma mai a schiacciarci sotto il peso insopportabile che emana dal giudizio.

Con amicizia si indica dunque un sentimento di affetto vivo e reciproco tra due o più persone dello stesso o di differente sesso. È uno stato emozionale alla base della vita sociale e relazionale, fonte di benessere, di sicurezza, di appartenenza, di condivisione, che permette a ognuno di alleviare il soffocante senso di solitudine. L'arte, il teatro, la letteratura ne hanno celebrato il valore fin dall'antichità, esaltandone l'importanza e l'insostituibilità e descrivendo l'infelicità che deriva dalla sua mancanza. L'amicizia è un rapporto alla pari nel quale nessuno prevarica l'altro, nessuno pretende dall'altro, ma ognuno è pronto a darsi all'altro se necessario,

senza interesse alcuno. È una relazione basata sul piacere e non sul bisogno, fondata sulla stima e sul rispetto reciproci, sulla gratuita disponibilità, ma anche sulla più ampia e reciproca libertà.

Tuttavia, se consideriamo l'amicizia «affetto puro, disinteressato, accompagnato da stima», dobbiamo anche constatare che «essa è rara. Ci serviamo spesso di questa parola per nascondere interessi di ogni sorta e legami in realtà poco sinceri e solidi» [AA.VV. *Encyclopédie anarchiste*, 1926]. Invece il termine deriva dalla radice latina di amare, da cui *amicus*, e quindi il suo significato, anche lessicale, rimanda a sentimenti diversi da quelli che connotano interesse o superficialità. Essa diviene il sentimento per eccellenza in una fase specifica dello sviluppo della personalità, il periodo adolescenziale, quando l'intensità e la centralità che raggiunge è particolarmente elevata. La relazione amicale, se veramente autentica, è in grado di sorreggere e arricchire lo sviluppo psico-sociale degli individui come forse nessun altro sentimento. Pertanto, sperimentare relazioni amicali non è solo un desiderio ma anche una necessità.

Questo sentimento si manifesta con molteplici sfumature e gradazioni nei diversi contesti storici e geografici. Nelle varie culture, le modalità per esprimere il piacere, la solidarietà, l'empatia sono estremamente variegata e ricorrono a gestualità differenti. In Medio Oriente, ad esempio, alcuni contatti fisici tra maschi (abbracci, baci, mano nella mano) sono manifestazioni del tutto accettate di amicizia, mentre in Occidente lo sono solo in ambito femminile. Ciò, naturalmente, è il frutto di abitudini e condizionamenti culturali diversi che, però, non si ritrovano nel periodo dell'infanzia, quando queste manifestazioni corporee amicali sono del tutto accettate. In Occidente i contatti fisici intimi hanno assunto nell'ultimo secolo una connotazione decisamente sessuale e praticarli fra amici è considerato un tabù, soprattutto fra maschi. Al contrario, l'amicizia richiede l'intimità, la condivisione, la reciprocità, anche di sentimenti amorosi, delicati, sensibili.

L'amicizia resta un sentimento forte anche in un mondo come il nostro dominato dagli affari, dalla competizione, dalla rincorsa al

potere. Essa rappresenta una sorta di spazio autonomo che si sottrae al mondo delle inimicizie istituzionalizzate, uno spazio vitale e concreto, ma al contempo simbolico e ideale, nel quale sperimentare la propria umanità in modo libero, senza le costrizioni imposte dal ruolo sociale.

L'amicizia si rinnova attraverso la condivisione di esperienze comuni e si esaurisce quando le differenze sopraffanno le affinità. Non è necessario avere le stesse identiche idee per essere amici, ma è quasi impossibile esserlo se i valori di fondo, quelli che guidano la nostra vita, divergono in modo insanabile. In modo altrettanto evidente possiamo constatare come essere accomunati da uno stesso ideale non significhi automaticamente essere amici. In questo caso si può parlare di cameratismo, solidarismo o affinità intellettuale, non di amicizia. Come scrive l'anarchico individualista francese E. Armand (pseudonimo di Ernest Le Juin, 1872-1963):

I miei amici sono, al contrario, in assai piccolo numero. Sono quelli ai quali mi posso mostrare come sono, senza temere che essi approfittino della mia franchezza per sfruttarla e farmi torto. Miei amici sono anche coloro che non mi abbandonano nelle ore oscure, nei giorni di sconforto; che ritrovo al mio fianco allorché l'ombra si stende sopra la mia strada, anche quando mi sono ingannato, anche quando ho torto, il che non significa del resto che essi rinuncino a criticarmi. Tutti coloro che professano idee simili o equivalenti alle mie, sono miei compagni, non già necessariamente miei amici [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

L'amicizia è dunque un sentimento unico in quanto non è il risultato, come l'innamoramento, di un fatto specifico, di un accadimento con un inizio definito, ma il risultato di incontri e confronti successivi, senza che sia possibile identificare un momento specifico e iniziale. Inoltre, l'amicizia rifugge dalla sofferenza, non contempla l'odio (se odio un mio amico, non sono più suo amico, la relazione amicale è finita), non trasfigura l'altro, ma lo rappre-

senta e lo accetta per quello che è, e non pretende di cambiarlo, muovendosi in equilibrio continuo tra stima e critica serena alla ricerca di una giusta reciprocità. L'amicizia, proprio perché è libera, è il regno dell'autonomia psicologica e della vitalità.

> *vedi anche: Amore – Competizione, aiuto reciproco*

amore

Non è il rigore che ti condurrà dove vuoi andare, e nemmeno l'ascesi, la sofferenza o quello che credi di aver compreso. È la spezia. Il profumo della forza che si ama [Sciamano della Sierra Grande, *Rivelazioni*, 2006].

L'amore è la forza rivoluzionaria più potente della storia umana. Infatti ciò che è in grado di muovere e liberare in ognuno di noi è così forte e sconvolgente che nessuna altra motivazione o spinta è in grado di pareggiarla. Era di questo avviso anche Emma Goldman (1869-1940), che lo indicava come la forza

più forte e più profonda di tutta la vita, il messaggero di speranza, di gioia, di estasi; l'amore, che sfida tutte le leggi, tutte le convenzioni; l'amore, il più libero e il più potente fautore del destino umano [Emma Goldman, *Amore, emancipazione*, 1910].

Le caratteristiche proprie del vero amore sono le stesse in Italia e in Nuova Zelanda, fra innamorati dello stesso sesso o di sessi diversi, fra giovani e vecchi, fra persone con credenze politiche e religiose diverse. Quando E. Armand sosteneva che «l'esperienza amorosa non conosce frontiere», intendeva proprio affermare che questo sentimento non può essere costretto dentro nessun vincolo, non può essere limitato da nessuna convenzione o norma, se non quella etica di ciascun essere vivente. L'amore è dunque per definizione libero, ed è per questo che gli anarchici, parlando di «libero

amore», ne sottolineano una caratteristica connaturata senza la quale non vi sarebbe autenticità:

L'amore libero? Come se l'amore potesse essere qualcosa di diverso dalla libertà! L'uomo è riuscito a comprare i cervelli, ma tutti i milioni di questo mondo non sono riusciti a comprare l'amore. L'uomo ha sottomesso i corpi, ma tutta la potenza della terra è stata incapace di sottomettere l'amore. L'uomo ha conquistato nazioni, ma tutti i suoi eserciti non sono riusciti a conquistare l'amore. Alto sul suo trono, con tutto lo splendore e la pompa che il suo oro può ordinare, l'uomo è ciononostante povero e desolato, se l'amore gli passa accanto ignorandolo.

Questa affermazione della Goldman rappresenta un vero e proprio manifesto libertario del sentimento amoroso. L'amore, che fin dalla nascita tutti noi ricerchiamo, è quel motore intelligente che alimenta la speranza e tiene in vita l'immaginazione anche in un mondo dove prevalgono i conflitti tra individui, gruppi, comunità e società. Questo sentimento è in grado, proprio perché così travolgente e forte, di sfidare ogni sofferenza e ogni ingiustizia. Come ci ricorda Errico Malatesta, il più noto esponente dell'anarchismo italiano (1853-1932), lo stesso ideale anarchico è un ideale basato sull'amore, e infatti afferma che «noi combattiamo perché sia debellato l'odio e trionfi l'amore» [*Amore e odio*, 1920]. Anzi, è proprio grazie a sentimenti come questo che è stato possibile concepire un'idea come quella anarchica:

Ma fortunatamente vi è negli uomini un altro sentimento che li avvicina al prossimo loro, il sentimento di simpatia, di tolleranza, di amore, e grazie a questo sentimento, che in grado diverso esiste in tutti gli umani, l'umanità si è andata incivilendo, ed è nata l'idea nostra che vuol fare della società una vera accolta di fratelli e amici, che lavorino tutti per il bene di tutti [Errico Malatesta, *La base morale dell'anarchismo*, 1922].

Rispondendo alla domanda sul perché si è anarchici, Malatesta

non ha dubbi a ribadire che, al di là delle idee sullo Stato quale forma coercitiva della società e sullo sfruttamento economico fondato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, «noi siamo anarchici per un sentimento che è la molla motrice di tutti i sinceri riformatori sociali, e senza del quale il nostro anarchismo sarebbe una menzogna o un non senso. Questo sentimento è l'amore degli uomini, è il fatto di soffrire delle sofferenze altrui» [*La base morale dell'anarchismo*, 1922].

L'amore però, da un punto di vista anarchico, non può essere considerato un valore assoluto. La convinzione espressa dal filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844-1900), secondo il quale ciò che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male, non può essere accettata senza discussione. Infatti, anche l'amore può uccidere, soffocare, addirittura istigare all'odio. Quante tragedie sono accadute in suo nome! Allora è indispensabile che esso si coniughi con altri sentimenti, altri valori, altre considerazioni. Non occorre scomodare la storia, ripensare ai miti classici, per constatarlo, basta la cronaca quotidiana con le sue storie tragiche e violente compiute e subite in nome dell'amore. Se oltretutto facciamo attenzione a come talvolta immaginiamo la persona della quale siamo innamorati, a come ci accaniamo perché la nostra idea dell'amato corrisponda alla realtà, a quanto cioè amiamo la nostra idea più della persona vera e concreta, possiamo cogliere facilmente le implicazioni di dominio che stanno alla base di questo sentimento. Il che si riscontra non solo nella relazione amorosa tra genitori e figli, o tra membri di una coppia, ma anche in concezioni religiose e filosofiche che rimandano all'amore esaltandone la straordinarietà, fino a fondare il loro messaggio su questo sentimento e valore. Il narcisismo amoroso è forse una delle forme più subdole e violente delle relazioni umane.

Sull'argomento c'è una letteratura vastissima con interpretazioni spesso contrastanti. Quello che interessa a noi in queste considerazioni è però evidenziarne la potenza liberatrice, la forza inesauribile e universale, la capacità di attivare cambiamenti altrimenti neanche

ipotizzabili, sia all'interno di un singolo essere umano sia nel contesto di azioni collettive. È dunque un sentimento cruciale della nostra vita per affermare il quale siamo disposti a lottare e talvolta persino a morire, anche se siamo poco disposti a parlarne e soprattutto a considerarlo un sentimento con fortissime implicazioni sociali.

Per il filosofo tedesco Gustav Landauer (1870-1919), la vera forza della rivoluzione è identificabile nell'amore e non nella violenza. L'idea anarchica cerca di implementare attorno a questo sentimento altri valori in grado di completarlo, proprio nel senso di impedirne una visione distorta e un uso in funzione autoritaria. Gli anarchici hanno da tempo intuito che le società autoritarie temono il processo da cui nasce e si sviluppa l'amore proprio perché tende a rompere gli schemi consolidati e a coniugare ciò che il dominio vorrebbe tenere separato. Lo Stato, nelle sue diverse espressioni organizzative, al pari della Chiesa, ha preteso di codificare e regolamentare l'incontro libero e spontaneo tra esseri umani, imprigionandolo nelle maglie soffocanti della legge e dell'imperio morale. Ha così privato gli uomini e le donne di quel necessario spazio di autonomia e responsabilità basato su un parametro paritario e non gerarchico. L'amore è invece un progetto condiviso di costruzione di una realtà libera e autonoma, ed è solo quando si esprime così che può trasformarsi in forza collettiva, in movimento sociale, e incidere profondamente nel cambiamento dell'intera società. In definitiva, per i libertari l'amore, tanto a livello individuale che sociale, «non ha bisogno di protezione, si protegge da solo», per riprendere le parole di Emma Goldman.

Sono stati in particolare gli individualisti a occuparsi nelle loro riflessioni della libertà amorosa e sessuale e delle caratteristiche che dovrebbe avere in una prospettiva anarchica. Per loro, l'amore nasce libero e tale deve rimanere, pertanto contemplanò una varietà di interrelazioni che, in un clima di libera disposizione di se stessi, rispetta le diverse sensibilità attraverso un'unione non vincolata che dal rispetto reciproco e dalla volontà di condivisione.

Ecco dunque che dal concetto di libero amore si è venuta via via definendo una pratica amorosa che discende esclusivamente da un libero accordo fra gli interessati, spogliata da moralismi e pregiudizi. «È un inno libertario ai sentimenti e alle passioni, le cui latitudini sono lasciate al libero arbitrio dei protagonisti. Come dire? Eros e amore liberati dalle catene sociali» [Clarita Kalimocio, *Pas­sioni libertarie*, 2005].

Va da sé che questo approccio implica la parità dei sessi, dei partner, anzi l'attenzione per la libertà e la felicità dell'altro costituisce il compimento della propria. L'amore quindi si coniuga con altri valori e principi e si compie solo quando l'armonia tra questi è garantita. Esso rappresenta oltre che una pratica anche una tensione ideale sulla quale conformare il proprio comportamento. Solo con queste caratteristiche, sostengono gli anarchici, l'amore può darsi. Viceversa, quello che viene definito amore nel mondo contemporaneo sembra piuttosto un suo surrogato, una falsità codificata, una gabbia nella quale ogni autenticità viene colpevolizzata e svilita da un'infinità di convenzioni caduche. La sua essenza più intima e profonda viene così compressa e soffocata dalla vischiosa ragnatela del dominio politico e della sopraffazione sociale e culturale. Come scrive Armand:

L'amore libero, la libertà in materia di vita sessuale, è sempre stata una delle rivendicazioni essenziali degli individualisti; e l'amore libero per essi significa, facendosi beffe delle morali esteriori, delle convenzioni sociali, dei pregiudizi di classe, di razza e di educazione, ricercarsi, conoscersi, darsi, riprendersi, ritrovarsi naturalmente, spontaneamente, per il tempo per cui ci si sente determinati, consci delle conseguenze patologiche e dei mezzi coi quali porvi riparo, senza dover rendere conto a chicchessia, individuo o collettività, delle proprie esperienze amorose [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

> *vedi anche: Amicizia – Eros, sessualità – Famiglie*

anarchia

Il termine anarchia è usato quasi sempre a sproposito e non a caso suscita spesso un'emozione negativa. Infatti, è di frequente utilizzato come sinonimo di caos, disordine, violenza, ecc., e pertanto assume valenze e significati che evocano immediatamente qualcosa di negativo da evitare con tutte le forze.

Anarchia è una parola che deriva dal greco (anarxia) e significa «senza governo». È usata fin dai tempi antichi per descrivere una situazione nella quale l'ordine sociale e quello individuale non corrispondono a quelli storicamente istituiti e comunemente sostenuti. La negatività attribuitale è dunque frutto di filosofie, di concezioni sociali e culturali, che hanno in comune tra loro la convinzione che non possano esistere rapporti umani e sociali che non siano regolati da qualche forma di governo, di dominio, non importa se democratico (potere del popolo), aristocratico (potere di un gruppo), monarchico (potere di un singolo), teocratico (potere religioso). L'anarchia quindi si differenzia da tutte le altre dottrine politiche proprio perché nega *ogni* forma di governo istituzionale gerarchico e combatte *ogni* forma di sfruttamento economico e sociale. Possiamo con serenità sostenere che è un'utopia, nel senso che non è mai stata realizzata e che forse non si realizzerà mai, ma allo stesso tempo essa esprime valori e principi che costituiscono una meta ideale che ogni essere umano dovrebbe perseguire.

Prendendo a prestito la definizione di *Anarchismo* scritta da Pëtr Kropotkin (1842-1921) per l'edizione del 1910 della *Encyclopaedia Britannica*, possiamo dire che con anarchia si intende

il nome dato a un principio o a una teoria della vita e del comportamento, secondo cui la società è concepita priva di governo, risultando l'armonia di tale società non dalla sottomissione alla legge o dall'obbedienza a un'autorità qualsiasi, ma da liberi accordi stabiliti tra gruppi numerosi e diversi, su base territoriale o professionale, liberamente costituiti

per le necessità della produzione e del consumo, come anche per soddisfare l'infinita varietà dei bisogni e delle aspirazioni degli uomini civili.

Non conosco definizione più esaustiva di questa, nella quale ogni parola assume un significato forte e preciso, dove l'anarchia è colta nella sua originale e unica essenza. In una società senza governo, quindi, l'armonia sociale è il risultato di «una continua acquisizione e riacquisizione di equilibrio tra un gran numero di forze e influenze», che si esplicano in una fitta rete composta da un numero infinito di gruppi e federazioni di ogni tipo e dimensione, temporanei o pressoché permanenti, unificati da ogni possibile scopo (consumare, produrre, proteggere, istruire, ecc.), che permettono «di rispondere a un numero sempre crescente di bisogni sociali, artistici, scientifici, letterari». Nella sintesi proposta da Ward:

L'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, è quella che propone insomma una massa di società e non una società di massa [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

L'anarchia, per usare una felice espressione del cantautore francese Léo Ferré (1916-1993), è dunque «l'ordine meno il potere».

Secondo il geografo sociale Elisée Reclus (1830-1905), gli anarchici sono «uomini che vogliono serbare la piena responsabilità dei propri atti, che agiscono in virtù dei propri diritti e dei propri doveri, che vogliono lo sviluppo naturale dell'individuo, che nessuno hanno per padrone e non sono i padroni di nessuno». In sostanza, essi vogliono sviluppare ogni potenzialità intrinseca, dare spazio e agibilità alle propensioni naturali che ognuno ha dentro di sé, lottando al contempo per creare le condizioni sociali, culturali, politiche, relazionali adeguate al conseguimento di questo obiettivo. Ogni anarchico è quindi impegnato, sia a livello personale che sociale, a ridurre il più possibile l'ingerenza di ogni forma di potere esterno sulla vita propria e altrui.

Storicamente, le tante suggestioni libertarie espresse dagli uomini e dalle donne che si sono richiamati alle idee anarchiche hanno influenzato non solo le grandi rivoluzioni (da quella americana a quella francese, da quella russa a quella spagnola) che hanno segnato la storia occidentale, ma anche gli stili di vita, i movimenti artistici, i comportamenti individuali e collettivi che ritroviamo in questa storia. E puntualmente le stesse suggestioni rispuntano in ogni angolo della terra ogni volta che un'istanza di emancipazione, un'esigenza di libertà, una richiesta di solidarietà vengono alla superficie.

Riprendendo un'immagine dello scrittore Ignazio Silone (1900-1978), Colin Ward definisce l'anarchia come un «seme sotto la neve», ovvero come una realtà che, seppur soffocata e coperta, esiste già; essa dunque non è qualche cosa che deve ancora venire ma una realtà effettiva. Si tratta di una concezione innovativa che capovolge la visione classica. Secondo l'impostazione tradizionale, infatti, l'anarchia definisce una società completamente diversa da quella attuale che occorre edificare ex novo sulle ceneri di quella violenta, autoritaria e diseguale che abbiamo di fronte. L'anarchia viene quindi rinviata a un domani che sarà il risultato di una trasformazione totale e radicale dell'esistente perseguita attraverso una rivoluzione. Compito dei militanti è quello di preparare questo momento attraverso azioni di rottura in ogni ambito sociale, confidando che l'evento rivoluzionario sia in grado di sprigionare energie e risorse liberatrici. Questa visione catartica della rivoluzione è figlia di dottrine ottocentesche che hanno ispirato e condizionato tutta la storia dell'anarchismo.

Il primo anarchico che ha posto, seppur in forma ancora contraddittoria, la necessità di un'alternativa a questa visione è stato Kropotkin già nel 1901. Nella sua opera *La scienza moderna e l'anarchia*, egli evidenzia come forme spontanee di organizzazione sociale libertaria siano sempre state presenti nella storia umana e che ambiti diffusi di autonomia e libertà abbiano sempre opposto una sorta di resistenza spontanea alle forme più o meno esplicite di

dominio. A suo parere, in ogni società (anche in quella più autoritaria) esiste un ambito molto esteso, probabilmente maggioritario, nel quale le attività e le relazioni umane funzionano grazie a un libero accordo fra gli individui, il che dimostra come si possa fare a meno del governo e dello Stato (poiché già avviene) e organizzare le nostre vite in modo autonomo da ogni forma di dominio. Il libero accordo non costringe il singolo a conformarsi a un comportamento prescritto, ma gli consente di determinare la propria condotta sulla base delle proprie decisioni razionali e dei propri impulsi emotivi.

Questa modalità relazionale si manifesta in tutti quegli ambiti che non sono sottoposti alla regolamentazione istituzionale e che si modificano secondo le necessità e i desideri dei singoli. Non si tratta dunque di un contratto astratto, a priori (come sostengono da Rousseau in poi le teorie contrattualistiche), ma di un libero accordo sempre negoziabile e modificabile per volontà di ogni singolo individuo. Questo approccio anarchico è ben consapevole che la scelta tra opzione libertaria e opzione autoritaria si ripresenta costantemente, ma è altrettanto consapevole che rimanda a una risposta spontanea che gli esseri umani praticano abitualmente. Scrive ancora Ward:

Nella misura in cui anche nei piccoli problemi noi optiamo per la soluzione autoritaria, o l'accettiamo, o la diamo comunque per buona, ovvero quando non abbiamo la fantasia e l'inventiva necessarie per scoprirne le alternative, noi finiamo inesorabilmente per diventare vittime inermi anche nelle questioni più importanti. Non troviamo la forza per cambiare il corso degli eventi riguardo alla corsa agli armamenti nucleari, all'imperialismo e via discorrendo, proprio perché abbiamo ceduto su tutto il resto.

I libertari propongono dunque una teoria organizzativa basata sull'ordine spontaneo: dato un comune bisogno, le persone sono in grado, tentando e sbagliando, con l'improvvisazione e l'espe-

rienza, di sviluppare comunità autonome. L'ordine cui si approda è di gran lunga più duraturo e più funzionale di qualsiasi altro ordine imposto da un'autorità esterna. Come scrive Camillo Berneri (1897-1937):

Le soluzioni libertarie di tutti i problemi concreti sono le più semplici possibili: semplici al punto da coincidere generalmente con quelle che il buonsenso suggerisce. Se non si realizzano, è perché gli interessi costituiti e l'inerzia delle tradizioni vi si oppongono, gli uni e le altre agendo con mille metodi, tutti protetti dallo Stato.

L'organizzazione della società attraverso lo Stato porta, per gli anarchici, all'annullamento dell'individuo, all'abbandono dello spirito di iniziativa, alla rinuncia delle proprie responsabilità. Parallelamente, però, all'interno della società stessa si sviluppano unità sociali concrete (comunità di luogo, di lavoro, di scelta) che si autoregolano spontaneamente secondo modalità e forme assolutamente libertarie. La società anarchica non sarà dunque che la moltiplicazione di queste forme associative, durevoli o provvisorie, le quali nascono per soddisfare gli infiniti bisogni e realizzare tutti gli scopi possibili. Proprio perché in netto contrasto con le organizzazioni statali e burocratiche, queste unità sociali sviluppano un'elevata flessibilità e mobilità sociale. Per Kropotkin, tale realtà rappresenta «un equilibrio sempre mutevole e fuggitivo tra moltitudini di forze diverse e di influssi di ogni genere» [*L'anarchia. La sua filosofia e il suo ideale*, 1896] e certamente non un'armonia tanto perfetta quanto totalitaria.

L'anarchismo, dunque, non è la visione, peraltro basata su congetture, di una società futura, ma la descrizione di un modo umano di organizzarsi, radicato nell'esperienza della vita quotidiana, che funziona a fianco di altre tendenze prettamente autoritarie della nostra società, e nonostante quelle.

Hakim Bey, uno degli esponenti delle controculture americane degli anni Ottanta e Novanta, ha coniato l'acronimo TAZ (zone

temporaneamente autonome) per designare tutte quelle micro-società che, seppur momentaneamente, si sono liberate dalle influenze del capitalismo globalista. Le TAZ costituiscono un'alternativa sia concreta che ideale e rappresentano *una* possibile risposta alla sensazione di impotenza che pervade soprattutto i movimenti di contestazione no-global. Nella concezione di Bey, queste hanno una forma organizzativa flessibile e mutevole in grado di provocare guasti nell'ordine statale senza farsi però inglobare nella logica sottesa. Scrive infatti che

la TAZ è come una sommossa che non si scontri direttamente con lo Stato, un'operazione di guerriglia che libera un'area (di tempo, di terra, di immaginazione) e poi si dissolve per riformarsi in un altro dove, in un altro tempo, prima che lo Stato la possa schiacciare. Poiché lo Stato è occupato primariamente con la Simulazione invece che con la Sostanza, la TAZ può occupare queste aree clandestinamente e portare avanti il suo scopo festivo per un bel po' in relativa pace [Hakim Bey, *TAZ – zone temporaneamente autonome*, 2002].

> *vedi anche: Utopia*

anomia, regole

Anarchia non significa affatto assenza di regole ma esattamente l'opposto. Eppure, una diffusa vulgata sostiene che l'anarchia, proprio in quanto negazione di ogni forma di dominio, contempli una comunità senza norme. Una tale confusione concettuale è spesso presente tra i giovanissimi, che lasciano esplodere la loro voglia di autonomia rivendicando, provocatoriamente, il diritto di affrancarsi da ogni regola.

In realtà il significato di anarchia è ben diverso in quanto non risponde affatto alla convinzione (spesso strumentale) che si debba rifiutare qualsiasi obbligo sociale e non solo le sue forme politiche

e giuridiche. Vi sono infatti vincoli e regole che sono imprescindibili in ogni contesto relazionale e attinenti a obblighi di aiuto reciproco o a convenzioni sottoscritte.

Anarchia, dunque, non equivale ad anomia in quanto non prevede la scomparsa di qualsiasi norma giustificandola con il fatto che tutte le norme obbligano.

Il libero patto esige che ci si attenga a ciò che è stato concordato. Il contratto si onora, la parola data si rispetta. Una regola è osservata, in caso contrario non è più una regola. Anche per gli anarchici, e per gli anarchici più che per qualsiasi altro. Anarchia e anomia sono termini antitetici [Eduardo Colombo, *Lo spazio politico dell'anarchia*, 2009].

L'anarchismo non propone una società nella quale ogni conflittualità sia scomparsa, ogni divisione bandita, e un'armonia totale regni sovrana. Sarebbe la fine della storia, un'escatologia. Anzi, come ha sempre sostenuto Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), la pluralità e la conflittualità sono il sale della vita sociale, ma la loro regolazione deve essere demandata a liberi accordi, diretti e modificabili.

Ben diversamente, gli anarchici constatano come ogni società fondata sulla divisione dominante/dominato trasformi la giustizia nell'interesse del più forte; e come in ogni società regolata dallo Stato la legge non sia altro che l'espressione della volontà del più potente. L'anarchia è quindi un principio di libera organizzazione che si contrappone a un principio organizzativo basato sulla gerarchia e la coercizione e che rimanda a norme e regole ben definite e liberamente sottoscritte che vincolano moralmente chiunque le assuma come proprie.

> *vedi anche: Anarchia – Autonomia – Etica, morale*

autogestione

Anche se oggi, di fatto, la sua pratica è stata banalizzata e istituzionalizzata, soprattutto nel mondo scolastico, l'autogestione ha una storia e una potenza decisamente libertarie. Nonostante molti possano pensare che sia una delle idee ereditate dal movimento del 1968, l'idea autogestionaria ha una storia molto più lunga che risale, ad esempio, alla Comune di Parigi del 1871, alla rivolta antibolscevica in Ucraina del 1917-1921, o ancora alla pratica sindacalista libertaria durante la guerra civile spagnola del 1936-1939.

Con questa parola si intende la facoltà degli individui, delle associazioni e delle comunità di governarsi autonomamente. Come scrive Murray Bookchin (1921-2006), la gerarchia e lo Stato sono una «invenzione» relativamente recente: la storia umana per buona parte del suo corso si è strutturata su un modello libero e autogestionario. E tra gli esempi che cita ci sono le pubbliche assemblee delle *poleis* greche, pur rimarcando i limiti di questa esperienza classica che escludeva dalla partecipazione alcune categorie sociali e di genere.

A sua volta, Kropotkin vedeva nei comuni medievali l'espressione concreta di un'organizzazione sociale non gerarchica, fondata sulla libera intesa delle corporazioni e quindi vicina ai principi dell'autogestione, anche se, come nelle *poleis* greche, la libertà delle corporazioni non era piena e assoluta.

Anarchismo e autogestione stanno dunque in un rapporto quasi simbiotico, mentre il sistema di potere attuale, in qualunque forma si presenti, è essenzialmente strutturato sul controllo dall'alto in basso non solo delle risorse, ma anche degli individui. Il che viene giustificato dagli stessi subordinati, che hanno interiorizzato la convinzione di essere incapaci di gestire autonomamente le risorse naturali e persino le proprie esistenze.

La storia dell'umanità, a partire dagli esempi proposti, dimostra invece che questa soluzione organizzativa è non solo possibile, ma nella maggior parte dei casi anche più efficace. L'autogestione,

per essere effettivamente tale, deve strutturarsi «dal basso», cioè a partire da un individuo in grado di autogovernarsi e di relazionarsi liberamente con gli altri in maniera da prendere decisioni collettive a livelli sempre più complessi.

L'autogestione non va confusa con la cogestione, ovvero con quella forma di condivisione asimmetrica in base alla quale i subalterni (lavoratori, cittadini, ecc.) partecipano al processo decisionale e distributivo della ricchezza, senza però mettere in discussione la sostanziale disuguaglianza economica e sociale. Come scrive Angel J. Cappelletti, «se un concetto pratico e operativo potesse riassumere l'essenza della filosofia sociale dell'anarchismo, sarebbe il concetto di autogestione» [*L'idea anarchica*, 1996]. Essa rappresenta infatti la modalità per eccellenza attraverso la quale i libertari intendono organizzare ogni forma di vita sociale, dalle relazioni più prossime dei piccoli gruppi all'intero sistema sociale nelle sue articolazioni più complesse.

L'autogestione non deve essere quindi intesa come un modello di organizzazione verso cui tendere, ma al contrario come una modalità già operativa, applicabile nell'immediato alle forme di lotta e di aggregazione dei soggetti; o, se si preferisce, come una forma pedagogica di preparazione sul campo propedeutica a una gestione integralmente partecipata e condivisa della società.

Gramigna sovversiva, l'autogestione può intrufolarsi in ogni fessura, in ogni screpolatura, radicarvisi e sgretolare il calcestruzzo del sistema e diffondersi oltre, come quell'erba infestante, con la stessa cocciuta resistenza alla siccità e ai veleni, con la stessa formidabile capacità di moltiplicazione, con la stessa facoltà di rispondere alle mutilazioni rigenerando una nuova pianta da ogni frammento [*Amedeo Bertolo, La gramigna sovversiva*, 1979].

> *vedi anche: Azione diretta*

autonomia

«Per me il principio fondamentale dell'anarchismo non è la libertà, bensì l'autonomia, cioè la capacità di intraprendere un compito e di farlo a modo proprio». Così scriveva Paul Goodman (1911-1972), uno dei personaggi più influenti della contestazione giovanile degli anni Sessanta, in uno dei suoi ultimi articoli. Goodman era consapevole di quanto fosse difficile per quei giovani contestatori far proprio questo concetto: molto più forte e coinvolgente era il desiderio di libertà, percepita come la più potente motivazione per innescare il mutamento politico.

Le persone che hanno raggiunto un alto grado di autonomia sanno difendersi con tenacia, seppure con mezzi meno energici e ricorrendo a una resistenza perlopiù passiva, e tendono a realizzare le cose che vogliono creando spazi di agibilità anche dentro le maglie soffocanti di una società oppressiva. Per contro, quando talvolta gli oppressi si liberano, spesso non sanno come agire, come usare la loro libertà. «Non essendo mai stati autonomi, non sanno che cosa significhi, e prima che imparino si ritrovano con nuovi dirigenti che non hanno alcuna fretta di abdicare». Questo concetto è quindi di vitale importanza per l'agire libertario.

Il principio più strettamente legato al concetto di autonomia è quello di responsabilità. Secondo il pensiero anarchico, l'uomo responsabile riconosce di avere obblighi morali verso gli altri, ma al contempo ritiene fermamente che solo lui è giudice di queste restrizioni; può dare ascolto al consiglio di un altro e farlo proprio, ma decide da solo e lo assume a livello individuale. Gli obblighi, dunque, possono essere appresi dagli altri, ma si traducono in comportamenti solo se liberamente accettati e condivisi. Questo apprendimento è quindi sempre filtrato dall'esperienza personale e dalla libertà individuale. Per essere autonomo, il singolo non può essere soggetto al volere di un altro: può fare ciò che un altro gli dice, ma non perché gli è stato detto o, peggio, imposto. In questo senso è libero.

L'autonomia morale è dunque l'assunzione della piena responsabilità delle proprie azioni. Il che implica, per converso, che ciascuno può abdicare alla propria autonomia nel momento stesso in cui rifiuta di impegnarsi nella riflessione morale e accetta gli ordini di altri: perdendo questa prerogativa, si abdicata anche alla propria libertà.

Ci sono forme e gradi diversi di questa perdita, alcune inevitabili o addirittura necessarie. Quando ci rimettiamo all'autorità tecnica di un ciabattino per riparare le nostre scarpe (per riprendere il famoso esempio utilizzato da Michail Bakunin, 1814-1876), non rinunciamo alla nostra libertà e tanto meno alla nostra autonomia: semplicemente riconosciamo in un altro le competenze che noi non possediamo. Assumersi la responsabilità delle proprie azioni significa prendere decisioni su ciò che si deve fare. Come ha scritto giustamente Robert Paul Wolff in un suo pamphlet del 1970 intitolato *In difesa dell'anarchia*, «per l'uomo autonomo non esistono cose che si possono chiamare ordini». Nella vita in generale, come in politica, gli uomini rinunciano spesso alla loro autonomia, diventano volontariamente servi di qualcuno, per pigrizia, interesse, abitudine, comodità, paura, ecc. Questa rinuncia, più o meno consapevole, ha generato famiglie, gruppi, società, che fondano la loro sopravvivenza sulla de-responsabilizzazione e su quella che Erich Fromm (1900-1980) ha chiamato *fuga dalla libertà*.

L'autonomia (*auto-nomos*) è essenzialmente darsi da sé le proprie leggi, non accettare mai una legge unica, universale, e soprattutto sottoporre a interrogazione sistematica ogni legge e ogni fondamento. L'autonomia è dunque un agire riflessivo al tempo stesso individuale e sociale che si sviluppa in un movimento senza fine. Come scrive Cornelius Castoriadis (1922-1997):

Posso dire che stabilisco la mia legge, quando vivo necessariamente sotto la legge della società? Sì, in un unico caso: se posso dire, riflessivamente e lucidamente, che questa legge è anche la mia. Per poterlo dire, non è necessario che l'approvi: basta che io abbia avuto la possibilità effet-

tiva di partecipare attivamente alla formazione e al funzionamento della legge [Cornelius Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, 2001].

Essere autonomi è dunque sicuramente faticoso, perché obbliga ciascuno di noi a un continuo lavoro su se stesso, a una puntuale verifica di compatibilità tra i propri desideri e quelli altrui. Richiede, cioè, un apprendimento costante.

> *vedi anche: Libertà*

azione diretta

Intellettuali d'oggi, idioti di domani, ridatemi il cervello che basta alle mie mani, profeti molto acrobati della rivoluzione oggi farò da me, senza lezione [Fabrizio De André, *Il bombarolo*, 1973].

La scelta di «fare da sé», senza mediazioni, senza deleghe, senza compromessi imposti a priori, è ciò che caratterizza un'azione diretta. Oggi più che mai questo modo di agire è patrimonio di numerosi individui e gruppi sociali che sono balzati alla ribalta della cronaca a partire dalla contestazione ai potenti del mondo avvenuta a Seattle nel 1999. Ma è un metodo di lotta condiviso anche dagli attivisti del *culture jamming* o dell'*hacktivismo*, dagli *squatters*, dalle comunità alternative di produzione e consumo, ecc., insomma da un variegato insieme di cittadini politicamente attivi che hanno deciso di mettere in pratica in ambito rivendicativo un «fai-da-te» che ricorre a modalità concrete e immediate per affrontare e risolvere i problemi che le società complesse non riescono a soddisfare.

Che si tratti di pratiche di contraffazione della pubblicità o dei messaggi mediatici, alterando i testi per deviarne il messaggio originario verso finalità diverse; oppure di azioni di disturbo o sabotaggio informatico, con lo scopo di mantenere la rete in condizioni di libertà e di accesso esteso e aperto; oppure di occupazione di

spazi in disuso o soggetti a speculazioni edilizie e finanziarie, per creare nuove opportunità di incontro o di abitazione; o ancora che si tratti delle tante forme di protesta o di proposta che vanno nella direzione di promuovere, con effetti immediati e visibili, una migliore e più estesa qualità della vita, è l'azione diretta dei protagonisti, senza deleghe o rinvii, che caratterizza le lotte dei movimenti giovanili e no global in diverse parti del mondo.

Già gli anarcosindacalisti e i sindacalisti rivoluzionari dei primi anni del Novecento si rifacevano a questa modalità, che è sia un'indicazione concreta sia una nozione teorica. E infatti, dal punto di vista libertario, questo modo di agire rappresenta un mezzo del tutto coerente con il fine esplicito dell'abolizione del potere in quanto tale. Sono dirette quelle azioni che, oltre ad avere un immediato impatto operativo ed essere facilmente riproducibili, si contrappongono alle azioni politiche che si esprimono attraverso una mediazione affidata a soggetti diversi da coloro che le compiono. Il loro obiettivo è quello di dimostrare che senza delega si possono ottenere i risultati sperati in modo più efficace, evitando la formazione di burocrazie e centri di potere propri invece delle forme organizzative della politica delegata.

Nella prassi dei vari movimenti di contestazione, ma anche nelle attività individuali, le azioni dirette sono facili da organizzare e di grande impatto comunicativo. Ma soprattutto provocano una trasformazione nelle persone coinvolte, che agendo in prima persona materialmente e simbolicamente, in forma immediata e creativa, non delegata ad altri, si assumono la responsabilità della loro protesta e della proposta di cui è portatrice e si rendono conto che ogni cosa diventa possibile, se esiste la volontà per farla.

Gli esempi di azione diretta espressi dai vari movimenti di contestazione contemporanei sono molteplici e si caratterizzano per la loro carica di creatività e di imprevedibilità, riuscendo così a ottenere effetti altrimenti irraggiungibili attraverso le modalità tradizionali e burocratizzate. L'azione diretta non va concepita come una tattica univoca ma come un insieme di idee e di attività che

vanno dal concetto passivo di disobbedienza civile e nonviolenta a quello di intervento attivo e persino aggressivo. La storia delle lotte che hanno visto gli anarchici protagonisti è costellata di azioni dirette, e il concetto è anche alla base dei vari modelli organizzativi che i gruppi libertari hanno assunto nel corso del tempo.

> *vedi anche: Autogestione – Rivolta*

coerenza, mezzi-fini

Idolatria è scambiare il mezzo con il fine. Quando questo accade noi cessiamo di vedere e sentire le sofferenze dei nostri simili [Moni Ovadia, *Vai a te stesso*, 2002].

La coerenza è sempre stata per gli anarchici un attributo fondamentale del loro essere e del loro agire. La loro storia personale è spesso storia di vite improntate a una forte coerenza con i propri ideali (talvolta fino alla morte). Naturalmente, proprio come tutti gli altri, possono non essere compiutamente congruenti con le proprie convinzioni, ma nessun anarchico può permettersi di definirsi tale se poi ricorre nella vita quotidiana a forme di sfruttamento e di coercizione nei confronti di un altro essere umano. Essere anarchici, e agire conseguentemente, richiede dunque una costante attenzione ai propri comportamenti, un continuo sforzo analitico su se stessi – perché comunque figli e inquilini di un mondo di sopraffazione, violenza e sfruttamento – per individuare i tratti autoritari, anche inconsci, del proprio comportamento e trasformarli in relazioni libertarie. E la prima coerenza è quella di essere consapevoli che neanche la propria idea può essere intesa come la Verità.

La coerenza non si esercita solo con se stessi, in modo autoreferenziale, ma soprattutto nelle relazioni con gli altri, è quindi scarsamente significativa al di fuori di un contesto sociale. Capovolgendo la nota definizione di Nicolò Machiavelli (1469-1527),

fondatore della teoria politica moderna, per il quale «il fine giustifica i mezzi», l'anarchismo ha sempre sostenuto che nessun fine può essere raggiunto se i mezzi che si usano non sono conformi con il fine stesso. Il mezzo contiene il fine, anzi è già il fine in evoluzione, in movimento. Se voglio creare una società dove le relazioni umane siano improntate a una completa uguaglianza di potere, non posso organizzarla ricorrendo a una struttura gerarchica; se voglio realizzare una società nella quale sia bandita la sopraffazione, non posso usare la violenza per impormi, e così via. L'esercizio di mezzi adeguati al fine perseguito mi permette di praticare subito i valori che gli sono insiti, consentendo una pratica libertaria già nel qui e ora.

Questo contribuisce in modo significativo a definire uno stile di vita e a differenziarlo in modo evidente da altri atteggiamenti ideologici. Come sosteneva Francesco Saverio Merlino (1856-1930), «un anarchico domanda per gli altri quello che domanda per sé». Ed è anche in questa dimensione comunitaria del proprio agire, nel considerare cioè indispensabile essere liberi *con* gli altri, che sta la solidità dell'anarchismo.

Una coerenza estrema tra i principi professati e i comportamenti assunti può però sfociare nel cieco fanatismo del «rivoluzionario di professione», di chi cioè antepone ai legami sociali e umani concreti l'adesione a una causa astratta e arbitraria (talvolta con modalità addirittura messianiche). A tale proposito una critica illuminante è quella che Michail Bakunin, dopo un'iniziale infatuazione, muove nei confronti del giovane nichilista Sergej Nečëev (1847-1882), il cui progetto radicale, e sostanzialmente autoritario, viene respinto dal vecchio rivoluzionario che ne smaschera l'essenza fanatica, ambigua, violenta.

La spersonalizzazione cui si sottopone il rivoluzionario di professione è ben descritta in altre due opere straordinarie: *I demoni* di Fëdor Dostoevskij (1821-1881) e *L'uomo in rivolta* di Albert Camus (1913-1960). Quando scioglie il legame con l'essere concreto e la possibile regolazione della sua etica, e viene invece innalzata a si-

mulacro esterno all'uomo, la coerenza produce quasi sempre una logica fredda e impersonale alla quale piegare la propria e l'altrui vita. Un tale atteggiamento, annullando ogni legame sociale e affettivo, giustifica la violenza *tout court* e crea i presupposti per la fondazione di un regime totalitario. Questa convinzione è ben riassunta da un anonimo militante anarchico nella frase seguente:

Coloro che parlano di rivoluzione e di lotte sociali senza esplicito riferimento alla vita quotidiana, senza capire quanto c'è di sovversivo nell'amore e di positivo nel rifiuto delle coercizioni, costoro hanno nella bocca un cadavere [AA.VV., *Aforismi dell'anarchia*, 2000].

In sostanza essere coerenti significa cercare e applicare metodi di lotta che si accordino ai nostri fini. Perché quando facciamo uso di metodi essenzialmente in contraddizione con il fine ricercato, sappiamo per amara esperienza storica che questi metodi inevitabilmente ci devieranno dal fine, anche quando saranno utilizzati con le migliori intenzioni.

> *vedi anche: Rivolta*

competizione, aiuto reciproco

Scrive con acume da scienziato, ma con sensibilità da filosofo, il biologo cileno Humberto Maturana:

Se due animali si scontrano di fronte a un cibo e uno lo mangia e l'altro no, questa non è competizione. Non lo è perché non è fondamentale per l'esistenza di quello che mangia che l'altro non mangi. In ambito umano, invece, la competizione si costituisce culturalmente quando il fatto che uno abbia quello che l'altro non ha diventa fondamentale come modalità di relazione [Humberto Maturana, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, 2006].

Questa riflessione inquadra in modo ineccepibile il discorso anarchico sulla competizione, mettendone in luce tutti gli elementi. Infatti, ogni pensatore libertario ha sempre sostenuto che la competizione non è un attributo congenito alla natura umana ma una caratteristica culturale propria delle società fondate sul dominio dell'uomo sull'uomo. È stato soprattutto Kropotkin, già nel 1902, a sostenere nell'opera *Il mutuo appoggio* che l'evoluzione della società è legata in modo indissolubile all'aiuto reciproco e alla collaborazione piuttosto che alla lotta selvaggia del *bellum omnium contra omnes* di Thomas Hobbes (1588-1679) o di Thomas Huxley (1825-1895). La ricerca kropotkiniana tende a dimostrare l'inconsistenza scientifica della teoria che ogni uomo è in perenne e naturale lotta con l'altro e ogni specie in conflitto con le altre, con il risultato finale del trionfo naturale del più forte. Kropotkin, alla fine dell'Ottocento, contesta questo «darwinismo sociale», denunciandone la giustificazione ideologica che fornisce al capitalismo più sfrenato e quindi allo sfruttamento economico basato sulla concorrenza.

Accanto a questa denuncia, però, viene formulata qualche anno dopo una distinzione molto interessante che, pur condividendo quella lettura critica, ne sottolinea un altro significato possibile e compatibile. La propone Armand, che rivaluta il concetto di competizione per il quale, a suo avviso, esistono due significati opposti. Uno è di derivazione borghese e rimanda ai valori dell'economia liberista fondata sul libero mercato, l'altro proviene dall'anarchismo individualista che lo ritiene «uno dei principali fattori della formazione della personalità, dello sviluppo dell'essere individuale». Per il credo liberista, la competizione è una corsa sfrenata all'arricchimento individuale, che può travolgere tutto ciò che impedisce questo presunto diritto della persona; è una vera e propria lotta di tutti contro tutti insita nella natura di ogni essere umano e in grado di garantire la stessa vitalità sociale. La competizione così intesa rappresenta per i libertari l'esempio di un'inaccettabile lotta brutale e avida, volta alla conquista del bottino e all'affermazione del proprio dominio.

Come sottolinea Armand, è però possibile attribuire un altro significato a questo termine:

Con l'espressione libertà di concorrenza, gli individualisti intendono dunque la possibilità assoluta di affermazione e di manifestazione dell'individuo; in altre parole, la facoltà piena e intiera per ogni essere individuale, isolato o associato, e questo in tutti i campi del pensiero e della attività umana, la facoltà piena e intiera, abbiamo detto, di enunciare, diffondere, sperimentare, applicare e mettere in pratica tutte le concezioni o metodi, tutti i procedimenti miranti o perseguiti uno scopo qualunque, sia esso analogo o differente. E ciò senza dover paventare una regolamentazione o un intervento restrittivo e limitativo qualunque, operante a beneficio di uno Stato, di un governo, di un'amministrazione o di un essere umano, qualunque esso sia [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

Con queste caratteristiche specifiche, la competizione assume, anche per il pensiero anarchico, una valenza positiva e rappresenta un antidoto insostituibile per contrastare un'informe omologazione sociale. Infatti, afferma Armand, «in tutte le sfere del pensiero e dell'attività umana, l'assenza di concorrenza produce l'involuzione del distinto verso il gregario, del differenziato verso l'agglomerato, del cosciente verso l'incosciente».

Naturalmente non vi può essere competizione positiva tra esseri umani che vivono in condizioni di disuguaglianza o discriminazione. Ecco perché gli anarchici, sempre nelle parole di Armand, associano l'esercizio della competizione alla «facoltà piena e intera per ciascun individuo, isolato o associato, produttore o consumatore, di accedere senza riserve a tutte le opportunità per imparare, conoscere, perfezionarsi, disporre del mezzo di produzione, della facilità di movimento e di pubblicità». Un contesto sociale che non garantisce a ogni essere umano condizioni simili di equità non è un contesto adatto all'espletamento di un'autentica ed efficace concorrenza. Sulla sconfitta dell'altro, nella visione liberista, si costrui-

sce il *successo*, una dialettica vincitori/perdenti che non appartiene all'etica anarchica. Quando quei principi e quegli atti reggono un'intera società, come l'attuale, la competizione da espansione infinita delle potenzialità, da agente di libertà, si trasforma in strumento di sopraffazione e illibertà.

Parallelamente, studi recenti di diversi scienziati, soprattutto biologi come l'americana Lynn Margulis, dimostrano che la specie umana ha potuto evolvere e sopravvivere nel corso dei secoli grazie alla capacità di cooperare con i suoi simili. L'altruismo, in altre parole, è la chiave dell'evoluzione. Senza dubbio l'essere umano è anche naturalmente egoista, ma non c'è modello sociale e organizzativo che possa prescindere dalla collaborazione tra i suoi membri, anche se storicamente le condizioni culturali e sociali possono esaltare o assopire le opposte caratteristiche. Probabilmente è proprio questa capacità cooperativa, questa capacità di perseguire un bene comune senza che ne derivi un vantaggio immediato per il singolo, che ha consentito agli esseri umani di raggiungere traguardi che altre specie animali non hanno mai raggiunto, consolidando la sopravvivenza e l'espansione della specie.

Nella sua opera Kropotkin non nega del tutto la lotta per l'esistenza nel senso darwiniano, ma attribuisce al fattore solidaristico un'influenza predominante. Cooperazione e autoaffermazione, socialità e individualità, interagiscono in modo continuo adattandosi e modellandosi reciprocamente, e formando in tal modo le condizioni costitutive di una società autenticamente libera. Partendo da queste premesse si può ragionevolmente sostenere che la corsa sfrenata alla competizione, tipica della società contemporanea, provoca tanto nell'immaginario collettivo che in ogni psicologia individuale dei guasti estesi e profondi. Questa sfida incessante, sul lavoro come a casa, a scuola come nel gioco, finisce per creare una pletera di «perdenti», di «inadatti». In un recente e documentato studio l'antropologo statunitense Alfie Kohn [*La fine della competizione*, 1999] rileva come la competizione non sia affatto una dote congenita all'umanità e, contrariamente a quello che si

crede, non ci porta a dare il meglio di noi. Anzi, scuola e lavoro sono entrati in crisi proprio perché prevalgono valori di competizione e di lotta, piuttosto che pratiche di reciprocità solidale. Lo spirito competitivo mina la stima in noi stessi, provoca insicurezza e ansia da prestazione, rovina e altera i rapporti interpersonali e avvelena ogni divertimento, trasformando qualsiasi spazio di gioco in un terreno di battaglia. Poco importa stabilire con precisione (è tra l'altro possibile?) quale sia la vera essenza della natura umana. Ciò che conta è constatare come forme sociali di solidarietà e mutuo appoggio siano sempre esistite, contraddicendo quanto la scienza dominante continua a proclamare, ovvero che la lotta di tutti contro tutti sia il principio prevalente in natura. Credo, anzi, che ognuno di noi sia testimone diretto, tanto a livello individuale che sociale, delle tante azioni e relazioni improntate ai valori solidali, e possa facilmente constatare come questi principi, tradotti in pratiche esistenziali quotidiane, siano in grado di realizzare obiettivi più ambiziosi e concreti per una migliore qualità della vita. I risultati e le conquiste storiche che le varie società umane hanno conseguito sono state più il frutto del mutuo appoggio che dell'egoismo, più dell'aiuto reciproco che della competizione.

> *vedi anche: Mutualismo*

comunità

Con questo termine, nella sua accezione ecologica, si indica l'insieme degli organismi che condividono uno stesso ecosistema geograficamente limitato all'interno del quale interagiscono. Quindi il concetto rimanda subito a quello di legame. Nel senso sociologico, e per noi qui più interessante, il termine comunità indica un insieme di relazioni che esplicitano un'identità comune dei suoi appartenenti grazie alla condivisione di vicende storiche, ideali e costumi.

Nella tradizione anarchica, il termine assume il significato di micro-società alternativa che realizza nel tempo presente un modello di vita sociale basata sui principi e i valori dell'anarchismo. La comunità, in questo senso, si regge su alcuni postulati: deve essere volontaria, perseguire un equilibrio costante tra autonomia individuale e senso di appartenenza collettivo, garantire che il progetto sia sempre negoziabile e rivedibile, prevedere il diritto a recedere. «Essa si basa interamente sulla fiducia, poiché ciascuno è libero di andarsene quando vuole e fondare un'altra associazione più affine ai propri desideri» [Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, 2001].

Mettersi insieme, tanto nella relazione amorosa quanto nella relazione sociale tesa a soddisfare un'esigenza o perseguire un interesse, significa accettare di trasformarsi nell'interazione egualitaria con gli altri e prevedere la possibilità di diventare una persona anche molto differente da quella originaria. È quindi necessario sviluppare una ricerca sistematica basata sulla pratica della vita quotidiana e mettere costantemente in discussione se stessi. In definitiva, una comunità che non entri in rotta di collisione con la libertà del singolo deve possedere, come suggerisce il sociologo e filosofo tedesco Zygmunt Bauman, le seguenti caratteristiche:

Deve essere altrettanto facile da smantellare di quanto sia stato costruirla. Deve essere e restare un tipo di comunità flessibile, sempre e soltanto a tempo e durare solo fino a che conviene. La sua creazione e smantellamento devono dipendere dalla decisione di chi ne fa parte di restarle o meno fedeli, e in nessun caso tale fedeltà, una volta dichiarata, deve diventare irrevocabile: il legame creato dalle scelte non deve mai ostacolare, né tanto meno precludere, ulteriori e diverse scelte. Il legame ricercato non deve mai essere vincolante. Per citare la famosa metafora di Weber, ciò che si ricerca è una mantellina, non una gabbia di ferro [Zygmunt Bauman, *Voglia di comunità*, 2001].

Gli anarchici, nel corso della loro storia, hanno fondato innume-

revoli comunità libertarie con caratteristiche nettamente diverse: comuni agricole, cooperative artigiane, comunità con finalità educative e artistiche. Tutte rispondevano però alla duplice esigenza di realizzare nell'immediato modelli esistenziali innovativi e al contempo di sperimentare in piccolo modelli di produzione e consumo di radicale alternativa al capitalismo. È stata la risposta articolata di un libertarismo sperimentale del qui e ora a una visione rivoluzionaria percepita come mistico-palingenetica.

Queste comunità libertarie hanno coinvolto centinaia di anarchici nel corso del tempo alimentando un acceso dibattito. Per alcuni, questi esperimenti sociali radicali erano il tentativo concreto di abbandonare una posizione puramente conflittuale con il sistema dominante e attuare una trasformazione effettiva della società esistente. Per altri, erano invece forme di socialità su piccola scala forse capaci di creare isole felici ma che rischiavano di esaurire la carica sovversiva e ammorbidente il conflitto sociale. In effetti, la storia ricca di originalità delle comuni anarchiche è ancora tutta da scrivere e non si può optare per una lettura semplice del fenomeno, che va certamente inquadrato nel carattere pluralistico dell'anarchismo.

Il tentativo di «vivere senza padroni» [Stefano Boni, 2006] è tuttora una pratica diffusa tra quanti scelgono di creare reti di produzione e consumo fuori dalla logica di mercato e improntate sullo scambio e il dono. Sono esperienze di solidarietà attiva, di condivisione di lotte e rivendicazioni, tutte concepite secondo le modalità dell'azione diretta, ovvero di una riappropriazione del tempo e dello spazio necessari per poter vivere pienamente e liberamente la propria esistenza. La bussola è sempre la stessa: il desiderio di fermare l'inarrestabile mercificazione delle qualità e delle attitudini contrapponendo la gratuità del dono.

> *vedi anche: Utopia – Mutualismo*

corpo, cyborg

La Chiesa dice: il corpo è una colpa; la scienza dice: il corpo è una macchina; la pubblicità dice: il corpo è un affare; il corpo dice: io sono la festa [Eduardo Galeano, *Rivelazioni*, 2006].

Per Friedrich Nietzsche, «io sono interamente corpo» e nient'altro; «l'anima è soltanto una parola per indicare qualche cosa che riguarda il corpo». Per molti altri pensatori, invece, il corpo è inerte, occupa solamente uno spazio, tutto è spirito. Tra queste due concezioni così radicali di corpo e anima si è dibattuta l'intera cultura umana, non solo quella occidentale.

Filosofie e religioni, psicologie e scienze, si sono tutte misurate con questa contrapposizione. Eppure il nostro corpo è la nostra realtà, con esso e attraverso esso noi esprimiamo la nostra esistenza. Parla per noi, ama per noi, soffre per noi, gioisce per noi, pensa per noi, vede, sente, gusta, tocca per noi. Noi siamo il nostro corpo ed esso ci trasmette ogni conoscenza, ogni sensazione, ogni emozione. La cultura di questa società ne ha esaltato in maniera esasperata ogni aspetto e da espressione di noi stessi è divenuto feticcio dell'ideologia del consumo. Questo mentre un'idea di sublimazione ne ha trasferito l'essenza in un'entità astratta. Il corpo per la cultura idealistica è spirito immanente e pertanto non esiste nella sua sostanza ma solo nella sua rappresentazione sacra. Invece noi sappiamo che il nostro corpo ci piace, lo detestiamo, ci pesa, ci condiziona, ci impedisce di volare, porta i segni della violenza cui è sottoposto, insomma è reale, forte, pregnante. E se per qualche motivo ce ne dimentichiamo, lo specchio ci riconduce alla realtà. Ma questa è la sua bellezza e la sua espressione. Il corpo siamo noi e noi siamo il nostro corpo. Ogni conoscenza è determinata corporalmente; il punto di vista corporale è il contrario di quello dell'opinione.

La cultura è prima di tutto fatta dei nostri corpi, dei nostri corpi sacri-

ficati, rifiutati, impacciati, dei nostri corpi sognatori, sensuali [Carlos Fuentes, *Rivelazioni*, 2006].

Non possiamo abbandonare il nostro corpo neanche con l'ascesi o la meditazione, i segnali che ci trasmette sono continui e infiniti. Esso ci impone i nostri limiti inviolabili e insuperabili e quindi ci ricorda la nostra umanità. Negare il nostro corpo e quanto ci comunica è un'azione arbitraria frutto di un'educazione violenta. Grazie soprattutto al movimento femminista, noi oggi abbiamo piena coscienza del nostro corpo e della sua straordinaria unicità. Accettare il proprio corpo significa anche accettare la stanchezza, la sofferenza, l'eccitazione, accettare il prezzo corporale di fare le cose. Solo partendo da qui è possibile liberarlo da ogni forma di dominio religioso o ideologico e permettere alle potenzialità che esso contiene di venire alla luce. Solo così la conoscenza della nostra esistenza è perfettamente nostra e può respingere ogni ingerenza di altri corpi carichi di violenza.

Cinema, televisione, fumetti hanno da diversi anni portato alla ribalta il cyborg. Film come *Metropolis* (1927), *Blade Runner* (1982), *Terminator* (1984), *Robocop* (1987), *Cyborg* (1989 e seguenti edizioni), *Hardware* (1990), serie televisive come *Star Trek*, fumetti come *Iron Man*, *Cybernus*, *Dragon Ball*, *Ghost in the Shell*, *Cyborg 009*, hanno tutti proposto personaggi che incarnano il cyborg. Con questo termine, nato dalla contrazione dell'inglese *cybernetic organism* (organismo cibernetico), si indica un essere di forma umanoide composto da un insieme di organi artificiali e biologici. Il cyborg, l'uomo nucleare, come altri eroi o martiri della fantascienza rappresenta una figura che ha perduto parte della propria umanità ottenendo in cambio qualche potere sovrumano. Il confine tra essere umano e cyborg è sempre più sfumato e il passaggio dalla fantascienza alla realtà è in parte avvenuto, soprattutto negli ultimi cinquant'anni.

Il passaggio dal fantastico al reale, come spesso accade, è indolore ma non per questo meno drammatico. Lo attestano alcuni

programmi televisivi come *The Swan* (Fox) ed *Extreme Makeover* (ABC), nei quali alcuni volontari sono scelti dai produttori per essere sottoposti a interventi di chirurgia plastica destinati a trasformarli in bellezze alla moda. L'intervento sul proprio corpo non è più un intervento per ovviare a gravi patologie anatomiche, ma una deliberata modificazione per diventare qualcosa di diverso da ciò che si è. Il rapporto con il proprio corpo è sempre più condizionato e determinato da canoni estetici imposti da modelli consumistici che esasperano la vanità. Le modificazioni corporali sono sempre più complesse, radicali, precoci. E la ricerca di identità passa anche attraverso il marchiare il proprio corpo in maniera indelebile con simboli, parole d'ordine e immagini con cui esprimere l'ideologia implicita o esplicita cui si aderisce.

La trasformazione dei corpi non è comunque solo estetica ma anche genetica. La farmacologia è sempre più al servizio dell'ideologia del super-uomo, che non può apparire sofferente, non deve avere limiti alle proprie prestazioni, non può apparire triste né tanto meno insicuro o fragile. Questa cultura deriva direttamente da quella militarista, e infatti le guerre sono lo scenario ideale per provare a trasformare un essere umano in una fredda e insensibile macchina per uccidere. Sensazioni come paura, colpa, vergogna, rimorso devono sparire dalle menti umane e le sperimentazioni di farmaci destinati a provocare questi effetti divengono prassi diffusa non solo tra i militari ma anche nella vita sociale quotidiana.

Quello che sta avvenendo è un passaggio epocale che va a toccare nel profondo tutti i nostri parametri di riferimento esistenziali. Infatti, ciò che questa nuova tecnocultura rifiuta «è il corpo reale, con le sue secrezioni, la sua vulnerabilità, la sua imprevedibilità, la sua debolezza, il suo lento degrado e il suo inevitabile decesso» [Naief Yehya, *Homo cyborg*, 2005]. L'altro corpo, quello imposto dai modelli estetici veicolati dalla pubblicità, rappresenta invece la nostra sfida quotidiana, l'ideale verso cui tendere, passando sopra ogni considerazione, ogni valore, ogni realtà. Diventeremo tutti cyborg in un prossimo futuro? Questa tecnocul-

tura ormai rimodella le coscienze, i corpi e la realtà stessa, manipola il nostro DNA, induce attraverso i farmaci comportamenti predefiniti costruiti in laboratorio, alimenta l'industria del culto del fisico e della chirurgia plastica, si cimenta in laboratori dove si sperimenta la clonazione e l'eugenetica. Le tecnologie destinate a migliorare il nostro corpo, in mano a logiche di consumo e di profitto, ci possono rendere ben presto tutti cyborg, alterando la stessa natura umana. Questo orizzonte postumano è solo l'ennesima divinità attorno alla quale fondare un nuovo mondo nel quale saremo tutti sicuramente più schiavi e forse in balia di strumenti che noi stessi abbiamo creato. Un pensiero libero non può accettare che il nostro corpo non ci appartenga più e venga consegnato a qualche entità al di fuori di noi stessi.

> *vedi anche: Individuo – Libertà – Morte – Vita*

creatività

La sensibilità artistica è la capacità di rendere visibile l'invisibile, inglobando il marginale, il perverso, l'escluso [Carlos Fuentes, *Rivelazioni*, 2006].

Se gli esseri umani nel corso della loro storia non fossero riusciti a ideare soluzioni creative, oggi non ci sarebbero più. In effetti in tutto l'ambito biologico la creatività ha migliorato la vita, anzi spesso l'ha salvata. Il verbo italiano creare, insieme al verbo crescere, rimandano attraverso il latino alla radice *Kar*. In sanscrito, *Kar-Tr* è colui che fa (dal niente), il creatore. L'idea di creatività come atteggiamento mentale proprio (ma non esclusivo) degli esseri umani nasce nel Novecento. L'atto del creare è stato a lungo percepito come un attributo esclusivo della divinità: Catullo, Dante, Leonardo non avrebbero mai definito sé stessi come dei creativi. Propri dell'uomo erano l'invenzione, il genio e, dal Sette-

cento, il progresso e l'innovazione. Gli antichi Greci identificavano la creatività con la capacità poetica, e lo stesso fece molti secoli dopo Ralph Waldo Emerson, il più celebre filosofo della creatività, nel suo saggio *Il poeta*:

Come il viaggiatore che abbia smarrito il suo cammino allenta le redini sul collo del cavallo e confida nell'istinto dell'animale per ritrovare la sua strada, così dobbiamo anche noi regolarci col divino animale che ci conduce per il mondo. Giacché se in qualche modo riusciremo a stimolare questo istinto, nuovi passaggi si apriranno per noi nella natura; la mente scorrerà dentro e attraverso le cose più alta e più salda, e la metamorfosi si fa allora possibile [Ralph Waldo Emerson, *Natura e altri saggi*, 1841].

Tra le moltissime definizioni di creatività che sono state coniate si segnala per semplicità e precisione quella fornita dal matematico Henri Poincaré (1854-1912): «Creatività è unire elementi esistenti con connessioni nuove, che siano utili». Riconoscere una sequenza alternativa di azioni è proprio di un pensiero non lineare, laterale, divergente. Figura tipica che interpreta la creatività è, per continuare con Emerson, proprio il poeta:

Ogni pensiero è anche una prigionia, ogni cielo è anche una prigionia. Per questo amiamo il poeta, colui che inventa, che in ogni forma, in un'ode o in un'azione o in un aspetto e in un comportamento, ci ha offerto un nuovo pensiero. Egli scioglie le nostre catene e ci introduce in uno scenario nuovo.

Quello che impedisce lo sviluppo della creatività è la routine mentale, ma noi possiamo e sappiamo rinunciare alle nostre abitudini mentali. La creatività è il dominio della devianza. Non è possibile esprimere la propria creatività seguendo la strada maestra, per farlo è indispensabile cedere alle tentazioni offerte dai sentieri laterali, non battuti, inconsueti. Quando abbandoniamo consapevolmente la «retta via», ci inoltriamo nell'ignoto, senza alcuna ga-

ranzia, e lì possiamo verosimilmente imbatterci in qualcosa di inaspettato. In questo senso, ogni atto creativo presuppone una serie di tradimenti. Come ben sottolinea Leonardo Previ [*Dieci parole indispensabili per capire il mondo*, 2008], si tratta di tradire il senso comune, la norma, e riposizionare le proprie immagini mentali. Si tratta in pratica di scompaginare i riferimenti più consueti.

Le categorie di «nuovo» e «utile» radicano l'attività creativa nella società e nella storia. Il nuovo attiene al periodo storico in cui viene concepito, l'utile alla comprensione e al riconoscimento sociale. Insieme illustrano adeguatamente l'essenza dell'atto creativo: un superamento delle regole esistenti (il nuovo) che istituisca una ulteriore regola condivisa (l'utile).

Esercitare la propria creatività è però difficile in questo mondo omologato. Fin da piccoli ci sentiamo ripetere esortazioni come: stai attento, non ti distrarre, sii concentrato, smettila di incantarti! Ma ogni bambino sperimenta sistematicamente che «la fatica di concentrarsi su un argomento astratto deriva soprattutto dallo sforzo per trattenere fuori dal campo associazioni emotivamente più allettanti» [Arthur Koestler, *L'atto della creazione*, 1974]. Ed è proprio quella distrazione che genera la creatività. L'adulto ben inserito è ormai incapace di distrarsi, di perdersi nel sogno e nella fantasia, di andare oltre i limiti. Viceversa, ogni atto creativo è una violazione dei limiti stabiliti, una violazione di tutti i luoghi comuni. In un certo senso, la creatività si contrappone alla cultura: questa la si eredita e, per certi versi, può essere un'eredità ingombrante, di cui è difficile sbarazzarsi. L'inventiva dunque appare spesso come un oltraggio alla tradizione.

Il cammino percorso dalla nostra specie è cosparso di una creatività diffusa, quotidiana, la cui vastità si riconosce non appena si osservano i bambini mentre giocano. L'errore di considerare la creatività un appannaggio di pochi ha poi conseguenze significative sulla vita di chi non riesce a considerare se stesso un membro di questo gruppo di privilegiati. La mia vita sarà inevitabilmente grigia e prevedibile, se non sarò capace di crea-

tività. Comprendere l'essenza della creatività aiuta ad accedervi: capire come si produce un atto creativo facilita l'accesso alla creazione. Inoltre, un gesto disobbediente genera quasi sempre un senso di libertà e di intima soddisfazione di sé [Leonardo Previ, *Dieci parole indispensabili per capire il mondo*, 2008].

Naturalmente non tutte le distrazioni o le disobbedienze generano creatività. Solo quelle che riescono a esplorare l'ignoto, riconoscendovi una qualche connessione che prima non era stata individuata, possono essere considerate azioni creative. Essere individui creativi è una sfida esplicita a tutto ciò che in questo mondo viene dato per immutabile, certo, logico; è riconoscere la propria autenticità e singolarità a scapito della propria omologazione. Come suggerisce saggiamente Emerson:

È facile, nel mondo, vivere secondo l'opinione del mondo; è facile, in solitudine, vivere secondo noi stessi; ma l'uomo grande è colui che in mezzo alla folla conserva con perfetta serenità l'indipendenza della solitudine.

> *vedi anche: Obbedire, disobbedire*

depressione

Gioventù bruciata è il titolo di un bel film del 1955 che ha dato il nome a un'epoca e a una generazione. Descriveva qualcosa di assolutamente inconsueto per gli italiani in pieno boom economico. Raccontava di giovani che sfidavano la morte per gioco a bordo di macchine lanciate in una folle corsa, di incomunicabilità tra generazioni, di ribellione dei figli verso i genitori. La pellicola, storia di un brusco e doloroso passaggio all'età adulta, è un documento sui riti della generazione postbellica nella provincia statunitense. Ci presenta i «ribelli senza causa» (come recita il titolo del libro da cui

trae origine il film) come lo specchio del nostro disincanto, la cattiva coscienza di una civiltà in declino. James Dean, l'attore protagonista, interpreta magistralmente questo ruolo di giovane malinconico, svuotato, sofferente, e ci consegna l'immagine di una generazione appunto bruciata.

In realtà, quella che al tempo della mia giovinezza era bollata come una normale «crisi di crescita» oggi è considerata come un fenomeno sociale sempre più diffuso, ostinatamente citato nei fatti di cronaca nera. La depressione giovanile, con tutte le manifestazioni che ormai abbiamo imparato a riconoscere, vanta cifre ormai di tutto rispetto, e le manifestazioni in cui si sostanzia vanno dai suicidi agli omicidi, dalle terapie farmacologiche in tenera età alle drammatizzazioni nei talk show. Certamente malinconia, tristezza, senso di inutilità, paure, ricerca di ebbrezza in prestazioni esasperate, incomunicabilità generazionale, e così via, sono sempre esistiti. Eppure mai come in questo nostro tempo consumato in fretta quelli che erano sintomi di un periodo esistenziale ci appaiono invece come fenomeni sociali. Tanto significativi da poter essere considerati come segnali forti e chiari di una crisi più generale di senso che travolge sempre più giovani e vecchi. Anoressia e bulimia, violenza su sé stessi (perpetrata in vari modi), aggressività e vandalismi, sfida continua alla ricerca del limite ultimo, trovano spesso spiegazione in una diagnosi di depressione.

Questa parola è oggi diventata di uso corrente, assunta da molti per descrivere il proprio stato d'animo, il proprio malessere. E spesso è certamente così: questo «male oscuro» si impossessa della nostra esistenza e ci rende paralizzati, impotenti, travolgendo la nostra vita o quella dei nostri amici più cari. Allora scatta l'intervento della famiglia, della società, dei medici, degli psicologi, e noi aumentiamo la nostra dose di impotenza e disistima. Le parole non sono sufficienti e gli incitamenti ci appaiono inutili. Così, inesorabilmente, cresce il nostro malessere, dilaga il nostro senso di disagio, e i sintomi divengono quotidianità. Del tutto ovviamente ognuno di noi prova sentimenti di tristezza, di profonda malinconia.

nia, in determinati momenti della vita, soprattutto in relazione a eventi che segnano talvolta pesantemente la nostra esistenza. La depressione è però uno stato patologico nel quale questi sentimenti assumono un carattere esasperato fino a impossessarsi di tutta la nostra vita, rendendoci completamente impotenti di fronte a essi. Purtroppo questa estremizzazione è più frequente di quanto non si pensi e il passaggio da questi sintomi a una vita al buio è più rapido di quanto non si immagini. C'è tuttavia un aspetto sociale di questa depressione che stimola riflessioni e soprattutto reazioni diverse.

Viviamo infatti un'epoca dominata da quelle che il filosofo olandese Baruch Spinoza (1632-1677) chiamava le «passioni tristi»: un senso diffuso di impotenza e incertezza ci porta inesorabilmente a chiuderci in noi stessi, a vivere il mondo come una minaccia e il tempo come un'angoscia. Il fatto di vivere con un sentimento quasi permanente di insicurezza, di precarietà, produce sicuramente conflitti e sofferenze psicologiche, il che però non significa che l'origine sia necessariamente o solamente psicologica. La medicalizzazione della sofferenza attenua (per fortuna) il problema, ma non può rappresentare la soluzione dello stesso. Parole come futuro, senso, sogno, speranza, o modalità espresse da avverbi come lentamente, dolcemente, dignitosamente, hanno perso significato in questa società dedicata al consumo, lasciando spazio ai loro opposti. Una società che oscilla costantemente tra coercizione e seduzione commerciale produce inevitabilmente questi sentimenti e deresponsabilizza gli individui, incapaci di trovare vie di fuga alla propria condizione. Prendere atto e coscienza di sé, di come ci si sente, è il primo passo per modificare la propria condizione e quindi modificare i rapporti sociali che viviamo. Sfortunatamente, la legge del «pensa per te e fregatene degli altri» è più comoda e tutto ciò che ci circonda ne esalta l'applicazione. Così il futuro come minaccia ha preso il posto del futuro come promessa, e tutto, ma proprio tutto, deve essere consumato e preteso subito, senza pensare, senza far fatica. Tutto deve servire a qualcosa (denaro o potere) e questo utilitarismo sfrenato si ritorce su di noi e ci plasma.

Nel nostro inconscio collettivo, o nell'ideologia dominante, si è insinuata una coscienza ferita che vive sotto il segno dell'emergenza. Si cerca sempre di rimediare alle emergenze senza avere il tempo di programmare e di pensare. Concedersi il tempo di pensare appare al giorno d'oggi un lusso pericoloso, che lascia senza difese di fronte a ciò che viene percepito come un contesto economico ostile: quello creato da chi, per tentare di sopravvivere, ci attacca, conquista i nostri mercati, produce di più e più a basso costo, provoca la chiusura delle aziende, penetra nelle nostre frontiere, eccetera. Se vogliamo cavarcela dobbiamo continuamente far fronte all'emergenza [Miguel Benasayag, Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, 2004].

L'educazione stessa non è più un invito a desiderare il mondo; si educa invece a temerlo e a far in modo di uscire indenni dai pericoli incombenti. Questa società non fa l'apologia del desiderio ma solo delle «voglie», che sono una versione impoverita del desiderio, o al massimo desideri formattati, normalizzati, di serie, utili perché le persone, non trovando ciò che desiderano, si accontentino di desiderare ciò che trovano. Per uscire da questo circolo vizioso, e depressivo, bisogna forse riscoprire la gioia del fare disinteressato, il piacere di coltivare i propri talenti senza fini immediati.

> *vedi anche: Amore – Felicità – Paura, sicurezza – Tempo*

devianza

Mai ci siamo trovati d'accordo su un metodo per stabilire quando un disegno, un pasto, una frase, una parolaccia, un furto con scasso, uno schiaffo, un canto patriottico, un tema, un cortile di scuola, una rana o una conversazione fossero buoni o cattivi, migliori o peggiori di un altro... Eppure tutti parlano di quello che è buono o cattivo [Peter Høeg, *I quasi adatti*, 2005].

Ognuno di noi è un deviante, solo deviando è possibile scoprire nuovi orizzonti, nuove prospettive, nuove modalità. Il termine devianza è sinonimo di anomalia, di diversità, ma a questo proposito facciamo nostro il monito che ci viene da un modo di dire latinoamericano: «A questo mondo siamo tutti uguali!... uguali a chi?».

Per devianza si intende comunemente ogni atto o comportamento (anche solo verbale) di una persona o di un gruppo che viola le norme di una collettività e che di conseguenza va incontro a una qualche forma di sanzione. Bisogna tenere conto del fatto che le risposte della collettività a uno stesso atto variano nello spazio e nel tempo, e infatti si parla di relatività dell'atto deviante rispetto al contesto storico/politico/sociale, all'ambito geografico, alla situazione. Un atto può quindi essere considerato deviante solo in riferimento al contesto socio-culturale in cui ha luogo.

La devianza è il non assoggettarsi al ruolo che il sistema di valori della società in cui vivi ti attribuisce e di conseguenza mettere in atto un comportamento che non si riconosce nello standard comunemente accettato o ritenuto valido. Sono pertanto le aspettative che le norme sociali ingenerano nei membri di una società che determinano l'insorgere della devianza e il valore assegnato alla trasgressione. A determinare il tasso di devianza e la sua radicalità e valore non sono dunque tanto le norme e la loro esistenza quanto il valore più o meno assoluto che a esse si conferisce.

Partendo da queste premesse gli anarchici hanno sviluppato una critica radicale ai sistemi punitivi di tipo educativo o segregazionista che le varie società autoritarie hanno sviluppato nel corso della loro esistenza. Le loro tesi si sono concentrate nel sostenere che è la società con le sue ingiustizie che crea il crimine e che quindi i devianti sono potenzialmente dei ribelli. Pertanto la devianza è una caratteristica propria dell'anarchico, il quale non accetta di sottostare a norme autoritarie che creano privilegi e disuguaglianze. La critica libertaria è rivolta a tutto ciò che viene dato per scontato, definitivo, immutabile, in nome del diritto di ogni singolo individuo al suo spazio simbolico e reale, alla concreta e fattiva possibi-

lità di esprimere la propria creatività, curiosità, spontaneità. Sottolinea con lucidità Paul Goodman:

Se l'integrazione di una società diventa troppo fitta e si accaparra tutto lo spazio, i materiali e i metodi disponibili, manca di fornire proprio quel margine di indeterminato, di rischio vero, di novità e spontaneità che rende possibile la crescita. Quando tempo, abiti, opinioni e mete sono talmente regolati da far sentire a un uomo l'impossibilità di essere se stesso o di cercare qualcosa di nuovo, egli diserta e va alla ricerca di cantucci, feritoie, buchi nel muro o si limita a «correre» [Paul Goodman, *La gioventù assurda*, 1956].

La devianza diviene allora secessione, esilio, fuga da tutto ciò che soffoca e opprime. Talvolta anche il rifiuto, la fuga e la negazione sono però condizionate dall'atmosfera pervasiva del Sistema. Come denunciava Goodman, troppo spesso il linguaggio della protesta si esprime con rancore e la contestazione si trasforma in una farsa, uno spettacolo per pochi intimi (presunti illuminati), una ridicola e tragica parodia della rivoluzione. Perché anche tra gli anarchici esiste una patologia della devianza che si produce ogni volta che un'azione o un comportamento entra in contraddizione con i principi libertari che reggono le relazioni umane. Oltretutto va considerato che ogni società, anche un'ipotetica società anarchica, ha i suoi devianti, i suoi conflitti, le sue contrapposizioni. Pierre-Joseph Proudhon sosteneva di essere «convinto che lotta, opposizione, conflitto sono insiti in ogni società e impossibili da eliminare completamente. Occorre trovare piuttosto criteri che regolino le diverse forme di devianza senza che nessuna delle parti prevalga a detrimento delle altre». Numerosi ricercatori hanno ormai ampiamente dimostrato come il crimine (una delle espressioni patologiche della devianza) sia affrontabile, in una prospettiva libertaria, tenendo conto di due principali direttrici: la sostituzione degli attuali principi punitivi con quello della riparazione del danno subito da una persona o da una collettività; la sostituzione

delle istituzioni giudiziarie con modalità di mediazione riconosciute e liberamente accettate da tutti. Criminologi come il norvegese Nils Christie, il francese Alain Brossat o l'olandese Louk Hulsmann (solo per citarne qualcuno) sostengono apertamente queste tesi, supportandole con una mole ingente di dati e ricerche sul campo con cui dimostrano come il progressivo inasprimento della repressione non risolve affatto la situazione, anzi la peggiora.

Una dimensione più conviviale delle relazioni umane, in contesti nei quali le persone si riconoscano e interagiscano direttamente, può favorire la pratica di risoluzione dei conflitti fondata sul concetto di giustizia restaurativa e di mediazione. Se adeguatamente sviluppate, queste forme alternative di risoluzione dei contrasti sono strumenti utili per partire dall'analisi degli atti indesiderati e dalla loro storia piuttosto che dal «crimine». In realtà queste pratiche di composizione dei conflitti sono molto antiche e ancor oggi affiorano in tanti momenti e luoghi della vita quotidiana. Il che ci fa capire come la distinzione tra civile e penale su cui si basa il sistema giudiziario occidentale sia in effetti un'invenzione recente.

In definitiva, gli esseri umani sono in grado di compiere tanto i gesti più nobili quanto quelli più brutali, ma la società è fatta da questa materia vivente. E come ha suggerito Fabrizio De André (1940-1999), «dai diamanti non nasce niente, dal letame nascono i fiori».

> *vedi anche: Creatività – Rivolta*

educazione

Educare significa liberare, far emergere, portare alla luce quanto di più profondo e intenso vi è in ciascuno, quindi non vi è educazione se non come auto-educazione. Alla fine è sempre l'essere, unico, irripetibile, diverso da tutti gli altri suoi simili, che sta al centro del processo educativo e che si nutre della straordinarietà

di altri esseri che entrano in contatto con lui attraverso storie, ambienti, culture, conoscenze, sensibilità, specificità. L'educazione libertaria non può dunque essere se non l'esatto opposto di quella finalizzata, di quella cioè che pensa al dover essere secondo un'idea predefinita di Uomo e che costruisce il proprio percorso secondo sentieri programmati e certificati. In questo senso, per essere fino in fondo libera, deve essere «incidentale» e pertanto decostruire l'esistente svelandone le costruzioni immaginarie.

È Paul Goodman che, nel solco della tradizione antiautoritaria, introduce il concetto di educazione incidentale, sottolineandone l'implicita natura liberatoria e contrapponendola alla pedagogia diretta e formale considerata intrinsecamente autoritaria. Come afferma, «ai bambini non bisogna insegnare, bensì permettere di scoprire. Essi devono essere incoraggiati a indovinare e a usare il cervello, invece di venir esaminati sulle giuste risposte». Tutta l'educazione socializza, ma la pedagogia lo fa deliberatamente, instillando i principi morali e i costumi che costituiscono i vincoli sociali. Partendo da queste prime considerazioni è possibile ora derivare le caratteristiche di un'educazione antiautoritaria da un lato e dall'altro le conseguenze socio-culturali, politiche e psicologiche che tale azione produce nell'ambito delle relazioni umane.

Tanto l'educazione incidentale (ma anche l'apprendimento) è naturale, spontanea e inevitabile, quanto quella formale (e scolastica) è un intervento deliberato e pertanto bisognoso di giustificazione. L'esempio più straordinario e complesso di educazione incidentale è il bambino che impara a parlare, impresa intellettuale formidabile che si attua universalmente. Non sappiamo ancora esattamente come avvenga, ma le condizioni principali che determinano questo apprendimento sembrano proprio quelle proprie dell'incidentalità, dell'incontro tra due o più esseri che interagiscono tra di loro attraverso l'ambiente. In questo caso, e in tutti gli altri momenti fondamentali della vita cognitiva ed emozionale degli esseri umani, è proprio una relazione tra diversi che innesca un incontro tra un naturale bisogno di imparare e una comunica-

zione altrettanto spontanea di conoscenze. L'incidentalità è dunque la caratteristica fondante di un'educazione autentica che pertanto non può, pena la sua invalidazione ontologica, dotarsi di una pedagogia. Questo concetto non è stato esplicitamente sottolineato da tutti i pensatori anarchici e nemmeno da tutti i diversi sperimentatori di esperienze educative libertarie, ma rappresenta, a mio modo di vedere, la più straordinaria intuizione e il più radicale lascito di questa tradizione di pensiero in ambito educativo.

La conoscenza è innanzi tutto conoscenza di sé, e dunque, nel rapporto dialogico tra gli esseri, l'azione educativa egualitaria, in contrapposizione con la visione dell'individuo sradicato dal proprio essere, tende invece a riconciliarlo con la sua specificità esistenziale. Non c'è educazione senza empatia, senza cioè quella capacità di focalizzare il proprio sentire-agire sul mondo interiore dell'interlocutore, di intuire cosa si agita in lui, cosa sente in una data situazione, cosa realmente prova al di là di quello che esprime verbalmente. L'empatia è la tensione razionale-emotiva che riesce a farti uscire dai tuoi schemi di attribuzione di significato, è la rivisitazione di ciò che si è vissuto filtrato da una sensibilità sottile che è vera conoscenza.

Essa presuppone però la trasparenza, vale a dire la consonanza tra i sentimenti manifestati e quelli realmente provati. Nell'educazione libertaria educatore ed educando non possono non essere trasparenti, perché solo così possono aprirsi con fiducia e disponibilità a se stessi e all'altro. Nella relazione trasparente si realizzano l'ascolto e la comprensione empatica, cioè l'immedesimarsi nell'interlocutore per comprenderne il punto di vista, senza peraltro assumerlo come proprio, senza l'obbligo di valutarlo, approvarlo, disapprovarlo, correggerlo. Tutto questo implica la sospensione del giudizio morale sui sentimenti espressi dall'altro. L'ascolto empatico non impone una direttiva, ma pone l'altro nella condizione di esplorarsi per trovare la sua verità. L'educatore libertario, attraverso una riflessione speculare, può indurre l'altro a sconoscere ogni sentimento istituito e a non temere mai la sacralità dei sentimenti.

Sono queste le virtù che i filosofi cinici Antistene e Diogene hanno identificato con la vita vera, piena, irrinunciabile, libera da ogni costrizione, da ogni potere, da ogni tabù. Tutto ciò è esattamente l'opposto del sapere per apparire, cioè l'incamerare nozioni, dati, fatti, esperienze utili solo a mostrare la quantità di sapere acquisito. Sapere per essere, contro sapere per consumare. Educare per condurre al sé, contro educare per il dover essere.

Se l'essere è dunque il fine dell'educazione, la diversità diventa allora un valore, perché senza diversità non vi può essere libertà. L'essere è al contempo molteplice e unico, in quanto partecipa all'umanità, l'abbraccia, la realizza attraverso la sua singolarità, la riconosce tramite la relazione, ne ha bisogno come spazio e tempo della sua essenza. Ed è appunto l'amore (l'eros di Platone) per la materia e per l'altro che occorre, oggi più che mai, risvegliare nell'educatore, essenziale per ridare slancio alla sua tensione utopica, affogata nella professione, e poter ancora parlare di educazione libertaria.

L'educatore, come dice Camillo Berneri, è per definizione un utopista che «accende delle stelle nel cielo della dignità umana, ma naviga in un mare senza porti». Nel *Piccolo principe* (1943) di Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), la volpe sostiene che si vede bene solo con il cuore, l'essenziale è invisibile agli occhi, le parole possono essere fonte di malintesi. Invece noi siamo troppo spesso persone che sanno ciò che è stato loro insegnato, ma che non imparano più da se stesse. Come appunto diceva Pindaro nelle *Olimpiche*, siamo «quelli che sanno solo per aver imparato». Educare a essere non significa dare per acquisito un dato oggettivo di paratenza (biologico-genetico) e limitarsi a concepire un suo sviluppo conseguente e determinato. Al contrario, educare a essere è un processo continuo e non ha un'origine data da cui tutto discende. Una tale prospettiva educativa evidenzia innanzi tutto come ogni sapere sia un sapere su di sé e non un sapere «utile a» o «al servizio di». È quindi un'opera di svelamento dell'universale esistente in ogni singolo uomo o donna, bambino o bambina, e non una so-

vrapposizione di categorie di pensiero con cui caricare il singolo individuo. Come già scriveva William Shakespeare (1564-1623), la ricerca dentro noi stessi è l'essenza della conoscenza. Bisogna quindi imparare a conoscersi, imparare a vivere la propria essenza in armonia e autonomia. E come insegna l'I-Ching, la dottrina assoluta, completa, garanzia di saggezza, non esiste. Il divino è in te, non fuori di te. La verità è vissuta, non insegnata. Il dono supremo di un vero maestro è stimolare nei bambini la fiducia necessaria per diventare ciò che sono e ciò che desiderano essere. L'educazione non deve trasmettere un insieme di dati acquisiti ma un rapporto con la vita come divenire. È un processo infinito. Gli indiani aspettano di vedere chi è il bambino prima di dargli un nome. Impiegano del tempo per conoscerne le attitudini psichiche prima di chiamarlo con un nome. L'educazione a essere si contrappone dunque radicalmente alla pedagogia del risultato, innescando una rivoluzione nell'organizzazione del tempo che trasforma la frenesia della velocità in una lentezza più efficace e più consona alla natura profonda degli esseri umani.

Scopo dell'educazione, in una prospettiva libertaria, non è dunque cambiare qualcuno adattandolo a un modello, bensì permettere a ognuno di essere quello che è e che desidera diventare. È l'idea di maestro come accompagnatore: «Non passo al tuo posto, vengo con te». L'educatore libertario non trasmette la verità, ma indica all'altrove le modalità con cui la si cerca. Pur affermando le proprie convinzioni, non le impone, non cerca seguaci, non vuole formare copie di se stesso, bensì intelligenze indipendenti capaci di andare per la loro strada. Come molto efficacemente ha sintetizzato Colin Ward, non si tratta di riempire un vaso o di modellare la creta, ma semplicemente di facilitare il naturale dispiegarsi dell'essere, di praticare l'istanza della liberazione invece che quella della formazione.

In sintesi, i principi dell'educazione antiautoritaria possono essere così riassunti: una critica del concetto di formazione e della scuola come istituzione; un rifiuto della concezione adultocentrica della psicologia e della pedagogia; l'affermazione del rapporto egua-

litario tra docente e discente; la diversità come normalità; l'adozione di una pluralità di metodi; la denuncia della natura ideologica della conoscenza veicolata dalle società del dominio; una concezione olistica dell'essere e la conseguente istruzione integrale della personalità; una coniugazione armonica di autonomia, responsabilità, libertà; la collaborazione al posto della competizione; il rifiuto della meritocrazia.

> *vedi anche: Autonomia – Scuola*

eros, sessualità

Il pensatore anarchico che più di ogni altro ha affrontato il tema della sessualità, e del suo significato all'interno di una concezione anarchica della vita, è stato E. Armand e con lui gran parte della tradizione individualista del pensiero libertario. Egli avvia la sua riflessione partendo dall'idea che non può esistere una libertà assoluta, ma che ne esistono tante particolari, il che fa sì che la libertà cessi di essere un'astrazione per diventare un metodo, un mezzo.

Come per qualsiasi altra forma di vita sociale, gli anarchici reclamano anche per la vita sessuale la libertà di manifestarsi pienamente in base a scelte individuali sempre rispettose della libertà altrui e al contempo affrancate dai pregiudizi religiosi o civili. Per Armand, l'esperienza amorosa non conosce frontiere e varia da individuo a individuo. Infatti

spetta a ciascun individuo, uomo o donna, di determinare da se stesso la sua vita sessuale secondo che lo incitano la sua natura, le conclusioni alle quali lo hanno condotto le sue esperienze amorose, la sua valutazione personale della vita [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

L'amore libero, la libertà in materia di vita sessuale, è sempre

stata una rivendicazione degli anarchici, perché solo questo tipo di relazione amorosa è ritenuta autentica, in quanto permette il cercarsi, il conoscersi, il darsi, il riprendersi, il ritrovarsi spontaneamente per il tempo che si ritiene, «senza dover rendere conto a chicchessia, individuo o collettività, delle proprie esperienze amoro-rose». Quando si tratta di relazioni amoro-rose e di sessualità, non vi può essere una verità assoluta, una definizione generale valida per ciascuno degli esseri umani. Non vi è superiorità o inferiorità di una forma d'amore sulle altre, ogni forma di attrazione è significativa e importante e tra queste non è possibile stabilire una gerarchia, in quanto ciascuna dipende dalla particolare sensibilità, dallo specifico e personale bisogno, dalla propria propensione e cultura. Ognuna di queste attitudini plurali è dunque sufficiente a instaurare un legame più o meno durevole.

Nessun anarchico, però, acconsentirà mai che un legame d'amore, seppur praticato liberamente, faccia di lui un forzato, sminuisca la propria sensibilità e dignità. Quindi neanche l'amore può soffocare l'autonomia individuale. Se si assume questo punto di vista, non è infatti possibile separare, anche nei rapporti sessuali e amorosi, la libertà dalla responsabilità. Armand infatti ammonisce che «in amicizia, in affezione e in amore, mai è stato costruito qualche cosa di consistente e di solido... sul capriccio, la fantasia, il superficiale, il passeggero». Il fine è sempre quello di non subire né infliggere alcuna violenza, alcuna sopraffazione, alcun dolore, anche all'interno delle relazioni amoro-rose. Quando gli anarchici reclamano la libertà sessuale, intendono quindi il diritto per ogni individuo di disporre pienamente della propria vita sessuale e sentimentale in base alle proprie inclinazioni e scelte. La *propria* vita sessuale, ovviamente, non quella altrui che appartiene all'altro e non può essere violata da nessuno e da nessuna istituzione.

Anche questa forma di libertà, come tutte le altre, esige uno sforzo, non certo di astinenza, ma «di giudizio, di discernimento, di classificazione». Infatti l'oscenità di cui è zeppa la società non è nell'oggetto ma in chi lo guarda, lo usa, lo promuove. La libertà di

giudizio individuale è quindi l'unica opzione per esercitare la propria autonomia nel darsi a chi più ci piace e nel rifiutare chi non ci piace. L'esperienza sessuale è praticata e vissuta per puro godimento fisico e spirituale, in sostanza per accrescere la propria e altrui felicità. Ognuno deve però vivere queste esperienze relazionali a modo suo, secondo le proprie fantasie e aspettative ed esclusivamente in base alla propria etica individuale, ignorando i precetti e le gerarchie di valori imposti da Chiesa e Stato.

Fondamentale per garantire una vita amorosa piena e libera è, per Armand, l'educazione sessuale: «Una volta istruito l'individuo, sbarazzato dalle concezioni convenzionali o dai pregiudizi che dominano in materia, una volta al riparo dalle coercizioni, a lui il decidere in quale senso orientare la sua vita amorosa». Si tratta, in sostanza, di un'etica fondata sulla libertà che si batte contro la mortificazione della carne e promuove un'erotica solare, ancorata alle pulsioni vitali, che rifiuti le pulsioni di morte e di colpa presenti in una cultura pesantemente condizionata dalla morale cattolica ufficiale [Michel Onfray, *Teoria del corpo amoroso*, 2006]. Come ha messo in guardia il medico inglese Alex Comfort (1920-2000) nel suo libro più diffuso e tradotto in tutto il mondo [*La gioia del sesso*, 1994], una sessualità libera deve quindi stare ben attenta a «evitare i danni causati dal senso di colpa e dalla mancata, o errata, informazione», rimpiazzando la cultura votata al disprezzo del corpo, alla repressione dei desideri e del piacere, al predominio maschile e alla falsa moralità del consumismo sessuale tipico del nostro mondo, con una nuova sessualità aperta nella quale ogni essere umano possa trovare piena e completa realizzazione.

La riflessione libertaria sulla sessualità si è arricchita, tra l'altro, del contributo di Wilhelm Reich (1897-1957), il quale ci fornisce una via di fuga da certe implicazioni reazionarie della psicoanalisi classica, secondo la quale la sessualità istintiva e non disciplinata deve essere necessariamente sublimata (quindi repressa) per poter permettere l'esistenza della civiltà. Reich denuncia con forza [*La rivoluzione sessuale*, 1945] la funzione sociale della repressione ses-

suale, che alimenta l'ideologia autoritaria formando masse disarmate pronte a consegnarsi alle dittature. La sua è un'indagine rivoluzionaria sul rapporto tra moralismo sessuale e struttura economico-politica della società conservatrice. Prima di lui William Blake (1757-1827), poeta romantico inglese, aveva già individuato l'esistenza di un legame tra aggressività e forme di repressione, sostenendo che l'energia di ogni essere umano è una «eterna delizia» e non un pericolo sociale. La dinamica tra autorità e libertà, tra imposizione e scelta, si sviluppa in una relazione che si corrompe non solo perché è frutto di un'imposizione esterna, ma soprattutto perché è un'accettazione interiore di carattere passivo dei dettami di una cultura sessuofobica. Scrive infatti, riprendendo la critica di Max Stirner (1806-1856) sugli «ingranaggi nella testa», che

chi limita il proprio desiderio, lo fa perché esso è debole abbastanza da poter essere limitato; e il limitante, o la sua ragione, ne usurpa il posto e governa la mancanza di volontà. Ed essendo limitato, esso a poco a poco, diventa passivo, fino a essere solo l'ombra del desiderio [William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, 1793].

Il desiderio è dunque una forza antigerarchica e costituisce una componente essenziale di ogni personalità libera.

> *vedi anche: Amicizia – Amore – Famiglie*

etica, morale

La vera moralità non consiste nel seguire la via battuta, ma nel trovare il sentiero vero per noi e nel seguirlo senza paura [Gandhi, *Saggezza*, 2004].

L'etica, parola che deriva dal termine greco *ethos* e che significa «condotta, carattere, consuetudine», è quella branca della filosofia

che studia i fondamenti oggettivi e razionali che permettono di distinguere i comportamenti umani in buoni, giusti, moralmente leciti, oppure cattivi, ingiusti, moralmente inappropriati. Essa ha dunque come oggetto i valori morali che determinano il comportamento umano.

Secondo Malatesta, per anarchia si intende una «società fondata sul libero accordo, in cui ciascun individuo possa raggiungere il massimo possibile sviluppo, materiale, morale e intellettuale, e trovi nella solidarietà sociale la garanzia della sua libertà e del suo benessere» [*La base fondamentale dell'anarchismo*, 1920]. Gli anarchici concordano nel ritenere l'uomo un animale sociale, pur non attribuendo a questa socialità caratteristiche predefinite. In altri termini, nessuno di essi, se non in casi molto rari, è talmente ingenuo da ritenere, come Rousseau, che l'uomo nasca buono e che sia poi corrotto dalla società. In ogni individuo coesistono istinti e sentimenti anche antitetici ed è solo la libera scelta tra di essi che ne determina le applicazioni relazionali. Molte delle spiegazioni e giustificazioni filosofiche e religiose non trovano un grande ascolto tra i libertari:

Qualunque sia la spiegazione, o la non spiegazione, preferita, la questione resta intatta: bisogna scegliere tra l'odio e l'amore, tra la lotta fratricida e la cooperazione fraterna, tra l'egoismo e l'altruismo [Errico Malatesta, *La base morale dell'anarchismo*, 1922].

L'etica anarchica dunque si fonda su queste premesse e si configura come un insieme di valori e di principi che, secondo gli anarchici, permettono una migliore e più autentica qualità della vita se opportunamente messi in pratica. Alla base della scelta anarchica vi è un sentimento,

che è la molla motrice di tutti i sinceri riformatori sociali e senza la quale il nostro anarchismo sarebbe una menzogna o un non senso. Questo sentimento è l'amore degli uomini, è il fatto di soffrire delle sofferenze altrui... L'insofferenza della oppressione, il desiderio di essere libero e di

potere espandere la propria personalità in tutta la sua potenza non basta a fare un anarchico. Quell'aspirazione all'illimitata libertà, se non è contemplata dall'amore degli uomini e dal desiderio che tutti gli altri abbiano eguale libertà, può far dei ribelli, ma non basta per far degli anarchici: dei ribelli che, se basta loro la forza, si trasformano subito in sfruttatori e tiranni [Errico Malatesta, *La base morale dell'anarchismo*, 1922].

Due sono le caratteristiche principali di un'etica anarchica. In primo luogo, difendere e valorizzare un'autonomia individuale che consenta una resistenza continua e puntuale alle ingerenze esterne. «Non insegnate ai bambini, non insegnate la vostra morale, è così stanca e malata, potrebbe far male, forse una grave imprudenza, è lasciarli in balia di una falsa coscienza» diceva Giorgio Gaber (1939-2003) in *Non insegnate ai bambini* (2003). In secondo luogo, contrastare il conformismo del pensiero e delle azioni, basandosi su un'austerità morale che si applica sia al proprio comportamento con gli altri, sia alla valutazione che ciascuno fa di se stesso. Tutto ciò comporta la necessità di attribuire una valenza etica anche ai gesti quotidiani, caratterizzando la propria vita con una continua ricerca della coerenza tra mezzi e fini. L'etica diviene efficace quando il singolo è mosso da un ideale e non quando si enunciano teoremi normativi a cui le persone dovrebbero astrattamente adeguarsi. Secondo Kropotkin essa deve

agire in una direzione positiva, rivolgendosi agli istinti migliori dell'uomo. Essa definisce e commenta alcuni pochi fondamenti senza i quali né gli animali né gli uomini potrebbero vivere in comunanza. Essa però si richiama anche a qualcosa di superiore: all'amore, al coraggio, alla fratellanza, all'autostima, a una vita che concordi con gli ideali [Pëtr Kropotkin, *L'etica*, 1922].

Questo ideale deve però appartenere al mondo reale e non essere qualche cosa di estraneo alla vita concreta degli esseri umani e della natura.

La morale non può avere per scopo qualche cosa di trascendente, cioè di superiore a ciò che in realtà esiste, come vogliono certi idealisti; il suo scopo deve essere reale. È nella vita, e non in uno stato successivo al decorso naturale della vita, che dobbiamo trovare la nostra soddisfazione morale [Pëtr Kropotkin, *L'etica*, 1922].

Per queste ragioni l'etica anarchica differisce da quella kantiana dei principi a priori, rimandando piuttosto allo scorrere sociale del tempo e all'evoluzione delle società. L'umanità deve cercare proprio nella natura i principi della morale, che per Kropotkin sono quelli dell'aiuto reciproco e della cooperazione, facendo così coincidere l'ordine sociale con quello naturale. Accanto a questa visione, che potremmo definire comunitaria e naturalistica, gli anarchici individualisti, come ad esempio Armand, hanno piuttosto messo l'accento su una morale che sia piena realizzazione di sé e della propria autenticità. Da qui si sviluppa una lotta contro tutto ciò che mutila l'essere e ne limita lo sviluppo libero e autonomo, come appunto la legge, lo Stato, la società, la religione, i pregiudizi, ecc. Non si tratta ovviamente di egoismo ma di autonomia individuale, fondata sul rigore morale esercitato attraverso una continua analisi su se stessi. La morale anarchica si differenzia dunque da quella convenzionale non solo perché quest'ultima è caratterizzata da principi e pratiche di sfruttamento e oppressione, ma anche perché nella sua concezione, a differenza della concezione vigente, un atto non è buono perché corrisponde a una data regola, bensì perché l'individuo che lo compie se ne assume completamente la responsabilità. Scriveva il sociologo libertario Peter Heintz (1920-1983):

Nell'interpretazione anarchica della dignità l'essere umano ha la possibilità di agire nel modo che in tutta sincerità ritiene più giusto. Nella ricerca di un rapporto positivo con il mondo, con gli esseri umani e con se stesso, egli coglierà questa possibilità e agirà effettivamente in modo da potersene assumere completamente la responsabilità [Peter Heintz, *L'anarchismo e il presente*, 1951].

L'etica anarchica si costituisce pertanto all'interno stesso delle cose, delle situazioni e dei rapporti vissuti dai differenti individui e gruppi. Dipende completamente dalla qualità di queste relazioni e di queste situazioni, dalla loro capacità di aumentare o no lo spazio autonomo degli individui. Gli anarchici, diceva Malatesta, al pari degli altri esseri umani hanno una loro morale perché

non averla significherebbe non aver criterio alcuno per giudicare il bene e il male, condursi in modo incoerente o incosciente, e accettare passivamente, indifferentemente, tutto ciò che gli altri fanno. Cosa assurda, specialmente per gli anarchici che lottano e si sacrificano perché non fanno e non vogliono adattarsi a un sistema sociale, causa di ingiustizie e di dolore e a una morale che tende a giustificare e a perpetuare quel sistema [Errico Malatesta, *Intorno alla morale anarchica*, 1924].

> *vedi anche: Autonomia – Felicità – Individuo*

eutanasia, suicidio

«Quand'è che un suicidio non è veramente un suicidio, nel terribile senso convenzionale della parola? Secondo me quando una persona che sta già morendo o che soffre di una malattia incurabile accelera l'inevitabile fine della propria vita per risparmiarsi altro dolore». In queste parole di Derek Humphry [*Liberi di morire*, 2007] penso che ogni libertario si possa riconoscere in pieno. Quando si discute di eutanasia si affronta inevitabilmente uno di quegli argomenti che sono destinati a toccare nel profondo ogni essere umano, arrivando alle sue più remote convinzioni. Il termine, che deriva dal greco, significa letteralmente *buona morte* e sta a indicare una pratica per accelerare la morte, nel modo più indolore e rapido possibile, di un essere umano affetto da una malattia inguaribile, con lo scopo di porre fine alla sua sofferenza. L'eutanasia dunque è non solo una pratica di liberazione (dal dolore), ma anche un con-

sapevole atto che esprime una libera e autonoma volontà individuale. Se, come gli anarchici pensano, la vita di un essere umano non appartiene che a lui stesso, e se ognuno, secondo questa filosofia, deve essere libero di vivere la propria vita secondo i suoi gusti e le sue inclinazioni, anche la scelta di porre fine alla propria vita, quando questa è ritenuta irrimediabilmente compromessa a causa di un dolore e di una sofferenza irreversibili, costituisce un insindacabile atto di libertà e di responsabilità individuale. Viceversa, questo diritto fondamentale è riconosciuto in pochissimi paesi al mondo e l'azione prossima all'eutanasia, vale a dire il suicidio, è ancora considerato un reato.

Secondo un'etica anarchica l'eutanasia, se espressamente e liberamente richiesta dal singolo, è dunque un gesto d'amore e di rispetto che non viola quei principi e valori libertari che riconoscono a ogni essere umano il pieno diritto a interrompere la propria vita. È però una scelta assolutamente individuale e autonoma che tale deve rimanere, perché se divenisse collettiva (di Stato o di qualsiasi altra autorità) preluderebbe a uno scenario di inaudita barbarie e violenza. Accanto a questa scelta vi è l'altrettanto sacrosanto diritto, sempre rigorosamente individuale, al suicidio. Tutto questo lacera e produce sofferenza in chi resta in vita ed è prossimo al suicida, ma non può, al di là delle giuste e legittime azioni rivolte alla dissuasione, compromettere la libertà individuale che ogni essere umano deve avere di porre fine alla propria esistenza. Per un libertario, è la libertà ad avere il sopravvento sulla vita.

> *vedi anche: Autonomia – Individuo – Libertà – Morte – Vita*

famiglie

Nel corso della storia la famiglia ha assunto forme molto diverse (matriarcale, patriarcale, clanica, nucleare, mononucleare), ma ha sempre avuto, in quanto istituzione, una duplice funzione: essere lo

strumento principale di socializzazione dei bambini e disciplinare la sfera consentita dell'eros. Oggi le forme familiari si sono moltiplicate tanto che, correttamente, si parla ormai di famiglie proprio per significare questa varietà di modelli. Gli anarchici hanno sempre visto nella Famiglia intesa come rigida istituzione giuridica uno dei principali strumenti di assoggettamento e di riproduzione dei legami autoritari tra le persone. In opposizione a questo nucleo sociale gerarchico, hanno proposto la libera unione tra individui, reputando che solo la libertà, anche nelle relazioni amorose e affettive, sia alla base di ogni incontro e di ogni unione. Il poeta e avvocato anarchico Pietro Gori (1869-1911) definiva così all'inizio del secolo scorso la nuova idea di famiglia: «Un'unione libera sulle solide basi dell'amore e della simpatia: ecco l'unico logico vincolo sessuale, ecco la famiglia dell'avvenire, senza la menzogna convenzionale del giuramento civile in faccia al sindaco o di quello religioso in faccia al prete».

L'evoluzione del concetto di libera unione lo si deve però soprattutto alle riflessioni delle donne anarchiche, cosa facilmente comprensibile visto il tradizionale ruolo di madri o di oggetti del desiderio sessuale che le donne hanno lungamente subito a opera di una cultura maschilista e autoritaria dalla quale non è stato completamente immune neanche l'anarchismo. Per le libertarie, la famiglia è sempre stata il luogo per eccellenza dentro il quale si sono consumate le forme più subdole e autoritarie del dominio, in specifico quelle tra uomo e donna, tra adulti e bambini. Il rifiuto di accettare le regole disegualitarie che Stato e Chiesa hanno imposto ai membri delle famiglie, non implica certo il rifiuto di assumere le proprie responsabilità nelle relazioni umane. Anzi, lasciare che gli individui siano liberi di rinnovare quotidianamente il proprio legame sociale e affettivo li pone su un piano di piena responsabilità, conferendo a un'opzione etica individuale l'unica autorevolezza accettabile.

È infatti nella società attuale che la crisi della famiglia si sta rivelando grave e generalizzata proprio perché fondata sulle conven-

zioni piuttosto che sulle libere scelte dettate da sentimenti veri e profondi. E non è un caso se questa deresponsabilizzazione progressiva, che sfocia nel consumismo anche sul piano della pratica dei sentimenti e che confonde libertà con licenza e capriccio, tralasciando di proteggere le parti più indifese delle relazioni umane, sta portando a una sconfitta dell'amore e a una vittoria della sopraffazione.

Gli anarchici sono da sempre convinti che i figli debbano trovare la soddisfazione dei propri bisogni e delle proprie aspettative in un contesto più ampio del ristretto nucleo familiare; per questa ragione hanno sperimentato nel corso della storia numerose forme alternative di convivenza, in diversi contesti e con alterne fortune. Il forte movimento delle comuni degli anni Sessanta ha sperimentato a livello mondiale nuove forme di convivenza. Il suo sostanziale esaurimento non è però la prova di un'impossibilità di vivere una vita relazionale e familiare paritaria ed egualitaria. La sperimentazione ha infatti cambiato forme e oggi assistiamo a un vero e proprio proliferare di gruppi di acquisto, di progettazione partecipata, di assistenza volontaria, di mutuo soccorso economico, di servizi educativi comuni, ecc., che testimoniano proprio il bisogno, non solo concreto e operativo, ma anche spirituale e culturale, di confrontare le proprie esigenze con quelle altrui. Si cercano così soluzioni condivise, allargate, che danno vita a spazi non istituzionali e mutevoli di incontro e scambio, in grado non solo di sopperire alle dinamiche discriminanti che l'attuale sistema economico impone, ma anche di favorire la nascita di forme sociali non omologate.

Il bisogno di uscire da una condizione sempre più insostenibile come quella determinata dalla struttura gerarchica della famiglia tradizionale ha avuto ricadute evidenti soprattutto in ambito educativo, dove i genitori, spesso lasciati soli e bombardati da una molteplicità di condizionamenti, si sono fattivamente messi alla ricerca di soluzioni alternative.

Queste proposte non si basano affatto su un rifiuto di riconoscere le proprie responsabilità verso i bambini, implicano anzi un'assunzione di responsabilità da parte dell'intera comunità e implicano l'accettazione del principio, espresso da Kropotkin, che tutti i bambini sono nostri figli. Proposte di questo tipo vogliono inoltre favorire la responsabilizzazione dei bambini stessi nei confronti della comunità, superando una tipica carenza della famiglia tradizionale. Le aspirazioni e i bisogni di ciascuno sono così diversi che sarebbe assurdo suggerire alternative stereotipate, come è assurdo che si esiga una conformità universale al modello ora esistente [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

Le alternative a una convivenza strutturata gerarchicamente e basata su ruoli rigidi dunque esistono già, e in conclusione possiamo dire con le parole di Armand che il libertario non è contro la famiglia in sé, ma è «semplicemente ostile all'idea di famiglia autoritaria tal quale è concepita e applicata generalmente».

> *vedi anche: Amore – Eros, sessualità*

felicità

Scrivendo il filosofo e pacifista inglese Bertrand Russell (1872-1970), in una sua stimolante riflessione sulla dimensione individuale della felicità:

Felice è l'uomo che vive obiettivamente, che ha affetti liberi e vasti interessi, che si assicura la felicità mediante questi interessi e questi affetti e mediante il fatto che essi, a loro volta, fanno di lui un oggetto di interesse e di affetto per molti altri [Bertrand Russell, *La conquista della felicità*, 1930].

Russell è convinto che anche il tema della felicità debba essere affrontato tenendo conto di altri valori e principi, e soprattutto

identifica nella relazione sociale egualitaria una delle condizioni essenziali perché la felicità sia praticabile e socialmente compatibile.

Anche il pensiero anarchico ne sottolinea la valenza sociale. Viceversa, la cultura occidentale, quella ufficiale studiata nelle aule scolastiche, ha espunto in modo più o meno accentuato intere categorie di filosofi che avevano posto al centro della loro riflessione il tema della felicità, della sua ricerca e soprattutto delle condizioni per farla diventare una realtà concreta e non una mera aspirazione. Ciò è avvenuto sostanzialmente, come afferma Michel Onfray [*Le saggezze antiche*, 2006], perché la storia della filosofia è stata ed è tuttora proposta attraverso la specifica e manipolante interpretazione di Platone. Onfray ha il merito di aver scritto una sorta di controstoria della filosofia nella quale riesce a spostare l'attenzione dagli idealisti agli edonisti.

L'edonismo è una visione filosofica che riconosce nel piacere e nella sua ricerca il fine ultimo dell'umanità. Epicurei, cinici e altri filosofi considerati «minori» hanno privilegiato questa ricerca, nell'ambito della cultura occidentale, ponendo il valore della felicità in cima agli interessi che gli individui dovrebbero perseguire. In Oriente sono state invece esplorate altre vie, in particolare dal taoismo e dal buddismo, più rivolte alla conquista del benessere interiore e della saggezza.

La forza di questa parola emerge in modo incoercibile e spontaneo a qualsiasi latitudine e in ogni tempo. Le persone cercano apertamente il piacere e ne riconoscono il valore esistenziale. Ma la felicità è qualcosa di più profondo e sostanziale. È una condizione fortemente positiva, percepita soggettivamente, che però si realizza nella sua dimensione sociale e relazionale e non come momento esclusivo e individuale. Abbiamo dunque bisogno più di una prospettiva eudemonistica che edonista, proprio perché ciò che può appagare la nostra gioia di vivere individuale è la dimensione sociale della felicità (*eudaimonia*).

La società attuale appare invece più votata a solleticare un certo edonismo consumistico piuttosto che a promuovere questo valore.

È infatti evidente a tutti il passaggio ormai avvenuto da una predominante concezione politico-religiosa, che prometteva il regno della felicità in condizioni extra-mondane, a quella vera e propria dittatura consumistica che fa coincidere la pratica del piacere (indotto) con la felicità.

Questo lento ma inarrestabile processo storico ha preso le mosse già nel Medioevo, epoca in cui le idee di piacere e di felicità erano ferocemente attaccate dalla teologia cristiana e rimpiazzate dal concetto di beatitudine, che ha edificato la sua fortuna sulle rovine dell'aspirazione terrena a una vita piacevole. Successivamente, l'umanesimo riscopre una concezione prudente di questo concetto, inteso ora come *amor vitae*. Dal Seicento in poi, in particolare con John Locke (1632-1704), la felicità viene interpretata come un piacere durevole, fino ad affermarsi come vero e proprio diritto individuale nel Settecento dei Lumi. Con l'Ottocento la ricerca di questo stato interiore diviene un fatto sociale e una richiesta di benessere collettivo, tanto che tutto il socialismo utopico di Owen, Saint-Simon, Blanqui e Fourier ipotizza una salvezza laica in una società felicemente organizzata e immaginata. Questa trasposizione laica del millenarismo cristiano eredita proprio da quest'ultimo una visione comunitaria della felicità e ne fa un progetto politico di carattere socialista. Infatti, se la domanda che ogni uomo è legittimato a porsi – sono felice? – è tornata a essere possibile, perché la società non dovrebbe porsi la stessa domanda? Ecco perché la felicità diviene d'ora in avanti un fatto oltre che individuale anche fortemente sociale.

In questa stessa epoca, gli anarchici pensano, con varie sfumature, che la felicità consista in uno sviluppo armonioso e integrale della personalità individuale, e si prefiggono di perseguirla attraverso una rivoluzione sociale in grado di rimuovere tutti gli ostacoli istituzionali e culturali che ne impediscono l'esplosione di ogni essere umano. Già in William Godwin (1756-1836) essa è il bene supremo da perseguire anche sul piano sociale:

Nessun uomo è autorizzato a dolersi delle altrui osservazioni in merito ai generi di piacere che egli ritiene di desiderare, perché nessuno vive solo, e nessuno può perseguire le sue private concezioni del piacere senza attingere, in bene o in male, alle persone che sono a contatto con lui e, attraverso queste, al resto del mondo. Anche se egli è persuaso che il piacere è una questione personale, e che non è tenuto a occuparsi del piacere degli altri, può essere facilmente dimostrato, parlando in generale, che è interesse di ogni individuo che il disegno del proprio piacere sia in assonanza con quello degli altri [William Godwin, *Indagine sulla giustizia politica*, 1793].

Ogni essere umano ha il diritto di essere trattato equamente dalla società nelle materie che riguardano la ricerca della felicità (è questa la giustizia secondo Godwin) e di unirsi agli altri per cercare di rimuovere gli ostacoli concreti che ne limitano o impediscono la piena realizzazione. Proudhon e Kropotkin riprenderanno questi concetti, soffermandosi sull'importanza che riveste la società nel favorire o contrastare lo sviluppo della felicità, anche se identificheranno nell'evoluzione individuale il concetto chiave di questo approccio filosofico. Ma sarà soprattutto il filone individualista dell'anarchismo a focalizzare tutta la sua attenzione sull'eudemonismo, elaborando argomentazioni di forte impatto esistenziale, senza per questo perdere di vista la necessità che la stessa società divenga una comunità di individui.

La felicità consiste nella possibilità, per ognuno come per tutti, di vivere la propria vita a proprio piacere, secondo i suoi gusti, sotto la garanzia di una mentalità generale che assicuri agli altri la stessa facoltà [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

Insomma, deve molto alle idee anarchiche il concetto che la felicità torni ad avere una dimensione sociale, trasformandosi da ambizione esistenziale personale a obiettivo condiviso di una comunità. Non si tratta più di una questione intimistica, di una ricerca

interiore, quanto di un vero e proprio progetto sociale che per affermarsi si propone di rimuovere concretamente le cause economiche, sociali e culturali che ostacolano il pieno e diversificato sviluppo di ogni individuale aspirazione all'emancipazione. Felicità per gli anarchici è dunque, di nuovo, libertà.

> *vedi anche: Individuo – Libertà*

fondamentalismo

Con questa parola si intende generalmente qualunque interpretazione letterale e dogmatica di un testo, sacro o del tutto estraneo all'ambito religioso, che assuma i relativi precetti appunto come fondamenti, rifiutando al contempo ogni ideologia e ogni valore in contrasto con essi. L'uso di questo termine risale al 1909, anno in cui furono pubblicati in Gran Bretagna i dodici volumi intitolati *The Fundamentals*, che rappresentavano la summa della cultura cristiano-protestante. In essi erano raccolti testi dottrinali che intendevano confutare le tesi contrarie a un'interpretazione letterale della Bibbia e favorevoli a sottoporre i testi biblici alle medesime interpretazioni, di stampo liberale, operate su altri testi antichi.

Con il passare del tempo il termine ha assunto significati più ampi, pur facendo sempre riferimento alla necessità di una lettura rigidamente coerente di un testo percepito come sacro. In particolare, il termine descrive il ritorno a quelli che vengono considerati i principi fondativi di una religione (o di una visione religiosa), in modo da salvaguardarla da influenze esterne, secolari, proprie della cultura circostante. Nel suo uso più comune e moderno diviene sinonimo di integralismo, di estremismo, di fanatismo, e indica un atteggiamento acritico e dogmatico nei confronti di testi, ideologie, culture, tradizioni, e dei comportamenti che ne derivano.

Il concetto dunque, pur avendo un'origine religiosa, si è poi esteso ad altri ambiti, non ultimo quello politico. Di conseguenza

esistono diversi fondamentalismi a seconda dei molteplici contesti culturali, religiosi, politici nei quali operano quei movimenti, gruppi e sette che intendono affermare – inevitabilmente con la violenza – la supremazia di una determinata ideologia, cultura, religione, per loro inconfindibile, che tende a ricollocare al centro della vita sociale il primato di una legge assoluta su una positiva, umana, relativa.

Tutte e tre le religioni monoteiste hanno avuto e tuttora hanno caratteri e adepti fondamentalisti. Il che si manifesta in modo lampante quando viene attribuito al testo sacro di riferimento una totalità di senso e di significati che non può essere scomposta; o quando prevale il principio dell'astoricità del medesimo; o quando si afferma il principio della propria superiorità rispetto agli altri, facendone derivare obblighi sociali; o quando si invoca il mito delle origini con lo scopo di uniformare il credo di ogni fedele. Questo fondamentalismo, quando si afferma, ha un forte potere di controllo e mobilitazione sui propri adepti, che si sentono continuamente minacciati da un presunto nemico esterno contro il quale devono difendersi.

Come si può facilmente capire, un anarchismo coerente e maturo non può concedere alcuno spazio a un approccio di questo tipo, rifiutando qualsiasi forma di pensiero intransigente e dogmatico. E se in questa trappola illiberale sono spesso cadute, in misura diversa, le ideologie di sinistra di ispirazione marxista, lo stesso anarchismo non è stato sempre capace di schivarla [cfr. Nicolas Walter, *I fondamenti del fondamentalismo*, 1995]. I pericoli di una possibile deriva fondamentalista sono peraltro stati denunciati già da Proudhon, il quale in una lettera a Karl Marx (1818-1883) del 1846 scriveva:

Per il fatto di essere alla testa del movimento, non istituiamoci a capi di una nuova intolleranza, non posiamo ad apostoli di una nuova religione, foss'anche la religione della logica, la religione della ragione... Accogliamo e incoraggiamo tutte le proteste; stigmatizziamo tutti gli esclu-

sivismi, tutti i misticismi; non consideriamo mai nessun problema come definitivamente esaurito; e quando avremo consumato il nostro ultimo argomento, ricominciamo, se necessario, con eloquenza e ironia.

È questa una visione antidogmatica, aperta, fallibilista dell'idea anarchica – del tutto antitetica a soluzioni definitive della storia – che si è nutrita di apporti innovativi come quelli di Godwin, Proudhon, Berneri, Goodman, Read, Comfort, Walter, Ward (solo per citarne alcuni). Un anarchismo senza aggettivi che non lega la propria prospettiva utopica e ideale a rigide prescrizioni istituzionali ma si nutre piuttosto di sperimentazioni individuali e collettive. Naturalmente anche gli anarchici hanno una loro identità, che però si alimenta continuamente di nuove e suggestive contaminazioni, proprio perché l'anarchismo è comunque, nella sua storicità, un prodotto della sua secolarizzazione. Certo esistono valori a-storici e universalmente riconosciuti come irrinunciabili all'interno dell'idea anarchica, ma essi non possono in alcun modo essere imposti con la forza e la violenza e quindi non possono mai, pena lo sviluppo di un'insanabile e irreversibile contraddizione, diventare patrimonio comune se non per libera, autonoma, responsabile scelta.

> *vedi anche: Identità, meticciano – Religione, spiritualità*

gerarchia

Anche questa parola deriva dal greco (*hieros* sacro, *arché* governo), benché il suo significato moderno risalga piuttosto al Medioevo. Concettualmente si tratta di un sistema di gradazione e organizzazione delle cose. Se nel Medioevo gerarchia significa governo dei sacerdoti, ben presto il termine rimanda a sinonimi quali ordine, graduatoria, gradazione, scala. Ma certamente la prima e più importante rappresentazione e giustificazione della gerarchia è stata quella teologica delineata dalla Chiesa cattolica romana proprio

nel Medioevo (Dio, anime salve, angeli, uomini, uccelli, animali, piante, rocce), e questa origine così fortemente connaturata al potere religioso ha lasciato la sua impronta indelebile su ogni forma di potere esistente.

La gerarchia, però, non è affatto un attributo necessario delle società umane, come ad esempio dimostrano gli studi di antropologi libertari come Pierre Clastres (1934-1977) [*La società contro lo Stato*, 1977] o studiosi come Murray Bookchin [*L'ecologia della libertà*, 1984]. Quest'ultimo, in particolare, sostiene che la gerarchia è sconosciuta nelle società organiche primitive, pur se una differenziazione di ruoli basati sul sesso, l'età, le competenze, ecc. esisteva anche in queste comunità.

Una struttura gerarchica si fonda su una relazione asimmetrica, nel senso che i rapporti sociali funzionano in un senso preciso, ovvero dal superiore all'inferiore, e ciò avviene sia in forma diretta (nei rapporti a due) che mediata (nei rapporti complessi), ma comunque sempre e solo dall'alto verso il basso e mai viceversa. La gerarchia, dunque, è la struttura portante del dominio, è la forma simbolica e reale che assumono tutti i rapporti di potere. Naturalmente ci riferiamo qui alle gerarchie sociali e non alle diversità di talento e competenza delle quali parleremo più avanti.

Nella società del dominio, le organizzazioni umane, quando diventano istituzioni, come nel caso di chiese, eserciti, aziende, movimenti politici, ecc., sono strutturate gerarchicamente e in linea di principio – ma il dissenso e la ribellione sono sempre possibili, per fortuna – i superiori hanno più potere dei subordinati. La relazione asimmetrica può dunque essere definita come «aver potere su», attraverso una catena di comando. Molti movimenti sociali e politici si sono ribellati nel corso della storia a una specifica condizione di subordinazione, tentando di capovolgere l'ordine stabilito, ma pochi hanno messo in discussione l'ordine gerarchico in quanto tale. È infatti facile trovare esempi storici di lotta vittoriosa contro le gerarchie esistenti, subito rimpiazzate, però, da nuove gerarchie emergenti. Ma pensiamo anche, a livello micro-sociale, alle

tante ribellioni verso l'autorità paterna o materna che avvengono in ogni famiglia: quelle stesse persone, una volta che si trovano a ruoli rovesciati, perpetuano la medesima modalità di relazione.

Solo il pensiero anarchico e il movimento che l'ha incarnato hanno sistematicamente messo in discussione l'idea stessa di gerarchia, sostenendo invece un insieme di relazioni duali e sociali in cui i rapporti siano paritari, diretti, condivisi, liberamente accettati, oltre che sempre modificabili. Volendo rappresentare questa visione e contrapporla a quella piramidale della gerarchia, l'esempio forse più immediato e pertinente è quello della rete. Gli anarchici rifiutano l'organizzazione verticale della realtà, in cui gli esseri umani sono sottomessi gli uni agli altri attraverso l'uso del condizionamento e della forza, proponendo un'organizzazione sociale orizzontale e acentrica efficacemente rappresentata dall'immagine di una fitta e complessa struttura reticolare. Questa radicale alternativa non nega però la diversità naturale degli esseri umani, la loro libera e autonoma, nonché personale, gradazione di valori e principi, di espressione e creazione. In altre parole, negando la gerarchia sociale, non si annullano le differenze e le singolarità naturali degli individui, ma al contrario se ne permette la massima e più variegata espressione. Concludendo, possiamo affermare che gli anarchici avversano ogni forma di gerarchia in quanto essa esprime in modo conseguente l'intrinseca organizzazione sociale del potere, collocando l'individuo e la società in un contesto relazionale autoritario.

Un individuo inserito in un sistema gerarchico è caratterizzato dal rango o dalla posizione che vi occupa. È al servizio di chi occupa il gradino superiore, dal quale dipende di riflesso il proprio valore. L'essere umano è considerato tale, e non cosa, soltanto grazie al valore della posizione che occupa nella gerarchia sociale, con l'esclusione di chi occupa le posizioni dell'ultimo gradino, gli schiavi, che hanno invece il rango di cosa [Peter Heintz, *L'anarchismo e il presente*, 1951].

Questa definizione riassuntiva, per quanto possa sembrare esagerata o irrealistica (e da un certo punto di vista certamente lo è), contiene comunque il nocciolo essenziale della critica anarchica al concetto di gerarchia, vale a dire la divisione arbitraria tra esseri superiori ed esseri inferiori che caratterizza ogni forma di dominio.

> *vedi anche: Potere, autorità, dominio – Uguaglianza, diversità*

gioco

Il gioco è una parabola dell'anarchia poiché si tratta di un'attività umana scelta da noi e da noi diretta... ogni riflessione sul gioco e sul tempo libero porta a prendere in considerazione che cosa vi sia di sbagliato nella vita lavorativa della gente [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

Il gioco è un'attività fine a se stessa perseguita per puro piacere, e proprio per questo è la più ampia e fertile palestra di apprendimento. Anzi, il gioco è straordinariamente sovversivo perché tenta a ogni forma di ordine costituito, suggerendo e stimolando soluzioni sempre nuove e originali. Ecco perché Ward lo contrappone all'altra fondamentale attività umana, qui presa nella sua versione costrittiva, ovvero il lavoro. Se il lavoro è odiato, il gioco è ambito, se il primo è di lunga durata e in orari stabiliti, il secondo è di breve durata e in sintonia con i propri ritmi, se l'uno è necessario alla sopravvivenza, l'altro è per se stessi e inessenziale.

Proprio perché ne hanno sempre temuto la natura e la portata sovversive, le società autoritarie hanno riconosciuto il diritto al gioco a una precisa fascia di età (infanzia e adolescenza), cui fa seguito l'età adulta, quella del lavoro. In tal modo si è relegata la sua valenza innovativa e creativa solo a una tappa della vita, non considerando che chi smette di giocare smette anche di crescere e prima o poi si cristallizza in comportamenti automatici privi di libertà.

In realtà, anche i giochi strutturati negli spazi deputati che que-

sta società assegna ai bambini sono, assieme all'invasione alienante dei giochi tecnologici più in voga, strumenti di assoggettamento e condizionamento. Il fatto che si trovi eccentrica l'idea di fornire spazi e tempi non strutturati alle attività spontanee dei bambini indica, come rileva Ward, quanto sia radicata nel nostro comportamento sociale «la spinta a controllare, dirigere e limitare il libero fluire della vita».

Il gioco invece è anarchico per natura e la sua carica di libertà non può essere neutralizzata. Ogni attività ludica ha certo delle regole, ma queste sono fatte apposta per essere sì rispettate ma, al contempo, superate, stravolte, reinterpretate. L'attuale società del consumo senza limiti cerca in tutti i modi di soffocare le istanze divergenti proprie della dimensione ludica, e lo fa in mille modi e con mezzi sempre più sofisticati e organizzati. Ma la natura più autentica di questa attività umana non può essere compressa e piegata a quelle logiche senza annientare il gioco in quanto tale. Non c'è dunque da stupirsi se l'ordine costituito cerca di controllarlo e di limitarne l'esercizio e l'influsso attraverso sedicenti «giochi» (come lotto e lotterie ad esempio) che nulla hanno di ludico e creativo, ma relegano l'individuo in una situazione determinata dal caso dove è più facile essere giocati che giocare. Per non parlare infine dell'uso mercantile che trasforma il fare del gioco in un acquistare giocattoli, sempre più sofisticati, costosi e soprattutto inutili.

Molte sono le forme di deviazione e di strumentalizzazione di questa attività umana che ne occupano anche lo spazio simbolico: dal gioco per procura, di chi guarda sistematicamente gli altri giocare (lo spettatore passivo), a quello della pura competizione, come incitamento alla più sfrenata aggressività, o del divertimento da catena di montaggio, ecc. Riappropriarsi della vera natura del gioco diviene allora una vera azione dirompente e divergente rispetto allo standard sociale propinatoci da questa triste e iperconsumistica società. Giochiamo.

> *vedi anche: Lavoro*

guerra, pace

Era partito per fare la guerra, per dare il suo aiuto alla sua terra. Gli avevano dato le mostrine e le stelle e il consiglio di vendere cara la pelle. E quando gli dissero di andare avanti, troppo lontano si spinse a cercare la verità. Ora che è morto la Patria si gloria d'un altro eroe alla memoria [Fabrizio De André, *La ballata dell'eroe*, 1969].

Ex Jugoslavia ieri, Afghanistan e Iraq oggi, ma anche Darfur e Somalia, o magari Iran domani: è sempre la stessa guerra, sono sempre le medesime logiche di sopraffazione e di sfruttamento, in nome di religioni, Stati e patrie, capitali in cerca di mercati. *Guerra alla guerra* afferma invece la tradizione pacifista e antimilitarista, perché non c'è mai una guerra giusta, ieri come oggi, nel 1914-1918 così come nel 2009 e nell'antichità:

A mia vergogna vedo la morte imminente di ventimila uomini che per un sogno, un'ubbia dell'onore, vanno alla tomba come a letto, e combattono per un palmo di terra che non gli basta ad azzuffarsi sopra tutti quanti e non è sufficiente a far da copertura e dar fossa ai morti? Ah da questo momento il mio pensiero sia «sangue!», o non varrà niente [William Shakespeare, *Amleto*, 1602].

La pace non è solo assenza di guerra. Per gli anarchici non vi può essere vera pace in presenza di sfruttamento e di oppressione. Quasi tutti i rivoluzionari hanno in vario modo considerato gli eventi bellici talvolta inevitabili. Pochi sono stati e sono i pacifisti in senso totale tra i militanti e i pensatori dei vari movimenti socialisti. I marxisti, seppur con diverse sfumature, hanno in comune tra loro la convinzione che non sia condannabile la guerra in quanto tale, ma solo quella che favorisce gli interessi delle classi dominanti. Per chi si riconosce in questa visione ci sono dunque guerre giuste, purché siano combattute per realizzare gli interessi delle classi popolari, e questa è stata la convinzione prevalente nella storia del

movimento operaio. Come scrive lucidamente Simone Weil (1909-1943): «La conclusione è che non bisogna giudicare la guerra dai mezzi violenti che impiega, ma in base agli obiettivi cui mirano tali mezzi» [*Incontri libertari*, 2001]. È evidente che queste concezioni non tengono conto di alcune implicazioni, a partire dal fatto che si fanno coincidere gli interessi espressi da un gruppo dirigente con quelli di un'intera classe sociale o di una parte della popolazione. In questo modo, i fini di una minoranza vengono spacciati per quelli di una maggioranza. E infatti il grave errore in cui cadono quasi tutte le analisi riguardanti la guerra è, secondo la filosofa francese, di considerare questa tragedia come un fatto di politica estera, mentre non è che il più atroce degli atti di politica interna.

Non si tratta qui di considerazioni sentimentali, né di superstizioso rispetto per la vita umana, si tratta di un rilievo assai semplice: il massacro è la forma più radicale di oppressione; i soldati non si espongono alla morte, sono mandati al massacro. Come ogni apparato oppressivo, una volta costituito, resta fino a quando non viene spezzato, così ogni guerra, imponendo un apparato finalizzato a dirigere le manovre strategiche su masse costrette a servire come masse di manovra, deve essere considerata, anche nel caso in cui sia condotta da rivoluzionari, come un fattore reazionario. In quanto alla sua portata estera, essa è determinata dai rapporti politici stabiliti all'interno: le armi manovrate da un apparato di Stato non possono essere portatrici di alcuna libertà.

In ogni caso, giuste o ingiuste che siano ritenute, le guerre sono comunque devastanti. Le persone perdono le abitazioni, i mezzi di sostentamento, i propri cari, gli affetti, la vita. Sono da sempre il mezzo più crudele per perseguire i propri scopi, risolvere i conflitti, regolare i conti in sospeso. Le macerie materiali e spirituali che ogni guerra lascia in eredità costituiscono l'humus più efficace per far scoppiare altre guerre, per incrementare altre disuguaglianze, per dare spazio a nuove forme di dominio. Decidere quale sia giusta e quale ingiusta è molto difficile. In ogni conflitto le parti

sostengono di avere buone ragioni per combattere e ognuna di esse dichiara di possedere valori superiori a quelli dell'altra parte e di guerreggiare per il bene di qualcun altro. Spesso è difficile stabilire il confine tra verità e menzogna perché nessuno dei contendenti dichiara il vero. Oltretutto, nelle guerre contemporanee sono i civili le vittime principali delle devastazioni e delle ingiustizie, ovvero coloro che non hanno chiesto che le si combattesse.

Possono servire dunque alla causa della libertà o della giustizia? Prendendo a prestito le parole di Zygmunt Bauman, si può rispondere in modo nettamente negativo:

La libertà non conosce scorciatoie, e comunque le guerre non sarebbero tra queste. Né esse sono un mezzo per risolvere i problemi, semmai un mezzo per aggiungerne di nuovi. Problemi che, inasprendosi e spargendo veleno, innescherebbero sofferenza e causerebbero nuove atrocità molto tempo dopo che l'ultimo colpo sia stato sparato. Non si può promuovere la causa della libertà infliggendo dolore. Oggi, come sempre in passato, la causa della libertà è indivisibile. E quando tutti sono liberi, nessuno ha un motivo per fare la guerra [Zygmunt Bauman, *Guerra*, 2002].

Ecco perché gli anarchici sono da sempre antimilitaristi e perché tanti attivisti libertari attuano e sostengono, «senza se e senza ma», tutte le azioni di boicottaggio e sabotaggio delle imprese militari, pagando di persona le conseguenze dei propri rifiuti e delle proprie azioni. Come ammoniva il poeta tedesco Bertolt Brecht (1898-1956): «La guerra che verrà non è la prima. Prima ci sono state altre guerre. Alla fine dell'ultima c'erano vincitori e vinti. Fra i vinti la povera gente faceva la fame. Fra i vincitori faceva la fame la povera gente egualmente» [Bertolt Brecht, *Poesie*, 2004].

> *vedi anche: Libertà – Violenza, nonviolenza*

identità, meticciano

Non cercare di far entrare tutti i fratelli nel tuo mondo... Gli togliere-
sti la loro differenza [Nina Mari, *Rivelazioni*, 2006].

In ambito filosofico l'identità è ciò che rende un'entità definibile e riconoscibile perché possiede un insieme di qualità o di caratteristiche che la distingue da altre entità. In altri termini, l'identità è ciò che rende due cose la stessa cosa oppure ciò che le rende differenti. Nelle altre scienze sociali questo concetto rimanda al modo in cui l'individuo considera sé stesso in quanto membro di determinati gruppi – etnia, nazione, classe sociale, cultura, genere, professione, e così via – e al modo in cui i codici simbolici di quei gruppi consentono a ciascun individuo di pensarsi, muoversi, collocarsi e relazionarsi rispetto a sé stesso, al gruppo cui afferisce e ai gruppi esterni percepiti come alterità.

L'identità ha dunque una valenza positiva, ovvero riconoscersi in altri, e una negativa, ovvero scoprirsi e definirsi in base a ciò che ci differenzia dagli altri. Ha pertanto una caratteristica ambivalente che si presta facilmente a manipolazioni ideologiche. La politica in particolare può farne un uso estremamente pericoloso, come nel caso del nazionalismo spinto all'eccesso che lega sentimenti di appartenenza culturale e territoriale a lealismi verso un determinato apparato statale e la sua élite dominante, un'alleanza non di rado segnata dall'oppressione delle minoranze, da manifestazioni di xenofobia e da conflittualità costante con i paesi confinanti.

La maggioranza delle persone è orgogliosa di appartenere al gruppo con cui si identifica e per converso nutre verso i gruppi esterni un differente grado di rifiuto a seconda di quanto affini o disaffini siano rispetto alla propria comunità esistenziale e ideale. Nel processo di formazione dell'identità si possono distinguere due fasi: quella della identificazione e quella della individuazione. Nel primo caso il soggetto fa proprie le figure con le quali si immedesima, sviluppando il senso di appartenenza a un'entità collettiva

definita come un «noi»: famiglia, patria, gruppo di pari, comunità locale, nazione, fino ad arrivare all'intera umanità. Nel secondo caso il soggetto fa proprie le caratteristiche che lo distinguono dagli altri, non solo dai gruppi sociali ai quali non appartiene (e in questo senso ogni identificazione/inclusione implica un'individuazione/esclusione), ma anche dagli altri membri del suo gruppo, rispetto ai quali il soggetto si distingue per le proprie caratteristiche fisiche e morali e per la propria storia individuale (biografia).

In definitiva, il concetto si può prestare a usi tra loro contrapposti. L'epoca nella quale viviamo registra numerosi appelli allarmati rispetto alla «perdita di identità» e a una diffusa «incertezza identitaria». Secondo l'approccio libertario dell'antropologo francese François Laplantine, è proprio una contingenza come questa il momento migliore per spazzare via due ingombranti dinosauri culturali, ovvero le nozioni di identità e rappresentazione, perché sono concetti epistemologicamente poveri, falsamente realisti, politicamente reazionari. Identità e rappresentazione sono infatti retaggi della metafisica platonica e medievale, e Laplantine ci incita piuttosto alla scoperta della ricchezza implicita nella diversità. L'identità appaga e avvince, fornendo segni assoluti che grondano verità e ingoiando tutte le contraddizioni. È insomma come la foto che non può essere confusa con nessun'altra: essa appare come qualcosa di compatto, netto, definitivo, assertivo, è «pensiero in cemento armato». L'uomo identitario si nega la debolezza, gode nell'affermarsi, nel mostrarsi granitico. Insiste Laplantine: «L'identità è falsificatrice. Essa è una menzogna e una smorfia dell'esistenza. Essa permette di ricoprire con un velo quel che è insopportabile nell'esistenza stessa: la nostra socievolezza radicale». Le identità di cui ci avvaliamo sono figure convenzionali, il cui ruolo e le cui abitudini sono debitamente appresi. Sono maschere, travestimenti spesso ridicoli che ci impediscono di accettare pienamente la complessità che c'è in ognuno di noi.

Vituperante o didascalica, blindata come un'armatura o al contrario ri-

dondante, l'identità non può essere né gioviale né tragica. È indefettibilmente seria. Un altro modo per tentare di venirne a capo potrebbe essere opporle lo scetticismo dello humour. E poi rifarci agli autori del passato, voglio dire a quelli cui ancora oggi possiamo ispirarci: filosofi, scrittori, artisti, sapienti. Costoro non hanno mai militato per la difesa dell'identità (nazionale, estetica, disciplinare, o che so io). Semplicemente, sono stati se stessi. È la ragione per la quale ci parlano ancora oggi [François Laplantine, *Identità e métissage*, 2004].

Laplantine si fa portatore e sostenitore di un pensiero *meticcio* alternativo sia alla fusione totalizzante dell'omogeneità, sia alla frammentazione esasperata dell'umanità. La sua tesi è uno strumento adeguato per comprendere la crisi e le possibilità del mondo contemporaneo, un mondo in cui è quanto mai necessaria l'apertura allo scambio, all'interazione, alla tensione dialogante fra diversi [François Laplantine, *Il pensiero meticcio*, 2006].

Se l'approccio teorico attualmente prevalente discende dalla logica identitaria aristotelica per cui A è uguale ad A e non è possibile che A sia diverso da A , esistono anche teorie logiche della non identità che contemplano la trasformazione. Ralph Waldo Emerson ha ad esempio proposto una filosofia libertaria della non identità personale in senso perfezionistico morale: il perfezionista è sempre alla ricerca del suo prossimo sé, «non ancora raggiunto ma raggiungibile» [Ralph Waldo Emerson, *Diventa chi sei*, 1841]. L'identità, sostiene a sua volta il premio Nobel indiano Amartya Sen, può anche uccidere, e uccidere con trasporto [*Identità e violenza*, 2006]. E questa frase è un'evidente tragica realtà cui ci sottomettiamo passivamente pressoché ogni giorno.

In realtà, i grandi pensatori del passato ci hanno sempre ammonito sulla vacuità del concetto di identità e sul suo tradursi in violenza e intolleranza. Lo testimoniano in particolare il celebre monologo dell'ebreo Shylock nella commedia di William Shakespeare *Il mercante di Venezia*, o ancor prima il poema epico indiano *Mahabbarata* (risalente a circa duemila anni fa), nel quale Bharad-

vaja replica alla difesa delle caste pronunciata da Bhriḡu in questo modo:

A me sembra che siamo tutti influenzati dal desiderio, dalla rabbia, dalla paura, dal dispiacere, dalla preoccupazione, dalla fame e dalla fatica; come possiamo dunque avere differenze di casta?

L'importanza che le persone tendono ad attribuire a una storia comune, e al senso di affiliazione basato su questa storia, è non solo del tutto legittima ma anche rivelatrice di quella inquietudine, talvolta di quella angoscia, che accompagna la nostra epoca, nella quale trionfa la più selvaggia personalizzazione e omologazione. Ma la storia e il *background* non possono essere l'unica modalità con la quale guardare a noi stessi e ai gruppi ai quali apparteniamo, poiché infatti esistono categorie diverse alle quali apparteniamo simultaneamente. Occorre riconoscere, scrive Sen, che «le identità sono in larga misura plurali, e che l'importanza di un'identità non deve necessariamente cancellare l'importanza delle altre». Ognuno, poi, attribuirà un peso e una misura alle diverse priorità e fedeltà, talvolta in competizione tra loro.

Bisogna, però, tener ben presente che la teoria dell'indifferenza per la peculiarità può uccidere quanto l'affermazione dell'identità. Per rendersene conto, basta osservare come la globalizzazione capitalistica stia annientando le diversità culturali nel nostro pianeta. Più le nostre peculiarità si assottigliano, più è facile gerarchizzarle, tradurle in un'unica soffocante identità; più scatta l'esclusione, più si manifesta la violenza e il fondamentalismo.

Ovviamente anche gli anarchici possiedono una loro specificità, ma non possono assolutizzarla, renderla impermeabile alla storia e alla realtà circostante, escludendo così quella contaminazione necessaria a mantenerla viva, aperta, sempre disponibile ad arricchirsi di nuove suggestioni e ad abbandonarne altre ormai obsolete. L'identità anarchica è dunque composta da una miscela di elementi costanti e variabili. Se davvero una persona potesse avere solo un'i-

dentità, allora la scelta sarebbe sempre del «tutto o niente», mentre sappiamo bene che non è così. La coerenza dell'anarchico quindi si realizza proprio nel non assolutizzare mai l'identità ideologica, ma nel fare in modo che le proprie diverse espressioni identitarie siano filtrate alla luce della libertà e dell'autonomia propria e di ogni altro essere umano.

> *vedi anche: Fondamentalismo – Individuo*

incomunicabilità

In una società che è quasi giunta a chiederci di vivere col piede sull'acceleratore, la velocità e le altre forme di dipendenza ci istupidiscono a tal punto da renderci insensibili al nostro stesso sentire. In tali condizioni, ci risulta praticamente impossibile abitare il corpo e restare in contatto con il cuore. Figurarsi poi mantenere il contatto con l'altro e la terra [Jack Kornfield, *Offerte*, 2003].

Nella nostra società della comunicazione trionfante, le persone non comunicano più tra di loro. Nonostante gli scambi di informazione tra gli esseri umani non siano mai stati così continui e facili, e i media così potenti, le relazioni individuali e sociali non sono mai state così povere e difficili. Le distanze geografiche si sono ridotte, i tempi di spostamento si sono accorciati, le abitudini si sono omologate in gran parte del mondo, eppure il rapporto vero e profondo è diventato quasi inesistente, rimpiazzato da rapporti superficiali e formali. E tutto è cominciato nelle nostre case, nei nostri luoghi di lavoro, nei nostri spazi ricreativi, insomma in ogni momento della vita quotidiana.

La rapidissima accelerazione dello sviluppo tecnologico ha avuto sicuramente una parte di rilievo in questo processo, che ha innescato il passaggio dapprima dalla comunicazione scritta a quella verbale (dalla lettera al telefono, ad esempio) e adesso dalla parola

all'immagine in tempo reale. L'illetteralismo che ne consegue, quasi una sorta di analfabetismo culturale, rivela una profonda mancanza di socialità (segnalata da fenomeni come il dilagare degli SMS al posto del rapporto diretto) o perlomeno di una socialità spontanea che non va confusa con quella imposta e massificata. Scrive giustamente Paul Virilio:

Dopo la cancellazione brutale della moltitudine dei dialetti delle tribù e delle famiglie, a vantaggio del linguaggio accademico di nazioni in piena espansione, ora disimparato a beneficio del vocabolario globale dell'e-mail, si può ormai immaginare una vita planetaria che diventa progressivamente una storia senza parole, un film muto, un romanzo senza autore, dei comics senza fumetto [Paul Virilio, *La bomba informatica*, 2000].

La relazione diretta tra gli esseri umani è sempre più mediata da tecnologie che stanno progressivamente prendendo il sopravvento sull'uomo, trasformando il mezzo in fine a tutto vantaggio dell'incomunicabilità. A ben guardare, anche le e-mail, che hanno cancellato la corrispondenza epistolare, hanno consumato quel calore che emanava dalla grafia. Ma l'incomunicabilità sociale è ancora più profonda perché i tempi, le modalità, le ritualità della nuove forme comunicative si riflettono immancabilmente sulla sostanza della comunicazione diretta. Uomini e donne, bambini e anziani, sono sempre più «connessi» ma anche sempre più soli, e proprio questa solitudine diffusa, tipica di una società massificata e standardizzata qual è la nostra, rivela la natura alienante dell'attuale modo di comunicare.

È infatti ricorrente, nel nostro quotidiano, eludere la sostanza delle comunicazioni, nel senso di non cogliere appieno ciò che l'altro ci vuole – talvolta esplicitamente, talvolta implicitamente – far sapere. Troppo presi dal nostro egocentrismo esasperato, o dai nostri interessi immediati, o dalla paura di essere toccati nelle nostre insicurezze e nelle nostre ansie, ascoltiamo solo con l'udito e mutuiamo tutte le altre forme di relazione. D'altronde, comunicare vuol

dire «svelare», aprire le tante porte, chiuse a doppio o triplo mandato, che proteggono le nostre verità. Le corazze e i paletti, che un'educazione autoritaria e repressiva ha confezionato per conto della prevalente ideologia del dominio, funzionano da schermi, da protezioni, contro quello «svelamento» del proprio essere che non siamo preparati ad accettare fino in fondo. Il prototipo di uomo o di donna imposto dall'attuale gerarchia di valori sociali ci impedisce di cercare noi stessi attraverso la sintonia con gli altri. Ma non vi può essere vero incontro senza comunicazione, così come non vi può essere vera comunicazione senza incontro.

Per poter rivelare se stessi ad altri è però necessario uscire dalla cultura del sospetto e dalla paura del giudizio, saper ascoltare con empatia, accettare fino in fondo le più difficili caratteristiche dell'altro, soprattutto quelle che riescono a destabilizzare le nostre certezze. È molto comune avere degli a-priori, dei pregiudizi, che indubbiamente ostacolano una possibile comunicazione, ma questi, pur essendo inevitabili, non sfuggono alla possibilità di essere analizzati e persino sradicati (a meno che non siano deliberatamente accettati). In fin dei conti, ogni forma di dominio si nutre tanto di forza e violenza quanto di rassegnazione e isolamento. Se l'individuo rompe lo schema ideologico del potere gerarchico, può al contempo accettare la diversità e ricercare l'uguaglianza.

A fronte di una comunicazione che pretende di essere a senso unico (adulto/bambino, capo/subalterno, ecc.) perché riconosce come ineluttabile la gerarchia, ve ne può essere anche una che riconosce nel rapporto egualitario la vera natura e la condizione indispensabile perché avvenga l'incontro, che è appunto lo scopo più autentico della comunicazione stessa. Ovviamente le esigenze e i ritmi del potere (velocità, discriminazione, scala gerarchica, ecc.) non possono permettere incontri all'insegna delle empatie comuni, ma necessitano di dipendenza, di subalternità, di obbedienza. Ecco allora che praticare questa forma espressiva intrinsecamente umana, allargare gli spazi e i tempi in cui può essere vissuta, significa di fatto sovvertire le forme prevalenti attraverso le quali la lo-

gica del dominio si incunea nella psiche e nel comportamento di uomini e donne.

Tuttavia, vi è anche un predominio della comunicazione propria della razionalità scientifica, o meglio del neo-scientismo, la cui forma verbale e iconica soffoca e impedisce l'utilizzo di altre forme di relazione che mettono in gioco linguaggi non verbali, liberati da forme occulte (ma non troppo) di condizionamento. Non vi può essere una forma privilegiata di svelamento del proprio essere nella relazione d'incontro perché la diversità naturale non contempla gerarchie predefinite. I linguaggi verbali, corporei, emozionali, prassici, immaginativi, non possono essere gerarchizzati, né tanto meno possono essere usati sempre consapevolmente. Sta infatti a chi diventa l'interlocutore saperli cogliere e decifrare. È dunque importante, nel comunicare, svelare fino in fondo se stessi, scoprire le proprie debolezze, rappresentarsi per quello che si è, ma soprattutto creare le condizioni perché l'altro possa trovare liberamente i tempi del suo rivelarsi. Non vi può essere vera comunione, empatia, se non vi è vero ascolto.

> *vedi anche: Autonomia – Comunità – Individuo*

individuo

Io celebro me stesso, e canto me stesso, e ciò che io presumo, tu lo presumerai, perché ogni atomo che mi appartiene appartiene anche a te [Walt Whitman, *Canto di me stesso*, 1855].

In senso letterale ed etimologico individuo rimanda alla parola greca *átomon* e rappresenta ciò che non è divisibile. Viene usato come sostantivo, con il significato di essere umano singolo, a partire dal Settecento, da cui deriva, nell'Ottocento, il termine individualismo per indicare quella corrente di pensiero che sottolinea l'importanza e il valore del singolo rispetto alla società nel suo in-

sieme. Il termine inoltre indica ciò che è identico solo a se stesso, da cui l'uso del termine individualità come sinonimo di identità.

Nel pensiero libertario la concezione di individuo trova una sua prima espressione nelle riflessioni di Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman (1819-1892) e Henry David Thoreau (1817-1862), i quali concorrono a definire il significato più autenticamente radicale del concetto di individualismo [Nadia Urbinati, *Individualismo democratico*, 1997]. L'individuo – parte dell'insieme «umanità», a sua volta sottoinsieme dell'organismo «pianeta Terra» – è il soggetto principale del pensiero anarchico. Egli è alla base di ogni considerazione teorica e la sua armonica e integrale evoluzione costituisce lo scopo essenziale dell'anarchismo. Unico e irripetibile, l'individuo è l'elemento fondante della società: nessuna autorità, nessuna ideologia, può limitare la sua specificità.

Tuttavia, contrariamente alle teorie liberali, per gli anarchici la realizzazione del sé può concretizzarsi a prescindere dagli altri individui ma non a scapito di questi. Quando il singolo si associa ad altri lo fa per soddisfare una propria esigenza, spirituale o materiale, ma mantiene comunque il proprio inalienabile diritto a separarsi in tutte le circostanze in cui lo ritenga utile o necessario. In altre parole, è sempre la sua soggettività a determinare una scelta o l'altra, e nessun organismo o istituzione sociale può sopprimere o limitare questa facoltà. Come ha scritto Armand, «è l'essere umano a essere l'origine, il fondamento dell'umanità. L'individuo pre-esiste al gruppo, il che è del tutto evidente. La società è il prodotto di addizioni individuali».

In questa prospettiva, il termine si differenzia nettamente da quello di persona, anche se nel discorso comune vengono spesso usati, del tutto impropriamente, come sinonimi. Infatti la parola persona deriva dal latino *personam* e significa «maschera teatrale». A differenza del termine individuo questa parola non esprime uno stato di natura, ma un artefatto, un costruito sulla base di scelte comportamentali e teoriche. Si tratta infatti di un concetto filosofico di matrice cristiana, il personalismo, che si sviluppa soprat-

tutto in Francia a partire dagli anni Trenta del Novecento. In altre culture, invece, è solo attraverso la rinuncia al mondo che l'individuo può raggiungere la saggezza e quindi affermare la propria individualità.

Una persona non è un'altra persona. Chi è allora? È un essere unico... Così come siete qui e ora, voi siete unici. Non siete mai gli stessi. Non sarete mai gli stessi. Quello che siete ora, non lo siete mai stati prima. Non lo sarete mai più in seguito [Svami Prajnanapada, *Saggezze*, 2004].

L'importanza e il significato che l'individuo ha nella prospettiva libertaria non va confuso con il valore narcisistico che esso assume nella cultura contemporanea. Come ben denuncia Christopher Lasch (1932-1994) [*La cultura del narcisismo*, 1979], la società attuale ha barattato l'individuo con il *narciso*, un essere umano prigioniero dell'amore sfrenato e acritico per la propria immagine e per se stesso, incurante degli altri e fautore di un mondo competitivo e violento. Ma per Lasch il narcisismo non si limita a questa smodata attenzione per se stessi, ma addirittura alimenta l'assenza di autenticità e il vuoto interiore che segnano la nostra società.

Altra cosa è, invece, l'autenticità di ogni essere umano e la necessaria ricerca di se stessi, unica salvaguardia che l'individuo ha per non farsi ammaliare dai cattivi maestri che annientano la sua specificità. Come scrive Nietzsche:

Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovate me. Così fanno tutti i credenti, perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi [Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 1883].

> *vedi anche: Autonomia – Identità, meticciano*

lavoro

Ho anche provato a lavorare, senza risparmio mi diedi da fare, ma il sol risultato dell'esperimento fu della fame un tragico aumento. Non si risenta la gente per bene se non mi adatto a portar le catene. Ti diedero lavoro in un grande ristorante a lavare gli avanzi della gente elegante. Ma tu dicevi: «Il cielo è la mia unica fortuna e l'acqua dei piatti non rispecchia la luna» [Fabrizio De André, *Il fannullone*, 1968].

Le idee e le azioni degli anarchici sono sempre state strettamente legate al tema del lavoro. Fin dalle origini del movimento libertario i lavoratori sono stati gli interlocutori privilegiati, anche se lo sforzo maggiore era quello di liberare gli esseri umani dalla schiavitù del lavoro. La spiegazione di questa apparente contraddizione rimanda al concetto di lavoro come sfruttamento delle energie di uomini, donne e persino bambini a favore di un gruppo ristretto e privilegiato di padroni. Ma il lavoro può essere qualcosa di completamente estraneo a questa logica: non più una fonte di reddito obbligata all'interno di una struttura socio-economica disegualitaria, ma un'attività umana creativa e soddisfacente che permette di entrare in rapporto con gli altri. In questo contesto è importante evidenziare come gli anarchici si siano soprattutto preoccupati di liberare il lavoro dallo sfruttamento dei molti a favore dei pochi. Ma è altrettanto interessante soffermarsi sulle modalità che sono state proposte – da Kropotkin e Berneri in particolare – per definire una concezione di lavoro compatibile con una società libera.

Ci sono pagine pregnanti nella letteratura socialista e anarchica dell'Ottocento e del Novecento che descrivono con grande realismo le dure condizioni di lavoro (e di vita) delle masse sfruttate, una drammatica testimonianza di come questa naturale e spontanea attività umana fosse stata trasformata in una pena, una sofferenza, un'alienazione. E ancor oggi simili descrizioni non mancano, non solo nei paesi più poveri ma anche nelle moderne e complesse società industriali. Lavorare in condizioni precarie e

umilianti – come capita a un numero crescente di persone in call-center, grandi magazzini, attività agricole gestite dal caporalato, imprese cooperative che di cooperativo non hanno nulla, ecc. – contribuisce a creare un senso di grave disagio e a mutilare l'espressività umana. «Il lavoro è sempre una fatica. Il problema sta nello stabilire come possa diventare per tutti una fatica piacevole» sosteneva Camillo Berneri [*Il lavoro attraente*, 1936]. Ma quando una qualunque attività diventa piacevole? Quando risponde a un impulso spontaneo. Da ciò derivano due conseguenze: innanzi tutto la durata del lavoro deve essere proporzionata alla fatica (fisica o mentale), e inoltre ognuno deve essere libero di svolgere quell'attività produttiva per la quale si sente maggiormente portato. Infatti, «ogni lavoro è tanto più faticoso quanto meno è interessante».

Basterebbero queste considerazioni per capire la necessità di sovvertire l'attuale sistema lavorativo. Se pensiamo alla nostra esperienza diretta, siamo certamente in grado di trovare numerosi esempi di quanto sia vero ciò che sosteneva Berneri. Tornare a casa dopo un'estenuante giornata lavorativa e provare piacere nel fare attività che pure richiedono impegno è la dimostrazione di come anche la fatica possa essere piacevole. A condizione però che si sia liberi da ogni imposizione e controllo, liberi dalla monotonia della routine, e soprattutto liberi di progettare e decidere in base ai propri ritmi e desideri. Ma a queste condizioni anche il lavoro può avere una dimensione attraente e diventare la proiezione della nostra personalità.

Un'altra condizione indispensabile per renderlo gradevole è, per Kropotkin, quella dell'integrazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale:

Noi sosteniamo che... ogni essere umano, senza distinzione di nascita, dovrebbe ricevere un'istruzione tale da permettergli di unire una profonda preparazione scientifica a una profonda preparazione professionale... Alla divisione della società tra lavoratori intellettuali e lavoratori manuali contrapponiamo l'unione di entrambi i tipi di attività e... siamo per l'educa-

zione integrale, o istruzione completa, che comporta la sconfitta di tale nociva distinzione [Pëtr Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, 1899].

Ovviamente la liberazione del lavoro dalle costrizioni e dallo sfruttamento implica un percorso lungo e complesso che tuttavia non rimanda ogni cambiamento a un'ipotetica società futura. Pur tra le maglie soffocanti dell'attuale società, questa naturale attività umana cerca continuamente di trovare spazi in cui recuperare la sua dimensione creativa e libera. Esercitare quanto più possibile le proprie abilità e costruire ambiti di autonomia può sovvertire la concezione di lavoro attualmente prevalente, consentendo di vivere pienamente un'esperienza indispensabile all'affermazione di se stessi.

Viceversa, l'impiego fisso rappresenta per molti, soprattutto giovani, lo sbocco privilegiato dell'attività lavorativa, sbocco che oggi è diventato un miraggio viste le condizioni di precarietà nelle quali si trovano a vivere. Questo ha sviluppato una sorta di instabilità anche psicologica che, oltre a produrre frustrazione e ansia sociale, dà alla propria esistenza un senso di liquidità. Proprio per questo la ricerca di un lavoro indipendente, in contrasto con uno subordinato, rappresenta per molti una decisione meditata che li mette in condizione di uscire dal circolo vizioso del «lavora, consuma, crepa» alla base di questa società. Una delle scelte esistenziali più diffuse nei circuiti alternativi giovanili del mondo occidentale è proprio la volontaria evasione dal ciclo produzione-consumo. L'impiego salariato viene considerato come una forma di sfruttamento, come un momento in cui il tempo della persona viene ceduto per interessi altrui, una sorta di prostituzione della propria integrità. Tutto questo alimenta un rifiuto dei lavori tradizionali a favore della sperimentazione di nuove forme di produzione e consumo, il più possibile svincolate dalla logica del denaro e del profitto e attente ai tempi più lenti che favoriscono la libera creatività e le relazioni conviviali [Stefano Boni, *Vivere senza padroni*, 2006]. Una scelta radicale che appare come la giusta e sacrosanta risposta all'attuale fanatica concezione del lavoro, frutto di un mondo drogato di ef-

ficientismo. Oggi come non mai risuona vero il monito di Oscar Wilde (1854-1900):

Viviamo in un'epoca di superlavoro e di sottocultura; un'epoca in cui le persone sono talmente laboriose da divenire completamente stupide [Oscar Wilde, *Detti e aforismi*, 1999].

> *vedi anche: Autonomia – Noia, ozio, lentezza*

libertà, licenza

Acquistiamo la libertà quando arriviamo allo sviluppo della nostra più vera natura, come l'artista consegue la libertà artistica quando ha trovato il suo ideale [Rabindranath Tagore, *Saggezza*, 2004].

La parola libertà può contare su oltre duecento significati e altrettante definizioni e, dunque, diventa qui impossibile dare conto di una valutazione complessiva del concetto. Pertanto ci limitiamo a esprimere gli elementi essenziali che gli anarchici attribuiscono a questo valore, ritenuto da tutti il più significativo e importante attributo dell'idea anarchica. Così, se Bakunin si definiva «un amante fanatico della libertà», il filosofo liberale Karl Popper (1902-1994) considerava l'anarchismo «un'idea esagerata di libertà». Dentro lo spazio simbolico e concettuale di queste due definizioni stanno racchiuse le considerazioni libertarie su questo tema.

Come accade per altri valori ritenuti fondamentali, anche la libertà è considerata dagli anarchici un principio che si deve coniugare in modo armonico e continuativo con gli altri principi.

Io non sono veramente libero se non quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono liberi allo stesso modo... di modo che, quanto più numerosi sono gli uomini liberi che mi stanno intorno e quanto più profonda e più vasta è la loro libertà, e quanto è più estesa,

tanto più profonda e più grande è la mia libertà [Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*, 1882].

In questa cruciale espressione Bakunin risolve il rapporto tra la libertà del singolo e quella degli altri. In altre parole, secondo il rivoluzionario russo la libertà del singolo non finisce dove incomincia quella dell'altro, come diffusamente si sostiene; al contrario, la libertà degli esseri umani che ci sono prossimi è la condizione indispensabile per la nostra personale libertà. Se si condivide questo assunto, allora non si può confonderla con la *licenza*. Infatti, secondo l'etica anarchica, nessuno può fare ciò che vuole se questo limita la libertà dell'altro, così come nessuno può impedire a un essere umano di fare ciò che desidera. La regolazione di queste due possibilità è determinata esclusivamente dall'etica individuale, e nessuna autorità può decidere a chi concedere la possibilità di agire e a chi no. Questo significa che i problemi si pongono nell'ambito del fare, mentre nessun vincolo può essere messo al pensare, al desiderare e tanto meno allo scrivere o al pubblicizzare le proprie convinzioni.

È purtroppo vero che gli interessi, le passioni, i gusti degli uomini non sono naturalmente armonici, e che dovendo vivere insieme in società è necessario che ciascuno cerchi di adattarsi e conciliare i desideri suoi con quelli degli altri e arrivare a un modo di vivere e di agire, che possa nel miglior modo possibile soddisfare sé stesso e gli altri. Questo significa limitazione della libertà, e dimostra che la libertà, intesa nel senso assoluto, non potrebbe risolvere la questione di una volontaria e felice convivenza sociale. La questione può essere risolta solo dalla solidarietà, dalla fratellanza, dall'amore, il quale fa sì che il sacrificio dei desideri inconciliabili con quelli degli altri si fa volontariamente e con piacere... La società armonica non può nascere che dalle libere volontà, che liberamente si armonizzano sotto la pressione delle necessità della vita e per soddisfare a quel bisogno di fratellanza e di amore, che fiorisce sempre fra gli uomini non appena sono liberi dal timore di essere sopraffatti e di mancare del necessario per sé e per la famiglia [Errico Malatesta, *Il concetto di libertà*, 1920].

L'anarchismo rivendica dunque la libertà coniugata alla solidarietà, in una visione non astratta ma concreta, fondata sulla stessa libertà per tutti, la libertà sociale. Scrive ancora l'anarchico italiano:

La libertà che vogliamo noi non è il diritto astratto di fare il proprio volere, ma il potere di farlo; quindi suppone in ciascuno i mezzi di poter vivere e agire senza sottoporsi alla volontà altrui [Errico Malatesta, *A proposito di libertà*, 1921].

La libertà degli anarchici non è assoluta, ma una possibilità tra eguali che si relazionano tra loro e che quindi si danno liberamente delle regole comuni.

Le soglie naturali sono imposte dalla necessità, i limiti culturali sono frutto della libertà. Le soglie configurano il diritto costitutivo di qualunque società, i limiti prefigurano la giustizia conviviale di una società determinata. La necessità di stabilire delle soglie e di non superare i confini così definiti è uguale per tutte le società; la fissazione dei limiti dipende dal modo di vita e dal grado di libertà desiderati da ciascuna collettività [Ivan Illich, *La convivialità*, 1974].

Essa non è una certezza ma una possibilità che si concretizza solo se è preceduta dalla capacità di essere autonomi. Non è solo assenza di costrizioni e non interferenza esterna (concezione negativa), ma anche possibilità concreta di fare determinate cose (concezione positiva). La libertà configura la condizione di chi non è prigioniero, non ha restrizioni, non è confinato o impedito. In senso più ampio è anche la facoltà dell'uomo di agire e di pensare in piena autonomia, è la condizione di chi può agire secondo le proprie scelte. Si può dire che chi compie un'azione è libero quando ha la possibilità di scelta e l'azione stessa è intelligente, spontanea, contingente e non lesiva degli altri. Intelligente, in quanto l'azione libera comporta la conoscenza dell'oggetto della deliberazione; senza di essa, infatti, chi delibera non potrebbe determinarsi a seguire il fine della

sua azione poiché questo gli è sconosciuto. Spontanea, in quanto la causa dell'azione sta in chi la delibera (come conseguenza cioè della propria volontà) e non all'esterno, poiché, se così non fosse, l'azione non sarebbe libera ma necessitata da cause esterne. Contingente, in quanto l'azione non deve essere conseguenza di una necessità assoluta. Non lesiva degli altri, perché altrimenti sarebbe licenza. La libertà dunque non può compiersi da sola, ma solo coniugandosi con autonomia, solidarietà, volontà, in una dinamica infinita.

> *vedi anche: Autonomia – Gerarchia – Potere, autorità, dominio – Uguaglianza, diversità*

meritocrazia

L'inventore del termine meritocrazia è verosimilmente stato il sociologo inglese Michael Young (1915-2002) che nel 1958 lo usa in un suo libro di impronta satirico-futuristica nel quale descrive l'avvento al potere di una nuova classe che fonda il proprio dominio sul merito [*L'avvento della meritocrazia 1870-2033*, 1962]. Il testo di Young proietta in un futuro immaginario la teoria delle pari opportunità, che si traduce in un aspro scontro tra due principi diversi di legittimazione del potere: quello della stirpe e quello del merito. Alla fine quello del merito ha il sopravvento (grazie al perfezionamento dei test d'intelligenza e di una selezione sempre più precoce) e si forma quindi una élite non ereditaria, composta «dal 5 per cento della popolazione che sa che cosa vuol dire 5 per cento». I posti di lavoro più ambiti sono occupati dai migliori cervelli, producendo così un solco sempre più marcato e irreversibile tra chi sta in alto e chi sta in basso di questa nuova gerarchia. Ciò determina non solo che i perdenti sono ritenuti inferiori, ma che essi stessi sono convinti di esserlo. Tuttavia, questa esclusione dei più fa sorgere nuove tensioni sociali. I dissidenti danno vita a un movimento rivoluzionario e redigono il *Manifesto di Chelsea* in cui si legge:

La società senza classi sarà quella che avrà in sé e agirà secondo una pluralità di valori. Giacché, se valutassimo le persone non solo per la loro intelligenza e cultura, per l'occupazione e il potere, ma anche per la bontà e il coraggio, per la fantasia e la sensibilità, per l'amorevolezza e la generosità, le classi non potrebbero più esistere. Chi si sentirebbe più di sostenere che lo scienziato è superiore al facchino che ha ammirevoli qualità di padre, che il funzionario statale straordinariamente capace a guadagnare premi è superiore al camionista straordinariamente capace a far crescere rose? La società senza classi sarà anche la società tollerante, in cui le differenze individuali verranno attivamente incoraggiate e non solo passivamente tollerate, in cui finalmente verrà dato il suo pieno significato alla dignità dell'uomo. Ogni essere umano avrà quindi eguali opportunità non di salire nel mondo alla luce di una qualche misura matematica, ma di sviluppare le sue particolari capacità per vivere una vita ricca.

Young è vissuto abbastanza a lungo per vedere le sue previsioni divenire realtà, nel senso che «governo dei migliori» o «meritocrazia» sono divenuti slogan e dichiarazioni di intenti di schieramenti politici trasversali, a destra come a sinistra. A testimoniare l'avvento di una società fondata sull'ideologia meritocratica è oggi, tra gli altri, uno tra i più famosi economisti mondiali di impronta liberale, John K. Galbraith (1908-2006) [*L'economia della truffa*, 2004]. Egli infatti descrive l'opulenta società occidentale come l'esempio più pertinente di un mondo che distorce a suo piacimento la realtà, dando fiato ad alcuni miti: la speculazione come forma d'ingegno, l'economia di libero mercato come antidoto ai mali del mondo, la guerra come strumento di democrazia. Questa società si fonda proprio su quella che Bakunin (insieme a Proudhon e Kropotkin), più di un secolo fa, intuiva essere la nuova forma di discriminazione classista che si sarebbe imposta: la meritocrazia, che nel mondo contemporaneo si esprime in una nuova classe tecno-burocratica.

Questa classe non trova più la sua legittimazione nel possesso del capitale e della proprietà, ma nel possesso di quelle conoscenze tec-

niche e scientifiche in grado di gestire e amministrare le società multinazionali e le grandi organizzazioni di massa [cfr. AA.VV., *I nuovi padroni*, 1978]. Ecco allora che la ricerca dei talenti, misurati secondo parametri e valori prettamente meritocratici (come Young descriveva e immaginava), è divenuta la principale modalità di selezione della nuova classe dirigente e concorre a delineare una diversa e più sofisticata stratificazione sociale, cioè una nuova gerarchia. Meritocrazia e uguaglianza sono quindi termini tra loro inconciliabili, mentre è del tutto compatibile valorizzare la diversità genetica (condizione biologica indiscutibile) e al contempo promuovere l'uguaglianza sociale (condizione socio-politica auspicabile).

Alla luce di queste considerazioni, nel *Manifesto di Chelsea* si cerca di definire in che cosa consistano queste uguali opportunità: non è tanto offrire pari opportunità per salire lungo la scala sociale, quanto permettere a tutte le persone, a prescindere dalla loro «intelligenza», di sviluppare le virtù e i talenti di cui sono dotate, di liberare tutte le loro capacità di apprezzare la bellezza e la profondità dell'esperienza umana, tutte le loro facoltà di vivere una vita piena. La meritocrazia, dunque, diviene la nuova forma ideologica del dominio contemporaneo, che finisce solo per perpetuare la vecchia divisione in classi dell'intera società. Proprio dalle parole di Bakunin, pronunciate nel lontano 1869, possiamo trarre il monito più pertinente rispetto ai guasti che l'avvento della meritocrazia produce nella società umana:

Chi sa di più dominerà naturalmente chi sa di meno; e quand'anche inizialmente non esistesse fra due classi che questa sola differenza d'istruzione e d'educazione, questa differenza produrrebbe in poco tempo tutte le altre, il mondo umano si ritroverebbe nelle condizioni attuali, sarebbe cioè diviso nuovamente in una massa di schiavi e in un piccolo numero di dominatori, e i primi lavorerebbero, come oggi, per gli ultimi [Michail Bakunin, *L'istruzione integrale*, 1869].

> vedi anche: *Uguaglianza, diversità – Educazione*

morte

«Un tempo la Vita e la Morte si conoscevano appena. Buon giorno, buona sera. Una usciva e l'altra entrava. Arrivò l'Uomo e fece le presentazioni...». Questo aforisma scritto da Edoardo Boncinelli sta a significare che l'uomo è l'unico animale che sa di dover morire e che quindi ha messo in relazione la vita con la morte, perlomeno nella sua testa. Questa consapevolezza ha prodotto e produce la ricerca delle risposte più variegata alla domanda – talvolta inespressa, ma non per questo meno pregnante – del perché ciascuno di noi sia destinato a morire. Questa è, a ben guardare, una delle pochissime certezze che hanno un carattere universale e atemporale. Nel corso della storia l'uomo ha cercato di contrastare, soprattutto attraverso la scienza e la religione, questa verità ineluttabile senza mai riuscire a evitare la fine dell'esistenza. In particolar modo oggi, e soprattutto in Occidente, la morte viene espulsa dalla vita, esorcizzata con palliativi e simulacri, senza peraltro evitare che essa compia la sua missione. Noi non conosciamo quasi nulla della morte, anche se poeti, scrittori, filosofi, guru, pittori, musicisti, scienziati, hanno cercato di descriverne quanto meno gli attimi che ne precedono l'esito. In realtà quello che conosciamo è la vita, non la morte. Il decesso è l'avvenimento più naturale, e al tempo stesso più culturale, da cui derivano la maggior parte dei miti, dei riti, delle religioni.

Quando ero ragazzo, e ancor di più prima che io nascessi, la morte era molto più accettata, faceva parte della vita e dell'esperienza personale, familiare e comunitaria. Seppur doloroso, il morire era insomma accettato nella sua inevitabile normalità, e l'atto del trapasso era vissuto quanto più possibile tra gli affetti domestici. Oggi, in quest'epoca di predominio tecnologico in cui l'essere umano aspira a una sorta di immortalità corporea, morire è non solo doloroso, ma pure inadeguato. Così assistiamo a questa affannosa e talvolta rozza corsa a contrastare la morte quando questa si è già annunciata irreversibilmente o, peggio, a contrastarla con

mezzi che snaturano la stessa essenza umana. Questa società consumistica e violenta ha tentato in tutti i modi di ideologizzare la morte, trasferendo la sua naturalezza in un ambito artefatto e separato alimentato da un intero apparato di false convinzioni. Invecchiare e morire nelle moderne società industriali, dove siamo apparentemente protetti dalle varie istituzioni dello Stato sociale e spesso anestetizzati dai progressi della scienza medica, significa invecchiare e morire da soli.

Il sociologo tedesco Norbert Elias (1887-1990) denuncia con convinzione come l'allontanamento del morente e la rimozione dell'idea stessa della morte, in atto nel mondo contemporaneo, rivelino un controllo delle emozioni e della affettività che snatura i rapporti umani nei momenti più autentici seppur dolorosi. Il controllo dei sentimenti, la paura di manifestare la propria commozione, insieme all'impersonale intervento dei sanitari che assistono allo spegnersi di una vita, rischiano sempre più di far varcare la soglia dell'indifferenza, dell'abitudine, dell'anonimato, e di soffocare quel sentimento di umana solidarietà che invece esiste e sopravvive tenacemente. Occorre recuperare il senso pubblico e sociale della morte che ha caratterizzato le società forse più arcaiche ma certamente più umane. Come ha sottolineato Edgar Morin, è indispensabile imparare a convivere con la morte, perché essa implica un profondo rinnovamento della condizione umana. E se la nostra società sembra aver rimosso l'idea della fine, il rapporto con la morte va invece trasformato accogliendo il senso di una celebre massima di Eraclito che invitava a «vivere di morte, morire di vita». Quindi è vivendo pienamente la nostra esistenza che possiamo sconfiggere l'ideologia della morte e compiere naturalmente il nostro destino di mortali.

La nostra morte illumina la nostra vita. Se la nostra morte è priva di senso, altrettanto lo è stata la nostra vita [Octavio Paz, *Rivelazioni*, 2006].

> *vedi anche: Eutanasia, suicidio – Vita*

mutualismo

In biologia il mutualismo è un tipo di simbiosi armonica nella quale le specie conviventi traggono reciprocamente vantaggi dalla vita in comune. In ambito sociale ed economico è un rapporto di reciprocità tra individui o associazioni di individui che si strutturano in modo egualitario contrapponendosi al rapporto di subordinazione che invece caratterizza la relazione individuo-Stato. Il mutualismo è una delle correnti del socialismo libertario che trova il suo primo fondamento teorico nell'opera di Proudhon. Questa concezione, con forti venature anarcoindividualiste, si fonda sul principio della reciprocità, che si concretizza attraverso lo scambio libero, orizzontale e diretto di servizi, crediti e prodotti tra individui o gruppi senza la mediazione dello Stato. Lo scambio così inteso e praticato implica un rapporto di uguaglianza, di fiducia reciproca e di solidarietà tra le varie parti che lo realizzano. Il bene o il servizio scambiato è venduto o comprato a un valore ritenuto giusto dai contraenti, senza alcuna speculazione e in contrasto con l'uso capitalistico della legge della domanda e dell'offerta.

La corrente di pensiero che si rifa al mutualismo è favorevole al concetto di proprietà, intesa però come possesso personale e usufrutto, nel senso che i lavoratori possono disporre del loro lavoro come vogliono, acquistando o scambiando i beni cui sono interessati. In questa prospettiva, il concetto di proprietà è dunque sostituito da quello di possesso (Proudhon). Se la proprietà che deriva dalla coercizione e dallo sfruttamento (come, ad esempio, la proprietà fondiaria o capitalistica nata dallo sfruttamento del lavoro altrui e mantenuta dalla forza dello Stato) è fermamente rifiutata, quella che viene creata dal lavoro non è invece incompatibile (se li ha guadagnati con il proprio lavoro diretto, ogni individuo può possedere i suoi beni, la sua casa, il suo terreno, ecc., ma non può possedere quelli degli altri). Nella seconda metà dell'Ottocento, una corrente di pensiero anarchica, soprattutto statunitense, fa propria questa teoria e ne sviluppa le articolazioni pratiche soprattutto

attraverso l'azione di William Greene (1819-1878), di Benjamin Tucker (1854-1939), di Lysander Spooner (1808-1887) e ancora prima di Josiah Warren (1798-1874). Questi libertari danno vita a un insieme di strutture – banche, magazzini, centri servizi, ecc. – che mettono in pratica tali principi, costituendo una contro-società in grado di salvaguardare la libertà individuale e la proprietà-possesso, senza dare spazio alle logiche di profitto e di accumulazione capitalistiche.

Negli ultimi anni, assistiamo in vari paesi occidentali a una ripresa di questa tendenza che trova espressione in un'articolata rete di gruppi di famiglie, associazioni autogestite e singoli cittadini che, di fronte al declino del modello di *Welfare State*, riscoprono lo spirito mutualista e partecipativo per far fronte alle proprie esigenze e, al contempo, inventare forme organizzative alternative alla logica selvaggia dell'accumulazione e dello sfruttamento capitalista. Queste esperienze sono ormai numerose e sembrano destinate a moltiplicarsi proprio perché costituiscono risposte concrete e immediate alla crisi generale provocata dal neoliberalismo. I GAS (gruppi di acquisto solidale), le botteghe del commercio equo e solidale, la RES (rete di economia solidale), i movimenti per i Bilanci di giustizia, ecc., ma anche le esperienze di autogestione di fabbriche in fallimento (vedi soprattutto il caso argentino), i gruppi di solidarietà in ambito assistenziale ed educativo, ecc., rappresentano forme di mutualismo e di valorizzazione della partecipazione attiva dei cittadini al di fuori della logica statale e capitalista. La filosofia che le ispira è ancora quella delineata da Proudhon quando scriveva:

Essi deducono una organizzazione basata sull'applicazione larghissima del principio mutualista. Servizio per servizio – affermano – prodotto per prodotto, prestito per prestito, credito per credito, ecc.: tale è la legge. In questo ordinamento il lavoratore non è un servo dello Stato, inghiottito dall'oceano comunista; è invece l'uomo libero, realmente sovrano, che agisce sotto la sua responsabilità personale, e di sua iniziativa, con la cer-

tezza di ricavare dal suo lavoro un compenso adeguato e di trovare presso i concittadini, per tutto il suo consumo, la lealtà e le garanzie più complete [Pierre-Joseph Proudhon, *La capacità politica delle classi operaie*, 1864].

> *vedi anche: Comunità – Autogestione*

noia, ozio, lentezza

La noia è una condizione che viviamo, che subiamo, che detestiamo, ma sulla quale raramente riflettiamo. Eppure tutti ci siamo imbattuti nel tedio, magari nelle ore vuote e interminabili di domeniche insulse passate a contare i battiti di un orologio che ci appare immobile. L'esperienza della noia si intreccia con quella dello scorrere lento del tempo, nel senso che questo, più che essere una risorsa, è vissuto come qualcosa che si deve trovare il modo di «far passare». Quando questa sensazione ci assale, non sappiamo che farcene del tempo, non riusciamo a trovare nessun appiglio capace di spezzare la monotonia e la svogliatezza che questa si porta appresso.

A contrastare questa condizione dell'animo umano ci pensa però la società consumistica che sta cercando di capitalizzare anche il tempo dell'apatia, proprio perché ne combatte strenuamente la pratica. La pratica della noia è infatti additata come un male estremo e la perdita di tempo come un'abitudine quasi sconcia che rischia di interrompere la nostra vita frenetica facendoci provare la vertigine di non aver niente da fare. Viceversa, la noia che sconfinata nell'ozio diviene, spesso inconsapevolmente, una naturale resistenza al tempo dell'efficienza e della produttività. Bertrand Russell la considera come «un indice di intelligenza superiore» perché rappresenta uno spazio simbolico e temporale nel quale l'individuo sta con se stesso come sospeso e avulso dagli avvenimenti. In un certo senso possiamo dire che essa è un antidoto al mondo circostante e alla banalità del quotidiano: «Da quando, un paio di secoli

fa, l'uomo ha cominciato a considerarsi come individuo che deve realizzarsi, il quotidiano si è trasformato in una prigione» [Lars Fr. H. Svendsen, *Filosofia della noia*, 2004].

La noia non è tanto legata a un bisogno effettivo quanto a un desiderio di esperienza. La frenesia delle nostre esistenze iper-organizzate combatte la noia perché la considera oggettivamente sovversiva, poiché non dà valore a un tempo non produttivo. Quando Russell scrive che «una delle condizioni essenziali della noia consiste nel contrasto tra le circostanze presenti e qualche altra circostanza più gradevole che si impone irresistibilmente all'immaginazione» [*La conquista della felicità*, 1930], vuole per l'appunto sottolineare il significato dirompente di questa condizione in quanto frattura radicale tra il tempo produttivo e il tempo desiderato. Come scrive Milan Kundera in *Lentezza*, «la velocità è la forma di estasi che la rivoluzione tecnologica ha regalato all'uomo», e in questa velocità ci dimentichiamo di noi stessi e forse anche di aver vissuto. Tale anestesia esistenziale che ci irregimenta in modo totale aborrisce esperienze come la noia, rifugge dagli spazi di introspezione, combatte i vissuti di trascendenza, perché l'imperativo categorico del consumo richiede altri momenti, altri spazi, altri contesti. Più si va veloci, più si dimentica; più si va lenti, più si espande la memoria. Osservando l'umanità indaffarata a consumare di oggi, non si può certo dare torto a Russell quando profetizzava che «una generazione che non sa sopportare la noia sarà una generazione di uomini meschini». La loro sarà un'esistenza vissuta come un'eterna e costante fuga dal tedio. Bisognerebbe perciò insegnare a tutti, fin da bambini, ad annoiarsi, perché considerare solo l'attivismo come una condizione di vita desiderabile significa tralasciare una parte fondamentale dell'educazione. Nella solitudine interiore che la noia induce in ciascuno di noi possiamo trovare i significati dello stare insieme. Questa condizione dell'essere spoglia infatti le cose dai loro consueti significati, mette a nudo i comportamenti rituali, e nella sua negatività permette una ricostruzione di senso positiva delle cose che facciamo. La sua valenza

destabilizzante libera le nostre energie, le riformula in spazi e contesti immaginati, crea una rinascita esistenziale che da interiore si trasforma in sociale. Ma a questa solitudine creativa noi preferiamo purtroppo l'egocentrismo che ci fa dipendere dalle conferme e dagli sguardi che cerchiamo negli altri. Infatti, come scrive Lars Svendsen,

l'egocentrico non ha mai tempo per sé, ma solo per l'immagine riflessa di sé che vede negli altri. L'egocentrico non trova pace nel proprio, piccolo, evanescente io, ma deve costruirsi un io esteriore di enormi proporzioni, un io gigantesco con il quale gli è sempre più difficile stare al passo. Alquanto paradossalmente, l'egocentrico è più solo di chi accetta la solitudine, perché l'egocentrico è circondato solamente da specchi, mentre il solitario è in grado di trovare spazio per altri io genuini.

Insomma, la noia è così umana che rigettarla e combatterla ci porterebbe inesorabilmente a negare noi stessi. Forse è il caso di viverla e di coglierne il suo valore sovversivo.

> *vedi anche: Autonomia – Tempo*

obbedire, disobbedire

Nel mio spirito io porto accesa la bella luce dell'entusiasmo ardente. Amo la libertà più della vita e non sono nato per abbassare la testa [Ismael Cerna, *Rivelazioni*, 2006].

Il dizionario definisce il termine obbedire come il sottomettersi alla volontà altrui ed eseguire gli altrui comandamenti, ovvero lasciarsi governare.

Per noi, obbedire è cessare di vivere nel momento stesso in cui siamo sottomessi a una volontà esterna; è cessare di essere interamente noi stessi;

è sminuirci in modo proporzionale a quanto più aumenta la potenza di colui che comanda. È ancora annichilirsi, farsi assorbire da una personalità estranea, essere una forza meccanica, un oggetto, una cosa passiva al servizio di un dominante [Charles Alexandre, *Obéir*, in AA.VV., *Encyclopédie anarchiste*, 1934].

Tutta l'organizzazione sociale attuale è fondata sull'obbedienza e ciascuno di noi è chiamato sempre, via via che la vita scorre, a obbedire a qualcuno. Obbediamo sostanzialmente per due ragioni: perché siamo costretti a farlo da un'autorità esterna che si impone attraverso la forza o la manipolazione; perché pensiamo che sia inevitabile (morale) il farlo, insomma perché crediamo sia giusto obbedire. Anche di fronte ai crimini più feroci e inauditi qualcuno ha detto: ho solo obbedito agli ordini ricevuti. Tutto questo succede perché l'individuo, per omissione o trascuratezza, per paura o fede, o ancora per un comportamento ormai condizionato e privo di immaginazione, ha delegato la sua quota di potere a qualcun altro.

Questa fuga dalla propria responsabilità ha generato, nel corso della storia, le mostruosità più drammatiche. Come ha ben documentato lo psicoanalista libertario Wilhelm Reich: «I dittatori hanno costruito senza alcuna eccezione il loro potere sulla irresponsabilità sociale delle masse umane» [*Psicologia di massa del fascismo*, 1933]. Per gli anarchici, dunque, l'obbedienza non è una virtù perché obbedire significa appunto abdicare alla propria autonomia e alla propria responsabilità. Attraverso la pratica educativa dell'obbedienza, fin dalla più tenera età, noi apprendiamo a rinunciare a noi stessi a favore del volere di qualcun altro. Obbedire è la costante modalità attraverso la quale siamo sottomessi a una qualche autorità esterna a noi. Disobbedire significa allora rivendicare fino in fondo il nostro individuale diritto a scegliere e a decidere autonomamente. Il che non vuol dire non riconoscere in una volontà altrui una giusta causa o una corretta indicazione, significa piuttosto non eseguire mai passivamente un ordine e assumere sempre responsabilmente un comportamento. Poco importa che si

obbedisca a un Dio, a una tradizione, a un'abitudine, a un potere tirannico o suadente: ciò che conta è rivendicare fino in fondo il proprio inalienabile diritto alla disobbedienza.

Sicuramente la lotta più difficile è quella che si deve condurre per imparare a disobbedire ai comportamenti indotti spacciati per coscienza, quando questa non è che l'insieme dei condizionamenti sistematici e profondi che gli esseri umani si sono imposti in nome di una presunta verità universale. Tutta la ricerca psicoanalitica ha evidenziato attraverso quali meccanismi e quali ritualità in ciascuno di noi si sia insinuato un dover essere che non è altro se non un insieme di regole e prescrizioni attraverso le quali si perpetua il dominio dell'uomo sull'uomo. In questa società ormai secolarizzata le divinità sono fantasmi consumistici che hanno sostituito le più tradizionali forme di autorità laica e religiosa, fantasmi capaci di penetrare nei nostri cervelli e nei nostri cuori con modalità sempre più efficaci e potenti, e spesso del tutto inconsapevoli. Come avevano ben compreso molti pensatori anarchici, e come hanno descritto efficacemente Reich e poi Michel Foucault (1926-1984), è lo stesso immaginario collettivo a essere stato colonizzato attraverso una sapiente e tenace azione di condizionamento che ha fatto interiorizzare, in ciascuno di noi, il precetto dell'obbedienza, fino al punto di far pensare a tutti che obbedire sia solo obbedire a se stessi. In realtà non è così e la disobbedienza è non solo necessaria ma anche il primo e inevitabile atto di ribellione per chi desidera e pretende di rispettare se stesso.

> *vedi anche: Autonomia – Gerarchia – Potere, autorità, dominio – Rivolta*

paura, sicurezza

La meta che ci poniamo è come arrivare a conoscere la paura, come farla diventare qualcosa a noi familiare, come guardarla dritto negli

occhi: non un modo per risolvere i problemi, ma un totale smantellamento dei vecchi modi di vedere, sentire, odorare, gustare e pensare. Quando inizieremo davvero a mettere in pratica il nostro nuovo modo di percepire la realtà, impareremo a convivere con l'umiltà [Pema Chodron, *Offerte*, 2003].

Uno dei sentimenti più diffusi in questo mondo così globalizzato è la paura. Ognuno di noi è quotidianamente investito da immagini, notizie, racconti, appelli, avvertimenti su disastri naturali, epidemie, guerre, omicidi, stragi, ecc. Le reazioni sono diverse ma tutte caratterizzate da un aumento di insicurezza e precarietà. I media contribuiscono ad accrescere e alimentare questi sentimenti, il che spinge spesso a invocare un restringimento degli ambiti di agibilità personale e collettiva. L'anarchico tedesco Rudolf Rocker (1873-1958) sosteneva che «la paura interiore di precipitare in un abisso senza fondo incatena l'uomo alle vecchie forme delle cose come sono». La paura ha quindi un'influenza diretta sulla società, anzi il più delle volte ne determina le condizioni e ne disegna i contorni.

Qualsiasi forma di dominio su un altro individuo è la natura della paura. Quando un uomo o una donna possiedono un'altra persona nel retroscena vi è la paura, e questa paura distrugge ogni forma di rapporto [Jiddu Krishnamurti, *Lettere alle scuole*, 1983].

Naturalmente ciò che analizziamo qui è la sua forma sociale, collettiva, come reazione o condizione di comportamenti privati e pubblici, individuali e sociali. L'uso che ne viene fatto dalla logica del dominio è ben sintetizzato da quella teoria psicoanalitica freudiana secondo la quale l'essere umano, per poter vivere in società, avrebbe barattato un po' della sua libertà individuale con un po' di sicurezza sociale. È proprio in questa teoria che si cela la logica del potere. Essere un po' meno liberi per poter godere dei vantaggi della sicurezza è il presupposto ideologico attorno al quale si giusti-

ficano le convinzioni autoritarie. Questa tensione continua tra libertà (che diventa sinonimo di felicità) e sicurezza è un problema collettivo e sociale, ma prima ancora è un dilemma individuale. Ambedue questi sentimenti sono connaturati all'essere umano e sono sempre stati oggetto di confronti reciproci. La spiegazione, che si è pretesa risolutiva, di questa tensione tra opposti – elaborata da Sigmund Freud (1856-1939) e fatta propria dalla modernità («la repressione dell'individuo è necessaria alla civiltà») – è diventata patrimonio psicologico dell'individuo. Dall'incapacità di far quadrare questa contraddizione nascono spesso i disagi psichici, e proprio da qui derivano le continue richieste di interventi di censura e repressione sociale.

Il bisogno di sicurezza è realmente incompatibile con il bisogno di libertà? Può darsi una sintesi tra le due istanze umane oppure l'esito finale porterà sempre e comunque al rafforzamento della repressione e del dominio? Come sosteneva lo psichiatra francese Pierre Janet (1859-1947), in diretta polemica con Sigmund Freud, i disturbi propri degli individui moderni derivano da un «deficit dell'io», vale a dire dall'incapacità di affrontare la realtà, di viverla pienamente e di trovare la propria singolare strada al suo interno. Ma tutto ciò, aggiungo io, è a sua volta determinato da pressioni sociali che condizionano pesantemente l'immaginario individuale, in cui vengono riversate le logiche e le perversioni del dominio. È un po' la storia del serpente che si mangia la coda: incapace di esplorare in altre direzioni, ritorna sempre su se stesso, facendo propri valori e principi che in realtà gli sono imposti subdolamente.

Se la sicurezza è una condizione essenziale del vivere, la libertà non può pensarsi al di fuori di essa, così come non è concepibile essere sicuri se non si è anche liberi. Si tratta quindi di un rapporto tanto inestricabile quanto contraddittorio che non consente una risoluzione definitiva a vantaggio di uno dei due poli; piuttosto, è una condizione connaturata all'essere umano che non deve mai prescindere dalla loro costante interrelazione. Questo dal punto di vista psicologico e individuale. Ma non è solo in questa dimensione

che va affrontato il problema. Vi è un uso politico della sicurezza e della libertà che determina, in tempi e spazi diversi, un affievolimento della seconda in nome della prima. C'è dunque un uso ideologico del bisogno di sicurezza a tutto vantaggio di azioni politiche di varia natura che tendono a restringere, e talvolta a cancellare, spazi e tempi di autonomia consolidata. Ecco allora che, con questa chiave di lettura, possiamo cogliere meglio quanto, ad esempio, c'è nella Chiesa e nello Stato di uso strumentale della paura dell'AIDS per inibire i rapporti sessuali liberi tra persone consenzienti. Oppure come lo sbandierato (ma non sempre accertato) aumento di omicidi, rapine e violenze di vario tipo possa servire soprattutto a inasprire la logica della sanzione e della repressione, senza lasciare spazio ad altre spiegazioni più veritiere e profonde che potrebbero intaccare la convinzione che la malvagità sia connaturata alla specie umana. Si potrebbero fare tanti altri esempi per avvalorare queste tesi. L'insicurezza, l'incertezza, la solitudine esistenziale sono espressioni tipiche dell'età postmoderna alle quali rispondono santoni, guru, dittatori, uomini forti di vario genere, che ostentano tutti ricette e soluzioni, insomma una gamma completa di sostitutivi dell'io individuale, lacerato e vilipeso come non mai. Si pensi solo a come si è trasformato il «cogito» cartesiano in quel «appaio dunque sono» che è il tratto più evidente del mondo contemporaneo, in cui l'apparenza ostentata è così forte da essere diventata il surrogato dell'esistenza vera e propria. E allora tutto ciò che può mettere l'essere umano davanti a se stesso, senza filtri, senza la mediazione delle false e artificiali certezze date dall'ideologia del potere e dal consumo, diventa occasione per scatenare il panico, la paura, l'insicurezza. Occorre dunque esserne consapevoli e stimolare gli esseri umani a ricercare l'essenziale che è in ognuno di loro, ad allenarsi a una convivialità che favorisce il sorgere di tante occasioni di vero incontro, al di fuori della logica del dominio e del possesso.

Criticare e deplorare il cinismo crescente della nostra epoca, condannarne la miopia, l'indifferenza per progetti esistenziali di ampio respiro, l'egoismo dilagante, la propensione a frazionare la

vita in singoli episodi da spremere al massimo per la ricerca di un piacere effimero, è certamente giusto ma anche troppo semplice. Perché questi comportamenti sono dettati da pulsioni che gli uomini e le donne di quest'epoca non razionalizzano affatto, succubi come sono della paura per un futuro incerto, più simile a una minaccia che a un'aspirazione.

Il continuo e inarrestabile spostamento del dominio e dell'esercizio del potere in luoghi reali e simbolici sempre più astratti e dispersi non solo dissolve quello che era sempre stato il centro identificabile del dominio stesso, ma al contempo accresce il generale senso di impotenza e rassegnazione, distogliendo gli uomini e le donne da una dimensione progettuale della propria vita e fiaccandone sia la resistenza che la stessa capacità di sognare. Ma questo mondo non è il prodotto di forze sovranaturali imperscrutabili e invincibili, e non è neppure l'inevitabile risultato di una natura umana peccaminosa e irrecuperabile: è una creazione umana e pertanto ogni cosa può essere modificata, anche radicalmente. Sconfiggere la paura diventa allora una priorità per liberare l'essere umano da questa sorta di «servitù volontaria». E si può cominciare a scalfirla riconoscendo innanzi tutto la propria contraddittorietà, la propria incertezza esistenziale, la propria umana limitatezza, ma anche la propria incontenibile capacità di sognare. Come sosteneva Bertrand Russell: «La paura è la maggior fonte di superstizione e una delle cause principali della crudeltà. Il superamento della paura è l'inizio della saggezza». Uscire dalla paura è in fondo un modo per ritrovare la propria umanità:

Siamo a dieci metri: le mani al petto stringono un grosso mazzo di fiori. Un mazzo di fiori?... Chi crede di fregare! Una pistola, un coltello nascosto in mezzo a quei tulipani. Come son furbe le forze del male! Eccolo, è a cinque metri, è finita, quattro, tre, due, uno... [segue con lo sguardo una persona che gli passa accanto], [sospiro di sollievo] Niente, era soltanto un uomo. Un uomo che senza il minimo sospetto mi ha sorriso, come fossimo due persone. Che strano, ho avuto paura di un'ombra

nella notte. Ho pensato di tutto. L'unica cosa che non ho pensato è che poteva essere semplicemente... una persona. La luna continua a essere immobile e bianca, come ai tempi in cui c'era ancora l'uomo [Giorgio Gaber, *La paura*, 1991].

> vedi anche: *Devianza – Competizione, aiuto reciproco*

politica

L'anarchismo in tutte le sue forme è un'affermazione della dignità e della responsabilità degli esseri umani. Non è un programma di mutamenti politici, ma un atto di determinazione sociale [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

La legge che muove la politica, come ci è stata tramandata dalla tradizione classica, è la forza, la supremazia del più forte sul più debole. Se la politica (anch'esso termine di derivazione greca, da *polis*, città) è l'arte di governare la società e si applica tanto a coloro che esercitano il potere quanto a coloro pronti ad accedere alle attività di governo o di opposizione, è evidente che l'anarchismo è la più radicale forma di antipolitica.

Io se fossi Dio, naturalmente io chiuderei la bocca a tanta gente. Nel regno dei cieli non vorrei ministri né gente di partito tra le palle perché la politica è schifosa e fa male alla pelle. E tutti quelli che fanno questo gioco, che poi è un gioco di forze ributtante e contagioso come la febbre e il tifo, e tutti quelli che fanno questo gioco c'hanno certe facce che a vederle fanno schifo [Giorgio Gaber, *Io se fossi Dio*, 1991].

Gli anarchici, in questo senso, non hanno dunque una politica. Ma lo spazio simbolico e reale che essa occupa è quello delle decisioni che riguardano un'intera comunità, e quindi è una necessità alla quale neanche i libertari possono sottrarsi. La loro presenza in

questo spazio si esaurisce però con il riconoscimento della necessità di formulare le decisioni, processo che a loro avviso deve aver luogo in un ambito in cui vi sia assenza di dominio. Infatti, quello che è avvenuto nel corso della storia è stata una progressiva espropriazione da parte delle élite dominanti dell'esercizio della politica e del suo significato sociale e collettivo, che ha svuotato quell'atto di determinazione individuale e sociale insieme. Gli spazi decisionali sono pertanto diventati sempre più ristretti e contingentati, annullando di fatto il potere (il poter fare) di ogni individuo.

La critica anarchica è quindi prima di tutto una rivendicazione di autonomia e di potere da parte del singolo individuo, il quale deve riappropriarsi della propria capacità decisionale (corrotta da secoli di dominio) e concorrere, in modo paritario con gli altri, alla formulazione delle decisioni comuni, affrancandosi dalle costruzioni ideologiche che legittimano le forme gerarchiche di partecipazione presenti nelle nostre società. La forma alienata della politica, cioè lo Stato, è il trionfo della sottomissione umana a forze percepite come trascendenti, superiori. In realtà, non si tratta tanto di distruggere la politica quanto di negare la sua forma alienata e riportarla entro l'ambito della società civile, «fondendo in un'unica articolazione logica la politica e il sociale, così che la politica risponda alla logica del sociale, che la logica del sociale risolva la logica della politica» [Nico Berti, *Alla radice del problema*, 1989].

In qualunque forma si espleti, la politica, in quanto esercizio del potere da parte di un singolo, di un gruppo, di una classe, di una casta o di un intero popolo attraverso i suoi «rappresentanti» (come nelle democrazie parlamentari), si concretizza sempre in espressioni oligarchiche, se non addirittura monarchiche, e pertanto non interessa gli anarchici. Tutta la storia dell'anarchismo dimostra che tale radicale diversità dalle altre ideologie costituisce insieme la forza e la debolezza di questa idea di emancipazione integrale degli esseri umani. La forza consiste nel preservare l'anarchismo dalla corruzione del dominio, la debolezza deriva dalla sua estraneità al processo decisionale della società. Questa contraddizione non invalida

l'essenza dell'idea anarchica e ne consente invece un'attuazione più graduale e concreta che la trasforma in un *modus operandi* attento a salvaguardare i singoli e la collettività dalle tante forme di dominio, pubblico e privato, che si manifestano a tutti i livelli sociali. Non è dunque un caso se gli anarchici non hanno una politica come viene oggi intesa, dato che essa nel contesto attuale si risolve nell'espropriazione del potere e nell'esercizio del dominio.

Tutto si risolve nel potere, il potere in egoismo, l'egoismo in appetito, e l'appetito, lupo universale, doppiamente assecondato dalla volontà e dal potere, vorrà fare dell'intero universo la sua preda e alla fine divorerà se stesso [William Shakespeare, *Troilo e Cressida*, 1603].

> *vedi anche: Autogestione – Autonomia – Azione diretta – Potere, autorità, dominio*

potere, autorità, dominio

Ovviamente la riflessione sul potere è sempre stata centrale per il pensiero anarchico. Nessuna banalizzazione quindi è legittima quando ci si avvicina a una teoria così semplice e al contempo così complessa. Tutti i suoi maggiori pensatori hanno individuato nell'*autorità* la principale forma sociale attraverso la quale si sviluppano disuguaglianza e oppressione. L'articolata critica a quel principio ha portato a un'attenta e puntuale definizione del concetto, essenziale per evitare facili e strumentali fraintendimenti.

Potere e autorità sono infatti due concetti che si prestano a interpretazioni diverse e che rimandano a significati e usi sia positivi che negativi. La stessa cosa non si può dire del *dominio* che, come vedremo, ha invece un valore sempre negativo. Spesso però, anche nella pubblicistica anarchica, i tre concetti sono assimilati e vengono usati indifferentemente nella loro valenza negativa. Ma alcuni pensatori hanno invece sempre distinto i tre termini, come di-

mostrano le riflessioni di Bakunin, di Malatesta e di molti altri. Queste distinzioni sono di estrema importanza proprio perché rivelano una profondità di analisi non comune, generalmente ignorata dalla vulgata mass-mediatica e dalle congreghe dottrinali di stampo autoritario che parlano di anarchismo con scarsa conoscenza e in modo volutamente strumentale.

Immaginando uno spettro di significati che vada da un polo positivo a un polo negativo, facendo naturalmente riferimento a principi libertari, potremmo collocare il termine autorità in una posizione mediana, di neutralità, e il termine dominio decisamente nel polo negativo, mentre il termine potere coprirebbe tutto lo spettro grazie alla sua peculiare polisemia (varietà di significati), che include sia il «poter fare» che il «poter far fare» [Amedeo Bertolo, *Potere, autorità, dominio*, 1983]. Gli stessi anarchici hanno però attribuito significati diversi al medesimo concetto: c'è stato chi (Proudhon) ha valorizzato il *potere* in quanto forza collettiva e denigrato l'*autorità* in quanto monopolizzatrice di questa forza sociale naturale, e chi (Bakunin) ha invece riconosciuto un'autorità *neutrale* («se ho bisogno di riparare le scarpe mi avvalgo dell'autorità del calzolaio»). Giovanni Baldelli [*Social Anarchism*, 1971] ha attribuito un significato decisamente positivo alla parola autorità, intendendo con essa l'esercizio di un'influenza morale e intellettuale (autorevolezza). Scrive molto puntualmente Ward:

Ci sono tre possibilità: essere *tra* le autorità, essere *un'* autorità oppure *avere* autorità. Il primo tipo di autorità deriva dal posto occupato in una scala gerarchica, il secondo da una competenza specifica, il terzo da una particolare saggezza. Ma la conoscenza e la saggezza non sono distribuite secondo un ordine gerarchico, né possono essere monopolio di una sola persona in qualsiasi situazione [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

Solo la parola dominio è univocamente usata, in contesto anarchico, nel senso del potere di imporre ad altri (*de jure* o *de facto*) la

propria volontà, con strumenti coercitivi, fisici o psicologici. In questo caso il concetto è sempre correlato a un valore negativo, sia in ambito emotivo che razionale. E ogni volta che autorità e potere divengono espressioni di una qualche forma di dominio, anche queste suscitano tra i libertari una reazione di rifiuto radicale.

Per gli anarchici, dunque, l'autorità rimanda all'autorevolezza (un mix di competenza ed eticità), il potere rimanda al poter fare (libertà di essere ciò che si desidera), mentre il dominio rimanda sempre all'arbitrio, all'imposizione, alla violenza. Se le prime due parole costituiscono espressioni relazionali sempre esistite e connaturate alla storia umana, il dominio è invece una forma particolare di organizzazione della società che oltretutto non esiste da sempre. Gli studi e le ricerche di numerosi antropologi hanno infatti dimostrato come solo le società gerarchiche e con economie di sfruttamento abbiano prodotto un'organizzazione sociale fondata sul dominio [Pierre Clastres, *La società contro lo Stato*, 1977].

Il mondo del dominio tende sempre a mostrarsi in tutto il suo sfarzo, ammantato con le solenni vesti dello Stato. Ma come ammoniva già Shakespeare, è solo un travestimento: «I mantelli e le pellicce nascondono tutto» [*Re Lear*, 1607].

> *vedi anche: Gerarchia – Libertà – Rivolta*

pubblicità

Siamo immersi in un mondo di marca. Ogni nostro abito, ogni accessorio, ogni oggetto è griffato. Addirittura ci si mette assieme e ci si separa anche in base al marchio che unisce o divide. Il logo è diventata la nostra carta d'identità, è ciò che attesta l'appartenenza al gruppo adeguato, il fatto che siamo quelli «giusti» e soprattutto non siamo quelli «sfigati». A ridurci così è stata, in gran parte, la pubblicità. Dietro l'apparente uguaglianza che la pubblicità promuove, in realtà c'è solo omologazione, pensiero unico,

miseria culturale. Infatti essa non è una nuova cultura ma, piuttosto, l'anticultura per eccellenza, in quanto toglie di mezzo ogni forma e ogni espressione differente attraverso un lavaggio del cervello che appiattisce la diversità mondiale.

Nel corso degli anni, i pubblicitari si sono via via definiti come informatori, comunicatori, artisti, creativi, ma in realtà nulla di tutto questo corrisponde a verità. La pubblicità più che informare formatta e il pubblicitario ha nel ciarlatano medievale il suo antenato. Infatti, il suo scopo principale è quello di far desiderare la merce che pubblicizza, e non di informare sulle sue caratteristiche, quindi la sua azione è elogiativa a priori. E per indurre a desiderare, crea con messaggi ambigui, sottili ed efficaci bisogni di prodotti e servizi di cui prima non si sentiva la necessità. La pubblicità ci trasforma così in consumatori, in una società in cui l'esigenza principale è appunto quella di consumare, e solo così noi ci sentiamo immersi a pieno titolo nel nostro mondo. E per riuscirci ci assilla, penetra nella nostra memoria, addormenta la coscienza per trasmetterci ordini: la pubblicità è comunicazione tanto quanto lo è la propaganda.

Non è un caso se le tecniche pubblicitarie si sono ormai imposte in ogni formazione politica, e non solo, come in passato, nei regimi totalitari, rappresentando il maggior investimento di ogni campagna elettorale. I pubblicitari sono un po' come i sofisti dell'antichità, che si avvalgono però di ben più sofisticate e pericolose tecniche che non la banale parola. Lusingare, sedurre, influenzare, sono le parole chiave attorno a cui ruotano i manuali di marketing. La più straordinaria mistificazione consiste nel far credere al cliente di essere il vero re, di decidere liberamente, di poter spegnere il telecomando quando vuole, salvo poi produrre una tale mole di messaggi pubblicitari, in ogni contesto, in ogni spazio fisico e virtuale, che diventa pressoché impossibile non accorgersene. In realtà, il cliente non è per nulla il re, bensì la preda per eccellenza. Ma questa caccia con il richiamo si è trasformata in una specie di viagra per consumatori alla ricerca spasmodica di nuovi o vecchi desideri.

La pubblicità è ormai «l'inquinamento degli inquinamenti» perché si insinua in ogni aspetto e momento della nostra vita producendo clienti oltre che prodotti, fino al punto di sovvertire l'ordine del mercato: l'offerta regola la domanda e non più viceversa. La stessa natura del consumo si è modificata non obbedendo più «alla regola individuale e biologica della soddisfazione dei bisogni, bensì a una logica sociale in cui i beni consumati assumono un valore di segni del proprio status» [Gruppo Marcuse, *Miseria umana della pubblicità*, 2006].

Il meccanismo attraverso il quale opera è semplice ma feroce: non sentiamo particolare bisogno di una cosa, la pubblicità ci spinge ad averne voglia, acquistiamo quella cosa e sentiamo di non poterne fare più a meno. Prima ci sembrava inutile, poi la stessa cosa ci è diventata indispensabile. Le marche divengono così parti costituenti della nostra identità e le scambiamo per valori fondamentali senza i quali la nostra esistenza non ci appare appetibile. La seduzione ha preso il posto della costrizione: il potere pubblicitario agisce attraverso il modello e la sollecitazione invece che tramite l'ordine, la legge, il divieto. L'esempio più drammatico di queste capacità «diaboliche» della pubblicità lo riscontriamo nello spazio sempre più esteso che essa occupa nelle trasmissioni, nell'abbigliamento e nelle vite intere dei giovanissimi, dei bambini, persino dei neonati. Non a caso la psicologia dell'età evolutiva è una delle conoscenze più applicate dalle grandi industrie, tanto che i bambini stessi sono divenuti gli interlocutori privilegiati dei messaggi pubblicitari, che li hanno trasformati in veri e propri agenti di commercio all'interno delle famiglie [Juliet B. Schor, *Nati per comprare*, 2004]. L'aumento spaventoso delle depressioni giovanili e finanche infantili ha proprio qui una delle sue cause più significative: quel senso di insoddisfazione permanente che il consumismo lascia in ciascuno dopo che un ennesimo prodotto è stato acquistato e immediatamente consumato. Grazie pubblicità.

> vedi anche: *Incomunicabilità*

religione, spiritualità

Non avrai altro Dio all'infuori di me, spesso mi ha fatto pensare, genti diverse venute dall'est, dicevan che in fondo era uguale. Credevano a un altro diverso da te e non mi han fatto del male [Fabrizio De André, *Il testamento di Tito*, 1971].

Le affermazioni più conosciute rispetto alla religione si trovano nell'opera di Bakunin *Dio e lo Stato* del 1871. L'autore deplorava il fatto che fosse ancora così diffusa tra il popolo, in particolare tra le classi più emarginate e povere, tanto da rappresentare uno tra i principali ostacoli per l'attività rivoluzionaria e per l'emancipazione sociale degli esseri umani. Per Bakunin la religione, in particolare quella prevalente in Europa, cioè la cristiana, era uno degli strumenti più potenti di cui si servivano le classi dominanti per tenere soggiogate le masse proletarie. Queste concezioni, peraltro comuni a pressoché tutti gli esponenti socialisti, costituivano uno degli argomenti più usati nella propaganda politica dagli anarchici dell'epoca e ancor oggi caratterizza molte posizioni e molte sensibilità libertarie. Secondo Bakunin, Dio e lo Stato non sono due entità ideali, ma due principi attivi, reali, le due principali colonne sulle quali poggia l'ordine gerarchico che governa gli esseri umani. La rivolta dell'individuo contro il principio stesso di autorità, in nome della libertà, è prima di tutto la lotta morale dell'uomo contro Dio, il cui concetto stesso – Dio padrone del mondo – configura in termini assoluti il principio del dominio. Scrive Bakunin:

Poiché Dio è tutto, il mondo reale e l'uomo sono nulla. Poiché Dio è la verità, la giustizia, il bene, il bello, la potenza e la vita, l'uomo è menzogna, iniquità, male, bruttezza, impotenza e morte. Poiché Dio è il padrone, l'uomo è lo schiavo [*L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, 1870-1871].

Per la stragrande maggioranza degli anarchici, tutte le forme del

potere hanno le loro radici nella concezione di Dio e tutti i domini sono divini nella loro essenza. Ecco perché, da sempre, l'anarchismo rivendica come espressione massima della libertà l'emancipazione dall'idea stessa di Dio e di divinità (non solo quella propria delle diverse religioni, ma anche quelle forme di divinazione che l'umanità periodicamente inventa), idea che per il fatto stesso di esistere nega l'autonomia e la libertà degli esseri umani. In definitiva, il concetto di Dio e tutte le forme di divinità sono combattute in quanto negano l'uomo e la sua specificità. Accanto a queste posizioni prevalenti, esistono in forma minoritaria anche altre concezioni neutrali nei confronti della fede religiosa, viste come fatto personale, o persino interpretazioni dell'anarchismo come coerente trascrizione umana e politica del pensiero cristiano, come estremizzazione dei contenuti dei vangeli: oltre a Lev Tolstoj (1828-1910), Jacques Ellul (1912-1994), *Anarchia e cristianesimo*, 1993; Emmanuel Mounier, *Anarchia e personalismo*, 1937, ecc.). Infine esistono recenti tentativi di interpretazione e lettura di talune religioni orientali come prime forme di pensiero libertario, ad esempio il taoismo o, addirittura, il buddismo [John Clark, *Taoismo e anarchismo*, 1983, Peter Marshall, *Riding the Wind*, 2000].

L'atteggiamento critico degli anarchici verso la religione è stato, in passato, molto puntuale e attivo nella denuncia del suo uso strumentale da parte del potere, ma meno pressante nei confronti della fede religiosa come ricerca interiore. E in effetti nulla impedisce di interagire proficuamente con persone che professano una fede in qualche divinità, se tale fede non diviene un mezzo per imporre volontà altrui che ledano l'autonomia mia o di chi mi sta vicino. Una qualche forma di spiritualità, cioè di un sentire che non si lasci ingabbiare dalla dittatura della ragione, mi appare anzi indispensabile per poter meglio entrare in sintonia con le sensazioni del mio prossimo. Ciò che comunque rimane invariata è la denuncia delle forme di dominio che, in nome e per conto della religione, vengono perpetuate, che è ben altra cosa dal fatto che gli esseri umani percorrano sentieri interiori di natura spirituale o religiosa.

L'influenza che le forme istituzionalizzate (le Chiese) esercitano sulla vita degli uomini e delle donne è, nella nostra epoca storica, ancora molto forte. E qui non si intendono solo le forme tradizionali come le tre religioni monoteiste (cristianesimo, ebraismo, islamismo), ma anche quella religiosità tipo *new age* e orientamenti vari che si insinua nelle nostre vite e diventa spesso un elemento di forte aggregazione, un'efficace fuga dalla realtà, quasi una via postmoderna alla salvezza extra-terrena. Ma questa nuova religiosità così alla moda risponde peraltro a un bisogno profondo di autenticità, di sicurezza, di benessere esistenziale, insomma a un complesso di sentimenti contrastanti tra loro – alcuni positivi, altri negativi – da sempre presenti negli esseri umani, che oggi più che mai si sentono minacciati nel profondo delle loro esistenze da una vita insulsa e priva di autenticità. Ecco perché è urgente ridefinire l'ateismo, questa critica radicale del concetto stesso di Dio, non solo in negativo ma anche, in positivo, come una filosofia esistenziale, del tutto terrena, che dopo anni di negligenza rivaluti e sostanzialmente la ricerca del benessere per i nostri corpi e le nostre menti. E se per ottenere tutto questo, come sostiene il filosofo francese Michel Onfray [*Trattato di ateologia*, 2005], è necessario liberarsi di Dio, non resta che farlo, in particolare quando dietro questo termine c'è il disprezzo per la ragione e l'intelligenza, c'è l'odio per la libertà, per la sessualità, per la vita, per la conoscenza. Sono però convinto che sia indispensabile liberarsi del concetto di Dio padrone del mondo ed estraneo alla nostra natura, ma lasciare a ognuno la libertà di chiamare con questo nome ogni espressione spirituale dell'essere.

Per concludere, mi rifaccio a questa esortazione di Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) nel *Faust*:

L'uomo deve tenersi ben saldo su questa terra, e guardare ciò che gli esiste intorno. Il mondo non è muto per chi ha il coraggio di conoscere e di vivere. E l'uomo che lotta sempre per capire perché vive, non rimane prigioniero del male. Che bisogno c'è di vagare in cerca dell'eternità? È questa la terra dove fioriscono le nostre gioie, è questo il sole che rischiara i

nostri dolori. Sì, adesso so qual è la mia volontà, e sia pure l'ultima: creare nuove terre per milioni di uomini, che potranno vivere qui nel lavoro e nella libertà [Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, 1831].

> *vedi anche: Individuo – Libertà*

rivolta

Un proverbio etiope recita: «Quando passa il gran signore, il saggio villico fa un profondo inchino e silenziosamente scoreggia». La rivolta, forma primordiale e spontanea di reazione a un'ingiustizia, è un elemento connaturato agli esseri umani, una sorta di riflesso automatico a una situazione di oppressione psicologica, economica, culturale, relazionale, politica. Per gli anarchici, lo spirito di rivolta contro ogni forma di oppressione è indispensabile ma non sufficiente. I pensatori libertari hanno infatti sempre sostenuto che chi si rivolta è un ribelle ma non necessariamente un rivoluzionario. La rivolta è infatti più una reazione spontanea a una sofferenza patita che il consapevole rifiuto di una forma autoritaria di relazione; come sosteneva Oscar Wilde: «Ovunque ci sia un uomo che esercita l'autorità, c'è un uomo che oppone resistenza all'autorità» [*Detti e aforismi*, 1999]. Tuttavia, senza questa rivolta non può esservi alcun cambiamento. Infatti, per poter intraprendere un'azione in grado di modificare il proprio o l'altrui comportamento è necessario prima percepire, magari in forma confusa, un'insofferenza vera e profonda nei confronti di un sopruso e di una limitazione della propria libertà e autonomia. Senza una rottura spontanea, radicale e repentina con l'immaginario dominante, senza una frattura netta e irreversibile tra i propri desideri e quelli del potere, non è possibile attivare alcun processo di cambiamento. La rivolta è quindi individualmente indispensabile per poter attivare un'azione consapevole e sistematica di negazione dell'esistente e di mutazione profonda della propria condizione.

I libertari sono però consapevoli che ci si può (ci si deve) ribellare a una cattiva organizzazione della società, e non alla società stessa, ma che la semplice rivolta non basta perché spesso può creare nuove forme, magari apparentemente giustificabili, di oppressione e violenza. Cionondimeno, la ribellione rimane un momento essenziale e fondatore del processo di emancipazione, cioè il momento in cui i dominati rifiutano i rapporti di subordinazione, affermando nei fatti un'altra possibilità e così delineando uno spazio alternativo. Attraverso la rivolta l'individuo libera la propria forza, in modo spontaneo e immediato, e fa irrompere nello spazio sociale un dinamismo vitale che corrode l'ordine stabilito. Nel momento stesso in cui avviene la negazione di una realtà opprimente, si propaga contestualmente un'energia positiva che illumina una prospettiva diversa, magari sfuocata e contraddittoria, ma essenziale per ogni opera di trasformazione ed emancipazione.

La disperazione, come l'assurdo, giudica e desidera tutto, in generale, e nulla, in particolare. Ben la traduce il silenzio. Ma dal momento in cui parla, anche dicendo no, desidera e giudica. La rivolta, in senso etimologico, è un voltafaccia. In essa, l'uomo che camminava sotto la sferza del padrone, ora fa fronte. Oppone ciò che è preferibile a ciò che non lo è. Non tutti i valori trascinano con sé la rivolta, ma ogni moto di rivolta fa tacitamente appello a un valore... Per quanto confusamente, dal moto di rivolta nasce una presa di coscienza [Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, 1952].

In definitiva, si può dire che la «condizione umana» dell'anarchico coincide con la rivolta, che costituisce una valenza centrale dell'essere libertario. Questa ribellione a ogni forma di oppressione rimanda a un atteggiamento morale, che si trasforma in tratto esistenziale, più che a un costrutto ideologico di tipo dogmatico. È quel sentire spontaneo e vitale che esplose quando si subisce o si assiste a una prepotenza, liberando l'energia necessaria per rifiutare o disobbedire. Come ben dice, a tal proposito, Heintz:

Questa continua insubordinazione dell'essere umano, che può spingersi fino al sacrificio della propria vita, non si fonda né sui diritti né sui doveri, ma è parte del suo essere; è, dal punto di vista anarchico, l'espressione più pura e propria della sua umanità [Peter Heintz, *L'anarchismo e il presente*, 1951].

Già Bakunin aveva intuito che la volontà di distruggere qualsiasi forma ed espressione del dominio e della sopraffazione rappresenta, intrinsecamente, la volontà di costruire nuove forme di libertà e di autonomia. La negazione dell'esistente, che si esprime con la rivolta, è il primo tassello di ogni opera di edificazione ed è conaturata all'essere anarchico. In base a questa prospettiva, gli anarchici rileggono la storia umana a partire dal primo simbolico atto di ribellione, quello compiuto da Eva, sostenendo che il giorno in cui colse la mela non nacque il peccato ma una splendida virtù: la disobbedienza. Questa opzione a disposizione dell'individuo antiautoritario, insieme alla consapevolezza della fondamentale e irrinunciabile condizione della rivolta, nell'aprire uno spazio al cambiamento, si arricchisce di principi e valori e produce la rivoluzione anarchica. Significativa a tal proposito questa testimonianza dello stesso Bakunin [*La confessione*, 1854], scritta durante uno dei tanti soggiorni nelle galere di ogni Stato in cui abbia vissuto:

C'è sempre stato nella mia natura un difetto capitale: l'amore del fantastico, delle avventure straordinarie e inaudite, delle imprese dagli orizzonti illimitati e delle quali nessuno può prevedere il risultato... Cercare la mia felicità nella felicità altrui, la mia dignità personale nella dignità del mio prossimo, essere libero nella libertà degli altri, ecco tutto il mio credo, l'aspirazione di tutta la mia vita. Consideravo come il più sacro dei doveri quello di rivoltarmi contro ogni oppressione, chiunque ne fosse l'autore o la vittima. C'è sempre stato in me molto di don Chisciotte, non solo in politica, ma anche nella mia vita privata.

La rivolta è dunque, prima di tutto, un'azione individuale che

deve nascere all'interno dell'individuo e permettere quella secessione immediata da un ordine costituito non più condiviso. Infatti, come sostiene Max Stirner, «se non riusciranno più a incutere paura dei fantasmi, il regno dei fantasmi è finito». Insomma, solo rivoltandosi gli esseri umani potranno liberarsi delle catene, reali e simboliche, che li costringono in schiavitù:

Sbaragliando nuvole con scritte di anatemi, schiaccia e riduce in polvere sotto i suoi piedi la legge di pietra, sciogliendo i cavalli eterni dalle tane della notte, gridando: «Non c'è più impero! Ora cesseranno il leone e il lupo» [William Blake, *A Song of Liberty*, 1792].

> *vedi anche: Obbedire, disobbedire – Violenza, nonviolenza*

scuola

C'è forse una parola più usata, un luogo più frequentato? Esiste qualcuno che della scuola, con la scuola, nella scuola, non abbia parlato, non sia entrato in contatto, non abbia consumato una parte della propria vita? Tutti abbiamo ricordi di momenti, giorni, anni, nei quali dentro questa istituzione abbiamo incontrato altri come noi, ci siamo scontrati con quelli diversi da noi, abbiamo pianto o gioito, ci siamo infuriati, annoiati, divertiti, abbiamo appreso e al contempo rimosso ciò che avevamo studiato, abbiamo intrecciato relazioni amorose e cameratesche, abbiamo sognato, desiderato, consumato esperienze, insomma vissuto. La scuola è stata, e per alcuni è ancora, lo spazio simbolico e il luogo fisico dove abbiamo misurato noi stessi, valutato le nostre prestazioni, subito le ingiustizie più feroci ed esaltato le nostre potenzialità. Questo luogo così totale e ingombrante ha un grande peso nella nostra storia personale, ne subiamo il fascino e al contempo lo detestiamo, ne cerchiamo l'essenza e contemporaneamente ne viviamo l'effimero. Ma se usciamo dal vissuto personale e cerchiamo

di capire da dove viene, a cosa serve e dove sta andando questa istituzione di massa, ci toccherà essere molto attenti e smaliziati per cogliere le risposte possibili a questi quesiti. Ciò che appare come una realtà che esiste da sempre, e soprattutto di cui non si può e non si potrà mai fare a meno, è invece un abbaglio che ha colonizzato il nostro immaginario per condizionare la nostra personalità.

Gli anarchici, da sempre, hanno affrontato e svelato questa operazione, che tutte le forme di dominio hanno attivato, denunciando il carattere ideologico e strumentale che scuola ed educazione hanno sempre esercitato a favore del potere dominante. Fin da Godwin, pressoché tutti i pensatori libertari, riferendosi anche alla vasta gamma di sperimentazioni più o meno riuscite di fondare scuole alternative, hanno affrontato a fondo e con convinzione questi problemi [cfr. Francesco Codello, *La buona educazione*, 2005]. Sinteticamente possiamo dire che il pensiero libertario si riconosce in questa semplice ma efficace definizione:

Perpetuare questa società è, in definitiva, la vera funzione sociale della scuola: è la funzione socializzante. La società assicura il suo futuro educando i bambini secondo il suo modello. Nelle società tradizionali il contadino alleva i figli insegnando loro a coltivare la terra, un capo insegna loro a esercitare il potere, i sacerdoti tramandano le mansioni del loro ruolo. Nello Stato moderno... il sistema scolastico è lo strumento di più ampia portata per condizionare la gente. Dall'età di cinque anni, tenta di dirigere lo sviluppo intellettuale e buona parte della maturazione sociale, fisica, ideologica di un individuo durante dodici anni o più del periodo cruciale dal punto di vista formativo [Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, 2006].

C'è un tratto comune in tutte le scuole che ne identifica l'essenza: la presunzione. Presunzione di verità e di irrinunciabilità, presunzione di inevitabilità e di sacralità. Ogni istituzione scolastica, di ieri o di oggi, di qui o di altrove, si regge proprio su questo assunto: la sua esistenza è inevitabile e viene prima di ogni

forma di sapere e di conoscenza che qualunque società gerarchica annovera fra i suoi obiettivi cruciali.

C'è dunque un filo sottile, ma ben saldo, che collega ogni ipotesi di riforma, ogni dibattito, ogni visione pedagogica e metodologica che resti dentro la logica della gerarchia e del dominio. Questo legame è caratterizzato dalla persistenza di alcune opzioni che confermano le ragioni vere e profonde dell'esistenza della scuola: uno spazio fisico e mentale in cui si apprende, un insieme di contenuti e conoscenze indispensabili e irrinunciabili, un potere istituzionalizzato di governo delle relazioni, una funzione sociale predeterminata, un immaginario educativo gerarchico, un'idea di uomo da formare, una filosofia del divenire istituzionalizzata e una ritualità rassicurante e immodificabile. Nessuna cultura di governo può rinunciare a tali presupposti; al massimo, può modificare alcuni tratti del processo complessivo. I governi di destra o di sinistra, gli insegnanti progressisti o conservatori, le famiglie chiuse o aperte, sono accomunati da questo contesto che li vede schierarsi, confrontarsi, dividersi all'interno di una ben delimitata cornice: la presunzione.

Nelle società più avanzate, la funzione e le modalità operative della scuola prescindono dalla collocazione politica del governo del paese perché questa istituzione, in quanto tale, assolve il compito di «socializzare» gli esseri umani secondo valori e ideali, comportamenti e azioni, che rispondono alla logica di preparare le giovani generazioni a un futuro delineato e deciso senza il loro consenso [cfr. Ivan Illich, *Descolarizzare la società*, 1972]. È questo il quadro generale che consente di cogliere le tendenze generali in atto e capire gli obiettivi più evidenti di riforme che si propongono di legare la scuola al mercato del lavoro (assumendone persino il vocabolario: capitale umano, competitività, imprenditorialità, ecc.), di concentrare gli sforzi nella definizione di competenze medio-alte (in sintonia con la delocalizzazione della produzione e del sistema della globalizzazione), di formare un cittadino ben inserito e partecipe, attivo nel processo economico-politico e in quello socio-culturale.

Le politiche attuate dai vari Stati, grazie a interventi e a investi-

menti massicci, hanno ormai concretizzato la scolarizzazione di massa, tanto che la scuola è l'unico, certo, insostituibile luogo dove avviene la socializzazione di tutti i bambini e i ragazzi delle nostre società affluenti. Il che ha portato a un'evidente, e altrettanto incontestabile, massificazione del prodotto scolastico, un cocktail che si traduce in iniziative, progetti, rituali che possono benissimo essere letti alla luce degli ingredienti che compongono questa miscela. Che cos'è infatti la scuola, o meglio le scuole, se non uno dei parchi di attrazione pubblica che propongono ai propri «clienti», secondo le migliori tecniche di mercato, una varietà di «offerte formative»? Si apprende qualcosa all'interno delle mura di gomma delle aule scolastiche che non sia il riflesso accecante del conformismo sociale? Jean-Claude Michéa, con una straordinaria capacità di sintesi, definisce tutto questo come «l'insegnamento dell'ignoranza» [*L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, 1999]. Alla scuola è demandato il compito di trasmettere l'ignoranza e conseguentemente la sua accettazione, sostituendo il processo di appropriazione delle conoscenze con una specie di abbagliante luna park del tutto coerente con la società dell'apparire. Insomma, questa istituzione è sempre più povera, piatta, omologata su contenuti scadenti e conoscenze apprese con modalità che non implicano lo sforzo e la fatica, inevitabili per acquisire una conoscenza reale.

Questo svuotamento progressivo e inarrestabile è peraltro funzionale alla selezione di una vera classe dirigente che si forma in altri ambiti e in altri contesti, con modalità e opportunità diverse. A tutti gli altri non rimane che adeguarsi al modello dominante riservato già in partenza alle moltitudini, un modello «dinamico e flessibile» adatto all'uomo contemporaneo, ovvero l'esatto contrario di pensoso, lento, riflessivo. La velocità della macchina contro la quiete del pensiero. La «spendibilità» del sapere contro il risparmio della conoscenza, che va poi passata, trasmessa, socializzata. L'idea di studio è un'idea inattuale, non può essere accettata nella sua inevitabile lentezza, nella sua faticosa applicazione. Tutto deve

essere immediatamente posseduto, speso, consumato. Di conseguenza, nei suoi riti fondamentali la scuola non può che riprodurre questo modello, negare nei fatti la conoscenza a favore dell'informazione.

L'obiettivo dichiarato delle riforme scolastiche, lungi dal prevedere e favorire i tempi lenti e diversificati dell'apprendimento, è appunto consistito nell'organizzare i tempi e i modi dell'insegnamento rapido. La centralità del potere sta sempre di più nel sistema subdolo dell'istruzione ufficiale (poco importa se statale o privata) e non nell'incontro tra bisogni, esperienze e conoscenze diverse. Ecco perché la sconfitta inferta negli anni Sessanta alla scuola d'élite non è poi riuscita a impedire la diffusione dell'ignoranza di massa. Ecco perché, nonostante la resistenza di tanti insegnanti, genitori e alunni, la scuola è morta (e dunque il bisogno di educazione libertaria sempre più impellente). Nel grande parco di attrazione in cui si è trasformata l'istituzione scolastica, gli insegnanti sono diventati gli animatori dell'intrattenimento strutturato, unicamente finalizzato all'addestramento di alcune abilità e all'acquisizione di alcune informazioni indispensabili per reggere il ritmo del cambiamento incessante che la società flessibile del capitale finanziario richiede e necessita. Le scuole fanno ormai a gara per proporsi al supermercato dell'alfabetizzazione e del consenso con veri e propri caroselli pubblicitari e suggestioni che nascondono a malapena l'estrema povertà della loro proposta educativa. Le lezioni, a seguito delle innovazioni introdotte dalle varie riforme, diventano sempre più degli spot che sono il risultato di logiche da ingegneria organizzativa. Siamo arrivati al punto che il giudizio assegnato alla qualità di una scuola è definito rispetto alla maggiore o minore architettura organizzativa, alla varietà del prodotto offerto, insomma all'exasperazione estrema con cui viene strutturato il tempo dell'insegnamento in base alle tecniche più aggiornate e sofisticate di utilizzo della psicologia pubblicitaria. Vendere: è ormai questo il vero obiettivo dell'istituzione scolastica. Il che è confermato dalla massiccia presenza delle grandi multinazionali al-

l'interno delle aule scolastiche, che vedono ormai la scolarizzazione di massa come un grande e straordinario mercato da aggredire con criteri, ovviamente, «educativi». La sponsorizzazione di iniziative e attività scolastiche grazie ad accordi esclusivi di fornitura di certi prodotti all'interno delle scuole (Coca-Cola *docet*), i programmi di sostegno all'istituzione stessa attraverso l'acquisto di determinati prodotti, la progressiva appropriazione di spazi pubblicitari al suo interno, sulle divise, sulle borse, sugli zainetti, nell'arredo comune e nella dotazione individuale, la vera e propria sponsorizzazione di materiale educativo, il business dei prodotti elettronici e informatici ecc., sono alcune delle azioni più significative dell'intervento «educativo» dell'economia all'interno della realtà scolastica. Se poi consideriamo che i finanziamenti pubblici sempre più esigui e mirati e la privatizzazione di fatto dell'istruzione di massa sono ormai due strumenti coordinati delle politiche scolastiche di tutti i governi occidentali (di destra e di sinistra), possiamo capire come si sia volutamente creato un circolo vizioso che ha messo le scuole nella condizione, per sopravvivere, di assecondare e anzi affannosamente ricercare tutto ciò [cfr. Nico Hirtt, *L'école prostituée*, 2001].

Riassumendo, la mercificazione della realtà scolastica si realizza sostanzialmente in tre modi: con un rigido adeguamento dell'insegnamento (nei suoi contenuti, metodi e strutture) alle nuove aspettative del mercato, con lo sfruttamento commerciale del sistema educativo per stimolare il mercato, con la sua trasformazione in un nuovo settore economico capace di generare profitto. Occorre a questo punto passare da un'istruzione dell'offerta a una della domanda, o meglio a un'organizzazione che si preoccupi più di ampliare gli spazi dell'apprendimento che di organizzare ossessivamente i tempi dell'insegnamento. Una scuola centrata sul soggetto non può pensarsi come un'imposizione di norme agli allievi, né può delegare agli insegnanti poteri il cui limite è definito all'esterno dell'ambito educativo. Viceversa, la scuola dovrebbe identificare nell'allievo il legittimo portatore di domande individuali e collettive (smettendola di ritenere che, prima della sua socializzazione scola-

stica, questo individuo fosse un selvaggio) e attribuire un'importanza centrale alla diversità e alla singolarità (smettendola di restare ancorata ai valori della società costituita e al diritto-dovere di trasmetterli per perpetuarli). In definitiva, l'obiettivo da perseguire è una scuola orientata verso le esigenze delle persone piuttosto che verso le aspettative della società.

Aveva infatti ragione Oscar Wilde quando sosteneva che «niente di quello che vale veramente la pena di essere appreso può essere insegnato», poiché l'esperienza non è trasmissibile mentre il dogmatismo lo è. La realtà scolastica, pertanto, dovrebbe essere organizzata e gestita da chi la vive (ragazzi, insegnanti, genitori e tutti coloro che vi lavorano) e modellarsi continuamente sulle loro esigenze, garantendo in maniera vera e non fittizia il suo carattere pubblico (perché realmente aperta a tutti), ma senza i condizionamenti dello Stato. Una scuola, cioè, capace di immergersi nella comunità e di attingere i suoi saperi dall'ambiente che la circonda e da tutte quelle occasioni di incontro e scambio che è in grado di creare e promuovere. Una scuola pubblica non statale che propone un modello di organizzazione dell'apprendimento adeguato a una comunità che intenda crescere in modo davvero autonomo, senza imposizioni esterne ma con le regole necessarie che scaturiscono dal libero incontro e confronto con altri ambiti comunitari. Un'organizzazione libera di definire i suoi tempi sui tempi dei ragazzi, e non sull'orario delle discipline, e in grado di ricomporre l'unitarietà della conoscenza attraverso un meta-apprendimento che sfugga alla morsa dell'obbligatorietà del curriculum, alimentando la molteplicità delle intelligenze e promuovendo tutti i linguaggi umani. In definitiva, una scuola che sappia vivere fino in fondo rapporti egualitari e libertari fondati sull'accettazione di ognuno per quello che è, che sappia praticare fin dall'inizio la democrazia diretta e la determinazione collettiva delle decisioni e delle regole.

Scuole come questa esistono già nel mondo e seppure con fatica stanno sviluppandosi in diversi continenti proponendo concretamente modelli alternativi di educazione pubblica ma non statale. I

capisaldi comuni di queste scuole-non scuole libertarie sono: gestione paritaria tra i membri della comunità scolastica attraverso la democrazia diretta come pratica decisionale; frequenza facoltativa alle lezioni; visione dell'apprendimento non centrata sulla sola istituzione scolastica; curricoli individuali e liberamente scelti; autovalutazione [cfr. Francesco Codello, *Vaso, creta o fiore*, 2005].

> *vedi anche: Autonomia – Educazione – Meritocrazia*

sobrietà

Sinonimo di misura, moderazione, morigeratezza, semplicità, essenzialità, e contrario di quasi tutto quello che in questo mondo del consumo perpetuo va per la maggiore, con questa parola si intende qui definire uno stile di vita, personale e collettivo, più parsimonioso, riservato, lento. La sobrietà è dunque più un modo di essere che di avere. Descrive un modo di vivere che cerca di distinguere tra bisogni reali, qualificati, positivi, e bisogni artificiali e imposti. Le esigenze del corpo e quelle dello spirito concorrono, in un clima sobrio, a creare un rapporto armonico anche con la natura in una prospettiva olistica. Il concetto di sobrietà è un principio attorno a cui organizzare la società e la nostra vita individuale in modo da permettere a tutti di soddisfare i bisogni fondamentali, cercando di consumare la minor quantità possibile di risorse e di produrre la minor quantità possibile di rifiuti. In ambito personale, sobrietà rimanda a termini come rallentare, ridurre, condividere, recuperare, riparare, riciclare, ecc., ovvero pensare e consumare criticamente. Ma tutto ciò, ovviamente, non ha solo una dimensione individuale ma anche sociale, e infatti ogni nostra azione, attraverso il nostro personale stile di vita, diviene inevitabilmente un'azione sociale in grado di modificare il rapporto tra noi e la natura, tra noi e la cultura, tra noi e l'economia.

La sobrietà mette per l'appunto in discussione uno dei dogmi

più forti e indiscussi del nostro mondo capitalista: la crescita, costantemente invocata da imprese e governi (di destra e di sinistra indifferentemente). Parole come crescita e sviluppo sono i pilastri dell'ideologia contemporanea, paesi emergenti inclusi: il modello è ormai unico a ogni latitudine e chi ne è ancora escluso non sogna che di entrare dentro lo stesso club dei ricchi e dei potenti. Il credo universale è che senza crescita e sviluppo non siano possibili la sicurezza sociale, l'occupazione, la qualità della vita e la felicità.

Come suggeriscono le riflessioni di Serge Latouche [*Come sopravvivere allo sviluppo*, 2005], bisogna invece mettere in discussione questi concetti, come tanti altri a loro collegati, e decostruire il nostro immaginario economico analizzando criticamente l'occidentalizzazione del mondo. Non si tratta di proporre un impossibile ritorno al passato, ma di pensare a forme alternative di benessere sociale condiviso come la decrescita conviviale e il localismo.

Tutto questo ha anche una ricaduta individuale che rimanda alla volontà e alla specifica responsabilità di ciascuno di noi. Tanti piccoli gesti quotidiani, apparentemente insignificanti, hanno in realtà il potere di fare la differenza, di delineare un diverso stile di vita e di apparenza in grado di contaminare altri comportamenti e di mettere in discussione in modo immediato questo sistema. Purtroppo la nostra quotidianità è regolata e scandita da così tante pratiche, consuetudini e abitudini che spesso non ci rendiamo conto di aver smarrito il senso che diamo alle nostre azioni. Riappropriarci della nostra capacità e libertà di scelta è il primo obiettivo che dobbiamo perseguire, per dirigerci verso un nuovo modello di convivialità. Molteplici sono le buone pratiche possibili e ognuno di noi non ha che l'imbarazzo della scelta: anche in questi anni di trionfo del consumismo non mancano esempi concreti di individui e gruppi che hanno fatto della sobrietà un criterio fondamentale di acquisto, produzione, consumo e ricerca, concorrendo a dimostrare che non solo un altro mondo è possibile, ma che è anche auspicabile.

Certamente la sobrietà non fa notizia. Non avendo niente a che

vedere con l'immagine e il successo, viene guardata con sospetto e veicolata come sinonimo di povertà, di mancanza, di privazione, evocando fantasmi del passato o miserie del presente. Ma contro l'odierno stile di comunicazione e di relazione, improntato all'ostentazione, all'esibizione e all'eccesso, essere sobri può rappresentare una nuova, silenziosa, via d'uscita dalla nostra condizione di consumatori perennemente insoddisfatti, contribuendo oltretutto a preservare il nostro pianeta.

> *vedi anche: Competizione, aiuto reciproco – Pubblicità*

tempo

Tutti noi nell'età dell'adolescenza abbiamo sperimentato ciò che significa il tempo come metamorfosi, un tempo irregolare, accelerato, confuso, un tempo drammaticamente insicuro. Questa prima esperienza del mutamento è quella che ha vissuto Gregor Samsa, il protagonista dell'opera di Franz Kafka (1883-1926) *La metamorfosi* (1915): l'angoscia di risvegliarsi un giorno con la testa di un uomo e il corpo di un insetto. Questo spazio temporale è un salto, una frattura, un totalmente altro, e noi ne avvertiamo la dimensione soggettiva. Per la prima volta il tempo non è più solo quello scandito dagli orologi, quello impostoci dai genitori, dalla scuola, dal lavoro, ecc., ma è un tempo nostro, che sentiamo dentro di noi attraverso la nostra fisicità e la nostra testa, fatto di sensazioni contrastanti, ma che al contempo ci introduce al concetto di futuro, magari in modo vago e confuso, ma non per questo meno vitale. Questa irruzione del futuro nella nostra vita si estinguerà solo con la morte, ovvero con la fine del nostro tempo.

Ma che cos'è il tempo? Nel film di John Huston *Il tesoro dell'Africa*, del 1954, una battuta così lo riassumeva: «Tempo, tempo, che cos'è il tempo? In Svizzera si fabbrica, in Francia è fermo, in Italia lo sprecano, in America dicono che è denaro e in India non esi-

ste. Per me il tempo è una truffa». Cronos, antica divinità greca, divorava a uno a uno tutti i suoi figli per evitare che si avverasse la profezia secondo la quale uno di essi avrebbe preso il suo posto. Ma la moglie Rea ne salva di nascosto uno, Zeus, che poi conquisterà l'Olimpo. Se dunque Cronos, il tempo, ingoia i suoi figli, è necessario allora essere più astuti e anticiparlo, in altre parole viverlo senza esserne soffocati. Tuttavia, il tempo attuale è un insieme di frammenti che scorrono veloci, staccati gli uni dagli altri, e ognuno di questi frammenti è conclusivo in sé, manca cioè la durata e ogni evento è privo di collegamento con un prima. Per non farsene travolgere, è dunque indispensabile riacquistare il controllo sul tempo, anche perché, come ci dice Vittorino Andreoli, «l'attesa è importantissima, perché significa desiderio, sogno, perché solo se c'è voglia di futuro facciamo progetti» [*Tempo*, 2006].

La società nella quale viviamo, però, si è impadronita del nostro tempo («il tempo è denaro»); fin dal suono della sveglia mattutina, tutta la nostra giornata è scandita da un tempo impostoci, che quasi mai è in sintonia con quello intimo, individuale. C'è infatti un tempo sociale le cui regole e i cui ritmi sono condizionati e determinati da qualcuno esterno a noi, e non sempre ce ne rendiamo conto. Prendiamo l'esempio del flusso continuo e massiccio di informazioni che sta riempiendo tutti i vuoti; i tempi «morti» (si dice proprio così del tempo in cui siamo inattivi) non solo devono scomparire, ma bisogna addirittura sentirsi in colpa se ci capita di viverne qualche frammento. L'attuale invasione di tecnologie «salva tempo» (e-mail, telefonini, ecc.), questo stare *on line* 24 ore su 24, sta determinando una situazione nella quale ogni cosa minaccia di trasformarsi «in una sequenza isterica di momenti saturi, senza un prima e un poi, un qui e un là che li separino. La minaccia, anzi, riguarda perfino il qui e ora, perché l'istante successivo arriva talmente in fretta che è difficile vivere il presente» [Thomas Hylland Eriksen, *Tempo tiranno*, 2003]. Questa fretta convulsa sta portando a conseguenze disastrose, perché passato e futuro rischiano seriamente di scomparire a causa della tirannia dell'istante.

Tra le ripercussioni più evidenti c'è il cambiamento profondo della nostra condizione esistenziale. Ridefinirsi ogni giorno, addirittura più volte al giorno, grazie al consumo spasmodico del tempo, crea una pericolosa illusione di onnipotenza e di «libertà». In realtà, diventiamo sempre più liberi di scegliere ma non liberi di non scegliere. L'ossessione del tempo ci impedisce di gustare la nostra voglia di viverlo più intensamente. È l'orologio infatti che scandisce il ritmo della nostra esistenza, tramite esso il tempo diviene qualcosa che esiste indipendentemente da noi, dalla nostra esperienza, qualcosa di oggettivo e misurabile. In questo modo la nostra vita e la percezione delle emozioni sono pesantemente condizionate da questa implacabile misurazione. L'orologio introduce la velocità come valore, assegnandole un ruolo primario nella vita quotidiana. Ma la velocità è anche una componente essenziale della logica del consumo, una droga che dà assuefazione. La velocità porta alla semplificazione facendoci perdere i contorni delle cose, le sfumature delle esperienze; provoca effetti da catena di montaggio, perché obbliga a una ripetitività che elimina i «tempi morti»; sacrifica la precisione a causa dell'accelerazione che inevitabilmente comporta; è contagiosa e quindi contamina sempre più gli spazi e i tempi di molte persone.

Il tempo, quello oggettivo e misurabile, rischia dunque di uccidere il nostro tempo individuale, e contemporaneamente rischia di sopprimere la nostra autonomia. Quando ognuno di noi rivendica un proprio tempo, estraneo a quello impostoci, compie un gesto di libertà e riafferma la propria autonomia, ma soprattutto segna un confine per dividere la propria esistenza dall'ingerenza degli altri. Le cose migliori della vita difficilmente rispondono alla logica della velocità, perché il piacere che ricaviamo da esse va centellinato, lentamente. Perché esiste un tempo della libertà che è radicalmente diverso da quello del potere.

> *vedi anche: Incomunicabilità*

uguaglianza, diversità

L'anarchismo è costituito da un insieme di valori irrinunciabili. Uno di questi è l'uguaglianza. A differenza del liberalismo, per gli anarchici il concetto di uguaglianza non si definisce solo nei rapporti tra il cittadino e la legge (tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge) o nella costruzione del processo decisionale (la democrazia), ma si definisce anche nei confronti della proprietà (socialismo). L'uguaglianza a cui aspirano rimanda, cioè, alla sostanziale equivalenza naturale di tutti gli esseri umani, che si traduce in una equivalenza sociale rispetto alla giustizia, al potere e alla ricchezza. A introdurre questo concetto in maniera chiara è stato Bakunin, il quale sosteneva che nella stragrande maggioranza «gli uomini non sono identici, ma equivalenti e perciò uguali». In quanto infinitamente diversi tra loro, gli esseri umani hanno la necessità di completarsi, e in tale bisogno scoprono e riconoscono la loro sostanziale uguaglianza naturale. Scrive il rivoluzionario russo nel 1869:

È una verità proverbiale... che sullo stesso albero non ci sono due foglie identiche. A maggior ragione ciò sarà vero riguardo agli uomini, dato che gli uomini sono esseri molto più completi delle foglie. Ma questa diversità lungi dal rappresentare un danno è, al contrario, una ricchezza dell'umanità. Grazie a essa l'umanità diviene un tutto collettivo in cui ciascuno completa tutti e ha bisogno di tutti; di modo che questa infinita diversità degli individui umani è la causa stessa, la base principale della loro solidarietà, e un argomento onnipotente a favore dell'uguaglianza. Quando si eccettuino due categorie di uomini, gli uomini di genio e gli idioti, e quando si trascurino differenze create artificialmente dall'influenza di mille cause sociali come educazione, istruzione, posizione economica e politica che si diversificano non solo in ogni strato della società ma quasi in ogni famiglia, si dovrà riconoscere che da un punto di vista delle capacità intellettuali e dell'energia morale, l'immensa maggioranza degli uomini si rassomiglia molto o almeno che essi si equivalgono perché la debolezza di ognuno è compensata da una forza equivalente sotto un altro aspetto, per cui di-

venta impossibile dire che un uomo tolto da questa massa sia molto superiore o inferiore all'altro [Michail Bakunin, *L'istruzione integrale*, 1869].

Attraverso una critica radicale al socialismo autoritario di ispirazione marxista, Bakunin sottolinea come la semplice uguaglianza economica tra gli uomini non garantisca per nulla un'effettiva società giusta, in quanto lascia inalterate le differenze di potere e dunque permette a una più potente forma di discriminazione, quella dell'accesso al potere, di perpetuare la disuguaglianza. A suo avviso, la vera fonte strutturale di ogni società autoritaria è la divisione gerarchica del lavoro sociale, che deriva dal monopolio della conoscenza utile ai fini del comando economico e politico. Inoltre, per il pensiero anarchico nessuna forma di uguaglianza può essere imposta per decreto: il suo pieno soddisfacimento è determinato sempre e comunque da una scelta volontaria, libera, autonoma, che si fonda sul valore etico della solidarietà e del mutuo appoggio. Ecco cosa scrive Kropotkin nel 1910 sulla società anarchica:

Inoltre, tale società non rappresenta un'entità immutabile. Al contrario, com'è ampiamente osservabile in natura, l'armonia dovrebbe essere il risultato di un continuo bilanciamento dell'equilibrio tra forze e influenze, e tale bilanciamento è più facilmente ottenibile se nessuna di queste forze gode di una protezione speciale da parte dello Stato [Pëtr Kropotkin, *Anarchism*, 1910].

Solo la società anarchica può quindi garantire una vera pluralità, senza che qualcuno o qualcosa si imponga come il centro della società stessa attraverso il monopolio dell'autorità e della violenza. La società anarchica, sottolinea sempre Kropotkin,

racchiude in sé un'infinita varietà di capacità, temperamenti ed energie individuali: non esclude nessuno. Fa appello anche alla lotta, al conflitto, perché sa che le epoche di conflitto liberamente dibattuto, senza che fosse gettato su un piatto della bilancia il peso di un'autorità costituita, furono

quelle del più grande sviluppo del genio umano. Riconoscendo che tutti i suoi membri hanno, di fatto, diritti uguali su tutti i tesori accumulati nel passato, essa non conosce più la divisione tra sfruttati e sfruttatori, governati e governanti, dominati e dominatori, e cerca di stabilire una certa armonica compatibilità nel suo seno, non assoggettando tutti i suoi membri a un'autorità che, per finzione, sarebbe tenuta a rappresentare la società, non cercando di stabilire l'uniformità, ma chiamando tutti gli uomini al libero sviluppo, alla libera iniziativa, alla libera azione e alla libera associazione [Pëtr Kropotkin, *L'anarchia: la sua filosofia e il suo ideale*, 1896].

Il principio di uguaglianza sociale si coniuga quindi con quello di diversità naturale. Le differenze individuali in fatto di caratteri, personalità, etnie, razze, lingue, ecc., costituiscono una ricchezza effettiva, purché non vengano assunte come caratteristiche da valorizzare in modo gerarchico e discriminatorio. In virtù della comune condizione umana, questa uguaglianza nella diversità ben esprime la potenzialità di condividere tutti i benefici sociali in modo che ognuno possa ritagliarsi una propria forma di vita degna, accanto a quelle degli altri. In altre parole, una società libertaria garantisce l'armonia attraverso il continuo equilibrio tra un gran numero di forze e influenze, tra nuovi bisogni e aspettative esistenziali, tra meriti e performance individuali e spirito solidale, adattandosi costantemente a queste spinte in modo da modellarsi a seconda delle esigenze degli individui.

> *vedi anche: Autonomia – Libertà*

utopia

Un atlante del mondo che non contenga Utopia non è degno neppure di uno sguardo, perché trascura l'unico paese cui l'umanità continua ad approdare. E quando l'umanità vi approda, si guarda intorno, vede un paese migliore e issa nuovamente le vele [Oscar Wilde, *Detti e aforismi*, 1999].

Utopia è il termine adottato da Thomas More nel 1516 per dare il titolo alla sua principale opera politica. La composizione della parola esprime già il doppio senso che vi è implicito: *ou-topos* (luogo che non c'è) ed *eu-topos* (luogo felice). Il fatto che non ci sia non implica la nozione di impossibilità; apre invece uno spazio tra il passato (c'è stato) e il futuro (potrebbe esserci), oppure lo spazio geografico e metaforico (c'è altrove) che sta tra ciò che esiste e ciò che è diverso. Le utopie sono quasi sempre state descrizioni di una forma ideale di organizzazione sociale, culturale, religiosa, economica, politica. L'anarchica italiana Maria Luisa Berneri (1918-1949), morta a Londra in giovane età, ce ne ha lasciato una interessante rassegna nella sua opera *Viaggio attraverso utopia* (1949) nella quale mette in risalto sia la forza dirompente della tensione utopica, sia le insidie autoritarie che si celano nelle opere di grandi studiosi del passato autori di diverse utopie.

L'anarchia è un'utopia. In altre parole, è qualcosa che non è mai esistito compiutamente, ma che è stato, ed è, il desiderio e il progetto di tanti uomini e di tante donne. L'utopia è indispensabile agli individui, così come lo sono la speranza e il sogno. Nessun progresso, nessuna conquista, sono stati raggiunti nella storia senza la spinta di queste proiezioni capaci di portarci in una dimensione immaginativa e progettuale che travalica l'esistente. Tuttavia, anche la tensione utopica non può trascendere l'essere umano e imbrigliarlo nei suoi confini. Se l'utopia diviene il progetto di una minoranza che pretende di imporlo alla moltitudine, essa può diventare, come la storia ha tristemente dimostrato, il regno della malvagità. «Noi che paghiamo un caro prezzo per ogni soffio di aria pura e fresca, dobbiamo stare in guardia contro la tendenza a incatenare il futuro», ammoniva Emma Goldman. L'utopia da sola quindi non basta. Non è sufficiente avere dentro di sé un grande sogno per essere sicuri che qualora si realizzasse il nuovo mondo sarebbe più libero e giusto di quello precedente. L'utopia, insomma, è un elemento essenziale per ogni vero cambiamento radicale, ma solo a condizione che i propri sogni vengano messi a confronto con quelli

degli altri: solo così non si trasformeranno in incubi. Come recita un verso di un canto popolare brasiliano: «Se sei solo a sognare, non è altro che un sogno. Se sognate in parecchi, è l'inizio della realtà».

Nel pensiero anarchico l'utopia svolge più funzioni, ognuna delle quali significativa. Chiarisce bene questo concetto Paul Goodman in un saggio del 1961 in cui sostiene che le idee utopiche possono essere ipotesi pratiche che fanno da guida per esperimenti pilota, oppure che possono servire da stimolo per far reagire gli esseri umani e così permettere loro di comprendere che cosa realmente desiderano e pensano. «Il fatto che queste idee cozzino contro il pensiero tradizionale è un vantaggio, perché in questo modo contribuiscono a mutare i termini del problema, che non può essere risolto nei modi usuali» [Paul Goodman, *Individuo e comunità*, 1995]. Gli anarchici sono certamente degli utopisti, ma derivano la loro utopia non da concezioni religiose, da verità rivelate, ma da considerazioni razionali. L'utopia anarchica rimanda al *disvelamento*, ovvero alla scoperta basata sull'osservazione e alla sperimentazione fondata sulla volontà. In questo senso nessun anarchico pensa e sostiene che l'anarchia sia un sistema sociale definito una volta per tutte, né che possa rappresentare il punto di arrivo (o di ritorno, nel caso dei nostalgici dell'età dell'oro) dell'azione rivoluzionaria. L'utopia, dunque, è sempre falsa se è una pura e arbitraria fantasticheria, ed è sempre vera, anche quando fallisce, se esprime un disegno concreto, un bisogno irrinunciabile, che proprio per questo tornerà a riemergere.

Il futuro, per essere purgato dall'ansia e dalla paura del cambiamento, deve essere in qualche modo anticipato, intravisto, sperimentato nel presente, seppur parzialmente. Partendo dalla convinzione che la gran parte delle persone considera utopiche quelle idee che, pur appearing utili, propongono uno stile diverso, procedure e moventi differenti, gli anarchici ritengono indispensabile, per rompere il guscio del consueto, pensare per utopie. Ma sono anche convinti che le persone possano volere solo ciò che in qualche misura già conoscono, e quindi cercano di recuperare nella storia e

nella vita quotidiana esempi e situazioni in cui il futuro desiderabile sia già parzialmente contenuto. Infatti, sostiene sempre Goodman, «una società libera non può essere l'imposizione di un ordine nuovo al posto di quello vecchio: è l'ampliamento degli ambiti di azione autonoma fino a che questi occupino gran parte della vita sociale». E tuttavia le idee proposte dai libertari, per quanto semplici e attuabili, e dunque meno «utopiche», spesso non vengono recepite da individui fiaccati da un sistema di vita sempre più spersonalizzante e creatore di dipendenze. Il singolo sembra aver perso la sua capacità di iniziativa, la sua capacità immaginativa, barattata con sogni preconfezionati e a buon mercato. Ma come già diceva Bakunin:

È ricercando l'impossibile che l'uomo ha sempre realizzato il possibile. Coloro che si sono saggiamente limitati a ciò che appariva loro come possibile non sono mai avanzati di un solo passo [AA.VV., *Aforismi dell'anarchia*, 2000].

> *vedi anche: Rivolta*

violenza, nonviolenza

L'idea che l'anarchia possa essere instaurata mediante la forza è altrettanto fallace quanto l'idea che possa essere mantenuta con la forza. La violenza non può conservare l'anarchia, non può farla nascere [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

Tra le false alternative che vengono riproposte in ogni discussione sull'anarchismo c'è sicuramente quella tra violenza e nonviolenza. Contrariamente a quanto si è stati indotti a credere, la violenza non è inscritta nel DNA dell'idea anarchica. Per gli anarchici, l'istituzione strutturalmente più violenta della nostra società è lo Stato, che si è attribuito il monopolio della violenza, grazie al quale può reagire con estrema efficacia a qualunque tentativo di sottrargli

potere. Seguendo il pensiero del filosofo della politica Robert Paul Wolff [*In difesa dell'anarchia*, 1970], possiamo ragionevolmente sostenere che l'istituzione dello Stato ha annientato l'autonomia dell'individuo in quanto l'insieme degli apparati che lo compongono – governo, magistratura, esercito, polizia, ecc. – si arroga il diritto di decidere e di agire a prescindere dalla volontà del singolo, al quale viene imposto di obbedire a leggi entrate in vigore senza il suo consenso. Inoltre, il vertice di queste istituzioni gerarchiche rappresenta e difende gli interessi di classi e individui che ricorrono a ogni forma repressiva per perpetuare la propria condizione privilegiata. Lo Stato non va dunque confuso con la società, anzi ne rappresenta un'occupazione e una sovrapposizione arbitraria. Come ha sottolineato Rudolf Rocker [*Nazionalismo e cultura*, 1937], è proprio lo Stato che distrugge consapevolmente «la base del sentimento sociale, assumendosi la parte del regolatore di tutte le questioni» e cercando di ridurle a un'unica formula che diviene la misura di tutte le cose.

Anarchia vuol dire non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, non-imposizione per forza della volontà di uno o di più su quella di altri. È solo mediante l'armonizzazione degli interessi, mediante la cooperazione volontaria, con l'amore, il rispetto, la reciproca tolleranza, è solo con la persuasione, l'esempio, il contagio e il vantaggio mutuo della benevolenza che può e deve trionfare l'anarchia, cioè una società di fratelli liberamente solidali, che assicuri a tutti la massima libertà, il massimo sviluppo, il massimo benessere possibili... Ciò che distingue gli anarchici da tutti gli altri è appunto l'orrore della violenza, il desiderio e il proposito di eliminare la violenza, cioè la forza materiale, dalle competenze tra gli uomini [Errico Malatesta, *Anarchia e violenza*, 1924].

Quando si parla di anarchia e la si associa alla violenza si commette dunque un errore o si afferma una falsità. L'anarchismo si propone di ridurre, se non di eliminare, la violenza sociale, a favore di rapporti umani improntati alla solidarietà e alla nonviolenza. Tuttavia alcuni anarchici, sia in passato che oggi, si sono detti con-

vinti che di fronte alla sopraffazione e alla violenza sistematica e legalizzata che caratterizza la società attuale sia giusto e inevitabile opporsi con la forza. A tale obiezione, pensatori come Godwin, Proudhon, Thoreau, Tolstoj, Armand, Lecoïn, ecc., hanno ribattuto sostenendo che il ricorso alla violenza contraddice la natura stessa dei principi anarchici e che il rifiuto della sopraffazione deve essere espresso con altre modalità, anche perché la violenza produce altra violenza in una spirale incontrollabile. Tra queste due anime presenti in seno al movimento anarchico di ieri e di oggi, la discussione è sempre stata vivace. Lo stesso Errico Malatesta, incalzato dagli avvenimenti storici, si è occupato ripetutamente del problema cercando un equilibrio, non sempre facile, tra le due opzioni. Scrive ad esempio che, pur comprendendo «gli scopi irrefrenabili della vendetta popolare e la loro funzione storica, non dobbiamo, noi, incoraggiare i sentimenti cattivi che l'oppressione suscita nell'animo degli oppressi». Gli anarchici, in sostanza, si devono sforzare di preservare nelle loro azioni il senso di una lotta

per la intera redenzione umana, ispirandoci sempre all'amore per gli uomini, per tutti gli uomini, respingendo dall'animo nostro e per quanto è possibile da quello degli altri, i torbidi propositi che la tirannia ispira e il desiderio di vendetta che alimenta [Errico Malatesta, *Cristiano?*, 1925].

Se la violenza può trovare giustificazione quando è l'unico mezzo per resistere o reagire alla ben maggiore violenza del potere e dello sfruttamento, essa però contiene in sé i germi di un nuovo dominio ed è dunque essenziale ricorrervi solo se strettamente necessario.

Noi non diciamo che la violenza è buona quando l'adoperiamo noi ed è cattiva quando l'adoperano gli altri contro di noi. Noi diciamo che la violenza è giustificabile, è buona, è morale, è doverosa, quando è adoperata per la difesa di se stessi e degli altri contro le pretese dei violenti; è cattiva, è immorale se serve a violare la libertà altrui [Errico Malatesta, *Morale e violenza*, 1922].

Come giudicare allora, secondo l'etica anarchica, un atto violento vista questa sua duplice valenza? Una risposta ci viene da Daniel Colson che scrive:

Come Spinoza, l'anarchismo rifiuta di giudicare gli atti di violenza in loro stessi, sul modello dei dieci comandamenti («non uccidere!»). C'è un gran numero di modi (più o meno buoni o malvagi) di uccidere o di salvare. Esso rifiuta ugualmente di giudicarli in funzione delle loro intenzioni o in funzione dei loro obiettivi, ma unicamente a partire dalla determinazione propria a ogni atto, dalla qualità della volontà e del desiderio che l'animano. L'atto di violenza aumenta la potenza dell'essere che lo produce, e con questa potenza il sentimento di piacere che l'accompagna e che costituisce il suo solo metro di giudizio? Qual è la qualità di questa gioia? È attiva e contagiosa, come nel caso della rivolta o dell'insurrezione, è reattiva, quando si compiace della tristezza inflitta ai nemici? [Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, 2001].

In definitiva, questa pratica non appartiene ai principi libertari, non ne costituisce una caratteristica sostanziale. Gli anarchici sono anzi consapevoli che la violenza, comunque esercitata e in qualunque contesto utilizzata, produce inevitabilmente altra violenza, quindi allontana e contraddice le pratiche libertarie ed egualitarie. Intrinsecamente autoritaria, la violenza è pericolosa non solo quando viene esercitata da un'istituzione, ma anche quando viene esercitata in nome di una fede, di una verità. E tuttavia, pur essendo consapevole di ricorrere a un mezzo pericoloso, in contraddizione con i propri valori e principi, nessun anarchico negherà mai il sacrosanto diritto di ogni essere umano di difendere, anche con la violenza se necessario, la propria libertà e la propria autonomia quando sono minacciate e represses. Storicamente e concettualmente, l'anarchismo non è quindi compiutamente nonviolento in quanto ammette, in determinati e circoscritti casi, una risposta violenta al terrore prodotto dalla tirannia, in nome del diritto individuale alla resistenza.

Il termine nonviolenza è la traduzione del termine sanscrito *ahimsa*, composto da *a* privativa e *himsa*: danno, violenza. La parola originariamente implica una sfumatura di intenzionalità che si potrebbe rendere con «assenza di desiderio di nuocere e di uccidere». In Italia è stato Aldo Capitini (1899-1968) a proporre di scrivere questa parola senza il trattino separatore, per sottolineare come la nonviolenza non sia semplicemente negazione della violenza bensì rappresenti un valore autonomo e positivo in sé. In questo senso il concetto rientra pienamente nella sensibilità anarchica. Quando, grazie principalmente all'azione del Mahatma Gandhi (1869-1948), la nonviolenza è diventata resistenza passiva, passando da semplice astensione dall'uso della violenza a pratica di lotta (*Satyagraha*, «forza della verità»), essa ha assunto per gli anarchici una valenza ancora più forte, che non può in alcun modo essere scambiata per un generico pacifismo inerte di fronte all'ingiustizia. Ciononostante, resta più che mai valido il monito del Mahatma: «Occhio per occhio, e tutto il mondo diventa cieco» [Gandhi, *Saggezza*, 2004].

> *vedi anche: Rivolta*

vita

La vita è la condizione che distingue gli organismi animati da quelli inanimati. Si contrappone alla morte. Per gli esseri umani, invece, assume importanza anche in quanto *esistenza*, cioè non solo vita biologica ma soprattutto consapevolezza esistenziale, ampliando così il suo significato dal campo puramente biologico e scientifico a quello spirituale e filosofico. Tante sono le percezioni che ognuno di noi ha della propria vita e queste oscillano costantemente tra sentimenti contrastanti. Le domande su che cosa sia la vita, se abbia un senso che trascende la nostra specifica esistenza, se termini veramente con la sopravvivenza del corpo, oppure se debba essere

usata per un fine professionale, materiale, politico, ideale, ecc., hanno alimentato fiumi di discussioni e di inchiostro, hanno agitato, diviso, separato, tormentato probabilmente tutti gli uomini e tutte le donne che hanno vissuto e che vivranno. Lungi dal voler dare un compendio esaustivo del significato di questa parola, qui ci interessa solo dare brevemente conto di quali riflessioni l'anarchismo abbia fatto e fa su di essa.

Lo scrittore inglese Samuel Butler (1835-1902), in alcuni aforismi, coglie nel segno quando scrive: «La vita è come la musica; deve essere composta a orecchio, seguendo l'istinto e le sensazioni, non le regole. Tuttavia occorre conoscere le regole, perché qualche volta servono da guida in casi dubbi, ma ciò non capita troppo spesso». La vita appare anche ad Armand come una serie di esperienze che concorrono alla formazione dell'individuo, e il riferimento è sempre a quell'unica, specifica esistenza del singolo essere umano:

Di proposito ripetiamo *sua* vita, giacché nessuno può prendere coscienza della vita se prima di tutto non ha coscienza della propria vita. Tutto sommato, la vita non è in quanto noi esistiamo, ma in quanto noi la percepiamo; la vita potrebbe sovrabbondare senza che noi esistessimo [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

L'anarchico, per Armand, vive la vita intensamente, senz'altro limite che la sua capacità individuale di goderne. Non può avere paura di vivere e delle conseguenze delle sue esperienze, restando però sempre in guardia, tentando costantemente di padroneggiarle e non di esserne padroneggiato.

È per la vita che l'individualista vivrà la vita, è per l'esperienza che tenterà l'esperienza. Tuttavia, non si aspetterà il successo da tutte quelle che tenterà; non si accanirà nel volere che tutte riescano secondo i suoi desideri. Si applicherà invece a quelle che gli parranno degne di maggiore tenacità e perseveranza, in rapporto alla felicità che già ne ha ricavata... L'esperienza è puramente individuale. Essa non si impone. Differisce da

individuo a individuo. I suoi risultati variano a seconda dell'espérimentatore... È grazie alla varietà delle esperienze che si impara a conoscere il cuore degli uomini e la sostanza delle cose... La pluralità delle esperienze aumenta la capacità di ragionamento, allarga sempre più l'irradiazione del sentimento, sbarazzando l'uno e l'altro dalla grettezza del giudizio a priori, così comune presso gli individui la cui vita è poco varia, poco movimentata, o pressoché vuota di esperienze.

Queste concezioni ribadiscono con forza il significato profondo che la vita ha per gli anarchici. Vivere significa esistere nelle cose e nelle esperienze, lasciarsi vivere dalle proprie aspirazioni, dalla propria specifica ricerca della felicità. In certo senso, riecheggiando una tradizione orientale taoista, separarsi dalle cose dell'esistenza nel momento in cui si vivono pienamente. Vivere assume dunque un significato originale e autentico, individuale e dirompente rispetto ai canoni del successo, del possesso, del potere, come peraltro già sostenevano i filosofi cinici dell'antica Grecia. Scrive Armand:

La vita come esperienza si vive, dal punto di vista individualista al di fuori della «legge», o della «morale», o dei «costumi», tutte invenzioni escogitate per garantire il «dolce far niente» della stagnazione interiore a coloro che, per paura gli uni, per interesse gli altri, disdegnano il rischio o l'avventura. La vita come esperienza lacera i programmi, calpesta le convenienze, rompe i vetri, scende dalla torre d'avorio. Essa abbandona la città del fatto acquisito e vagabonda alla ventura nella campagna sconfinata dell'imprevisto. Giacché l'esperienza non accetta mai il fatto acquisito come definitivo e la cosa giudicata come inappellabile [E. Armand, *Iniziazione individualista anarchica*, 1956].

Concludendo, faccio mio questo aforisma di Oscar Wilde: «Vivere è la cosa più rara del mondo. La maggior parte della gente esiste, nient'altro».

> *vedi anche: Individuo – Morte*

Per saperne di più

In questo «lessico libertario» sono citati numerosi autori e ancor più testi che mi sono serviti per scrivere questo libro. Naturalmente è inutile, in questa sede, ricordarli tutti. Molti, tra l'altro, sono gli spunti e le riflessioni che potrebbero essere aggiunti poiché, da quando è stato redatto questo testo, altri importanti contributi sono stati pubblicati. Allora mi è parso interessante selezionare una parte degli autori e dei saggi che appaiono nel corso del libro e aggiungerne altri per proporre un breve percorso di lettura. Pertanto chi desidera approfondire questa idea di anarchia – una delle tante possibili – potrà, spero, trovare in questo breve scritto stimoli sufficienti.

Ci sono, nel libro, alcuni autori che vengono citati più volte: tra i pensatori classici, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin, Errico Malatesta, E. Armand; tra i contemporanei soprattutto Paul Goodman e Colin Ward.

Mi soffermerò solo su alcuni di essi, quelli che mi hanno maggiormente influenzato e che hanno caratterizzato il mio approccio a questa idea libertaria.

Il primo pensatore che voglio presentare è certamente Kropotkin (1842-1921). In particolare vorrei evidenziare un suo testo recentemente editato da elèuthera (2020), *Il mutuo appoggio, un fattore dell'evoluzione* (1902). Questo libro è fondamentale per capire come l'approccio kropotkiniano alle idee anarchiche sia caratterizzato non solo da una visione etica ma anche da un criterio scientifico. Infatti, Kropotkin ci dimostra come l'evoluzione di tutti gli esseri viventi (animali e vegetali) sia caratterizzata più da una sorta di solidarietà spontanea (che lui correttamente chiama «mutuo appoggio») che da una logica competitiva e conflittuale. Quindi, una società libertaria è possibile anche perché i suoi prodromi sono presenti in natura. Non si tratta ovviamente di sostenere un meccanicismo e un determinismo naturalistico, ma di sottolineare quanto importante sia valorizzare e alimentare questa tendenza solidaristica (non unica) presente in natura. Per farlo, occorre richiamare ciascuno di noi al senso di responsabilità. Le istituzioni che creiamo e le relazioni che pratichiamo possono essere strumenti di valorizzazione o di inibizione di questa mutualità solidale. Sta a noi dunque operare una scelta consapevole e alimentare il mutuo appoggio invece che la sfrenata competizione.

Kropotkin pertanto è importante perché per primo ha posto le basi per un anarchismo più pragmatico e soprattutto propositivo. Infatti, il secondo libro che propongo per questo approfondimento è un'antologia che raccoglie una serie di scritti poco conosciuti, rari o inediti. Si tratta di un libro edito dalle edizioni La Baronata, *Agite voi stessi*, in cui le idee propositive e organizzative libertarie vengono proposte come indicazioni per la costruzione di una società libertaria. Non si tratta quindi di delineare un immaginario mondo futuro, quanto di stimolare l'azione diretta per proporre forme organizzative antiautoritarie fin da subito nei diversi ambiti della vita sociale.

Con un approccio in parte molto diverso, ma comunque interessante, mi preme segnalare il pensiero di E. Armand (pseudonimo di Lucien-Ernest Le Juin, 1872-1963). Egli è stato forse

il più interessante esponente dell'individualismo solidale anarchico. La sua attenzione all'idea di individuo, alla sua dignità, alla sua libertà, è sempre stata coniugata con una visione mutualistica delle relazioni umane. Armand è il capostipite di una visione molto stimolante dell'individualismo che si intreccia con un'idea realizzativa e propositiva, direi quasi esistenziale, dell'anarchismo. Nel suo classico *Iniziazione individualista anarchica* (1923) affronta tanti aspetti della vita relazionale, evidenziando al contempo come sia possibile affrontarli con questo sguardo appunto individualista-libertario, fautore di un approccio edonista, pacifista, naturista e per l'amore libero.

Accanto a questi due pensatori «classici» mi sono altresì nutrito delle idee e degli sguardi di due autori contemporanei che hanno decisamente influenzato il mio percorso anarchico: l'americano Paul Goodman (1911-1972) e l'inglese Colin Ward (1924-2010). Il primo è stato un filosofo sociale, uno psicoterapeuta, un critico letterario, un intellettuale eclettico, nonché uno dei più ascoltati e influenti padri della contestazione dei primi anni Sessanta del secolo scorso. I suoi testi hanno segnato una generazione e influenzato molti movimenti di protesta e di opposizione. Una bella antologia, per iniziare a conoscere il suo pensiero, è quella curata da Pietro Adamo e intitolata *Individuo e comunità* (2014). Secondo Goodman, l'anarchico deve sì impegnarsi in un lavoro di opposizione, ma deve soprattutto espandere gli spazi liberi e autonomi («tracciando il limite», secondo la sua definizione, oltre il quale non andare). E questo finché non si arriva al punto in cui le funzioni vitali di quegli spazi sono in grado di autoregolarsi e di far a meno del sistema centrale statale, nonché di superare tanto il comunismo autoritario quanto il capitalismo, entrambi irriducibili nemici dell'anarchismo.

Tuttavia, l'autore di cui sono maggiormente debitore è senz'altro Ward. Infatti, il suo libro *Anarchia come organizzazione* (1973), più volte ristampato, e il suo più sintetico *L'anarchia*,

un approccio essenziale (2004), rappresentano due letture indispensabili, alle quali attingere sempre e continuamente per nuovi stimoli e riflessioni. L'idea di fondo di Ward è tanto semplice quanto rivoluzionaria. L'anarchia non è una cosa a venire, non è un'utopia, ma è semplicemente qualche cosa che già esiste. La possiamo cogliere in tutte quelle forme organizzative e in tutte quelle relazioni umane nelle quali l'azione concreta e autodiretta, potremmo dire autogestita, si afferma autonomamente, al di fuori delle grandi istituzioni, delle stabili organizzazioni, delle forme statalistiche della politica. Seppur dentro le maglie soffocanti delle società contemporanee, uomini e donne, di età e caratteristiche diverse, hanno organizzato, autonomamente, la soluzione ai tanti problemi del vivere quotidiano, in maniera originale, paritaria, antiautoritaria. Valorizzare e incrementare queste forme di auto-organizzazione è il compito di un nuovo anarchismo propositivo, pragmatico, sperimentale. Il modo di fare tutto ciò va oltre l'idea rivoluzionaria classica – quella di pensare a un momento catartico e risolutore – per concentrarsi sulla propria vita concreta e cercare, assieme agli altri, di risolvere i propri problemi e quelli del vivere in comune, in modo autonomo e senza rinviarne la risoluzione a un tempo indefinito e mai raggiungibile.

Il contributo di Ward è stato (ed è) pertanto indispensabile per chi pensa che sia arrivato il tempo di superare un'idea dell'anarchismo che mantenga centrale la sua dimensione di negazione (negazione di ogni forma di dominio) per focalizzarsi sulle potenzialità propositive e positive dello stesso (senza dimenticare la sua natura di rifiuto del dominio). Uno sguardo diverso dunque che suggerisce nella propria vita quotidiana una postura differente, che stimola azioni diverse, che si misura e meticcia con altre culture, altre prospettive, altri sogni.

Se gli autori appena citati sono indubbiamente stati i principali punti di riferimento, questo non ci impedisce, sempre all'interno della medesima traccia, di portare alla luce ed evidenziare altri autori, altri testi, che continuino il percorso intrapreso.

Tra i pensatori «classici» suggerisco di leggere Gustav Landauer (1870-1919), filosofo, storico, critico letterario, militante anarchico morto lapidato in carcere perché attivo esponente del tentativo rivoluzionario messo in atto durante la Repubblica bavarese del 1919. Sul suo pensiero si veda la bella antologia curata da Gianfranco Ragona, *La comunità anarchica* (2012). Inoltre come non leggere Lev Tolstoj, grande romanziere ma anche fondatore di un cristianesimo anarchico, pacifista, antimilitarista, vegetariano, animalista (si veda tra l'altro l'antologia da me curata *Il rifiuto di obbedire*, 2019). Infine mi preme segnalare il contributo essenziale dato da Elisée Reclus, con il suo approccio ecologico *ante litteram*, con la sua sensibilità geografica e storico-antropologica (ad esempio in *Storia di un ruscello*, 2020).

Un contributo importante viene anche da Murray Bookchin (1921-2006) e dalla sua straordinaria capacità di coniugare dimensione ecologica e dimensione sociale, di stimolare un'azione libertaria fondata sulla sua praticabilità contemporanea. Importanti sono le sue riflessioni sulla democrazia diretta, sul municipalismo libertario e sul federalismo (si veda in particolare *L'ecologia della libertà*, 2017 e *Per una società ecologica*, 2021).

Ci sono inoltre due autori che hanno segnato positivamente il mio ragionamento. Due studiosi che in questi ultimi anni hanno contribuito con i loro scritti a valorizzare un approccio nuovo alle idee anarchiche. Entrambi hanno valorizzato uno sguardo libertario obliquo rispetto a quello del dominio, entrambi hanno usato le loro conoscenze disciplinari in modo originale e, soprattutto, hanno arricchito una tradizione di pensiero e di azione come quella anarchica. Mi riferisco a James C. Scott e a due suoi studi (*Elogio dell'anarchismo*, 2014 e *Lo sguardo dello Stato*, 2019) e a David Graeber (1961-2020) con il suo ormai classico *Frammenti di antropologia anarchica* (2006) e con l'importante riflessione sulla democrazia e sulle pratiche alternative di organizzazione sociale contenute in *Progetto democrazia* (2014).

Infine sono debitore nei confronti di alcuni esponenti dell'a-

narchismo contemporaneo con i quali ho intessuto negli anni un dialogo e un confronto altamente stimolanti che mi hanno arricchito e formato. Si tratta di Giampietro N. Berti, Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo e Tomás Ibáñez di cui vi suggerisco di leggere gli scritti.

Naturalmente, cara lettrice e caro lettore, avrai capito che questa è solo una piccola e parziale rassegna, un invito ragionato alla lettura di testi e di autori i cui contributi sono facilmente accessibili. La speranza è che queste opere possano stimolare nuove letture e incuriosire ulteriormente la tua ricerca.

titoli affini dal catalogo elèuthera

Michail Bakunin
La libertà degli uguali

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà
introduzione al pensiero anarchico

Amedeo Bertolo
Anarchici e orgogliosi di esserlo

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà

Francesco Codello
La condizione umana nel pensiero libertario

Eduardo Colombo
Lo spazio politico dell'anarchia

Francis Dupuis-Déri
Addio alle urne

David Graeber
Frammenti di antropologia anarchica

Tomás Ibáñez
L'anarchia del mondo contemporaneo

Pëtr Kropotkin
Il mutuo appoggio, un fattore dell'evoluzione

Gustav Landauer
La comunità anarchica

James C. Scott
Elogio dell'anarchismo

James C. Scott
Lo sguardo dello Stato

Lev Tolstòj
Il rifiuto di obbedire

Salvo Vaccaro
Eterotopie anarchiche

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

Robert Paul Wolff
In difesa dell'anarchia

finito di stampare nel mese di febbraio 2022
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano