

Salvo Vaccaro

L'anarchismo non è un cocktail Martini

Libertà senza Rivoluzione, l'ultimo libro di Giampietro "Nico" Berti (Piero Lacaita Editore in Manduria, 2012) si presenta al lettore come il risultato di una fatica intellettuale non da poco, e non solo per la mole delle sue 400 pagine. L'obiettivo dell'Autore è trarre un bilancio di fine secolo intorno all'ultima ideologia ed all'ultimo movimento sociale, erede dei Lumi, portatori sani della speranza di emancipazione che segna la nostra umanità da quando dio è stato pensionato e tocca quindi a noi, a ciascuno nella propria singolarità ed ad ognuno colto nella qualità di *zoon politikon*, ossia di essere sociale plurale, cercare collettivamente di rendere sempre più umane le nostre forme-di-vita, in una tensione perenne e interminabile volta a "raddrizzare" quel "legno storto dell'umanità": sforzo eutopico, probabilmente, sempre imperfetto per costituzione, e quindi perfettibile, senza una meta definitiva da raggiungere, pur tuttavia orizzonte imprescindibile per oltrepassare i limiti delle forme-di-vita storicamente date. Priva di questo slancio, l'umanità si condannerebbe ad una evoluzione eterodiretta dalla tecnica, cioè da una forma dell'umano reso inconsapevole della propria umanità.

Berti individua correttamente quella ideologia residua illuminista e quel movimento variegato e differenziato nell'*anarchismo*, oggi storicamente situato *fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, come recita il sottotitolo. Beninteso, la collocazione storica riguarda il precipitato storico dell'anarchismo nelle modalità della sua presenza (più o meno) organizzata nei contesti storici e territoriali di volta in volta individuabili nel panorama geografico planetario. È in questo contesto che l'anarchia in azione si misura con altre forze organizzate quali il comunismo reale, il capitalismo e la democrazia liberale. Misurare, viceversa, la tensione anarchica nella sua matrice concettuale e immaginaria sul comunismo e sul capitalismo dà il segno di una de-contestualizzazione che esigerebbe un differente parametro di giudizio per trarre un bilancio sul medesimo piano astratto. In tal caso, la ricerca anarchica della pensabilità di una forma-di-vita priva del primato gerarchico dell'autorità e del dominio dell'uomo sull'uomo resta intatta a fronte del fallimento del comunismo e della vittoria odierna del capitalismo. Ossia, sul piano concettuale, la vittoria a livello storico – cioè l'iscrizione storica del primato della forza che condanna all'oblio (temporaneo?) ciò che viene posto fuori-testo - non significa *tout court* aver necessariamente ragione in base ad una traiettoria filosofica leggibile ed interpretabile a misura del responso della storia.

Anzi, prendendo in contropiede l'osservazione di Berti secondo il quale siamo in presenza di un «declino irreversibile del movimento anarchico» (p.5), va notato come un po' dappertutto nell'ultimo decennio i metodi dell'agire anarchico organizzato – condivisione degli obiettivi, orizzontalità del dialogo, tendenza a non risolvere le distanze a colpi di decisioni maggioritarie bensì tempo idoneo per colmare la diversità di visioni, prospettive, strategie, tattiche, ecc., piena cittadinanza della differenza plurale, rotazione e revocabilità degli incarichi potenzialmente di potere, controllo diffuso delle istanze di leadership – si stiano diffondendo sempre più anche in ambienti culturali, politici, sociali che non hanno registrato o addirittura ereditato una tradizione, sia pure minoritaria, di presenza libertaria o anarchica. Certamente, ridurre il portato dell'anarchismo teorico a metodologia risulta insufficiente tanto per coloro che se ne nutrono e si allenano a confrontarsi in assenza di egemonie più o meno camuffate o emergenti, quanto per lo sbocco di tali metodologie allorquando il metodo deve farsi forma-di-vita priva di gerarchia, di dominio, di autorità politica nella quotidianità esistenziale, e non solo pertanto nella fase organizzativa della mobilitazione politica, sociale o culturale che sia. Quindi potremmo in tal senso considerare la tensione anarchica come quella ricerca infinita in vista di una "forma informe" che *non* «agguanti la vita» (p.23) perché mobile e plurale, il che segnerebbe l'inedito storico. Ma stiamo andando al di là del testo.

La libertà non è la rivoluzione: così suona il I capitolo che argomenta quanto annunciato dal titolo, con l'ambiguità del maiuscolo palesato nel titolo ma celato nell'intestazione del capitolo, sul cui uso ritorneremo. Sulla scia di Isaiah Berlin, Berti trasloca la nota distinzione del portato del liberalismo,

rispetto al potere politico dello Stato assoluto (liberalismo come esonero dai vincoli e dalle grinfie politiche sul libero mercato) e nella sua evoluzione in direzione di un sofferto incontro con le spinte democratiche (liberalismo affermativo come catalogo di diritti pretesi a fronte dell'autorità politica), sul piano concettuale di una idea di libertà emersa all'insegna della potente pressione verso la secolarizzazione, intesa quale destituzione del trascendente di segno teologico e sua ritrascrizione nella dialettica tra infinito e finitudine, tipica dell'era moderna. Solo in questa giuntura storico-concettuale, è possibile pensare una idea di libertà colta radicalmente nella sua infinita apertura, nella sua plastica indeterminatezza: una condizione sì finita ma s-terminata, reintroducendo l'infinito trascendente nell'immanente, secondo Berti. L'idea di libertà si riappropria della costruzione di senso dell'umano, nella duplice accezione di significazione e di direzione, ma tale costruzione è sempre ecceduta da una riserva ad esso esteriore ed irriducibile: una parte maledetta, indicibile, «una domanda oscura e insopprimibile» (p.22) che testimonia l'impossibile umano, ossia proprio la pretesa di ricucire il senso al di fuori di ogni incantesimo e di ogni reincanto, ciò che purtroppo nessun disincanto può garantire per sempre.

Questa matrice teorica della libertà, che sconta il limite della modernità radicandosi nel suo solco insufficientemente nichilista, come denunciò Nietzsche, viene catturata da due dispositivi storici verso i quali Berti non si dispone in senso equo. Infatti soltanto il pensiero liberale e le rivoluzioni liberali antiassolutiste anglofone riescono nell'intento di lasciare aperto il gioco tra infinito e finitudine senza chiuderlo in un unico senso, mentre la vocazione romantica mira a chiudere quella eccedenza secondo un dispositivo di *verità autentica*, esperita nei sensi e politicamente praticata dalla rivoluzione francese dal cui giacobinismo germogliano le pulsioni autoritarie tanto delle socialdemocrazie quanto dei totalitarismi del Novecento (fascismo, nazismo e comunismo reale). Qui entra in gioco l'uso del maiuscolo: la Rivoluzione concepita e praticata sulla scia giacobina della ricerca dell'autentico comporta la sua concettualizzazione come Evento, come Avvento di un Evento-Rivoluzione che finalmente riesce a orientare il senso dell'umano verso il capolinea della storia, quella società angelicamente perfetta di cui è possibile trovare tracce tanto in Rousseau quanto nel Marx più hegeliano, capovolgendo entrambi il piano divino della teologia politica premoderna in un potente quanto micidiale vettore di distruzione e morte nel XX secolo.

Berti dedica quasi tutto il capitolo a demolire la metafisica della Rivoluzione (p.43) che enuncerebbe l'unica verità del cambiamento, un Evento che ripristinerebbe l'unità ontologica (pp.42, 49) dell'essere con la sua propria verità in chiave di un laico messianesimo (p.40) veicolato dall'idea rousseauviana dell'Uomo nuovo, novella deificazione criminogena che crea il mondo nuovo ex nihilo (pp.49-50). L'eccessiva enfasi aggettivale e la forza caricaturale della denuncia indeboliscono, a mio parere, la critica di Berti che abbraccia in chiave di filosofia della storia un lungo processo storico e teorico non sempre racchiudibile in un arco concettuale privo di soluzioni di continuità. La chiave di lettura analitica si plasma a puntino sulla idea metafisica di Rivoluzione come idealtipo di un processo secolare che, per così dire, sublima la destituzione del teologico in un suo inveramento fatale: a posteriori, l'eccesso di senso caricato sulle aspettative di rottura rivoluzionaria imprime una potenza autoritaria ai fatti della rivoluzione, con la *r* minuscola, tali da risultare mere sostituzioni di rapporti di forza, che cambiano il percorso della storia senza mutare la qualità dell'esistenza nella sua cifra più significativa: l'infinita apertura della libertà in libertà. Così è andata la storia delle rivoluzioni, ma ciò non precostituisce un limite ad un *altrimenti* della rivoluzione, del resto rinvenibile in ognuna di esse in determinate circostanze in cui la biforcazione qualitativa si dava in uno spiraglio di pensabilità possibile e di possibilità pensabile.

Si tratta di un progetto radicale, anarchico, che a differenza di Berti, non intendo come un «neutro andare del mondo» (p.63), bensì come un divenire del mondo a-teleologico, in-sensato, aperto, plurale solo come esito attuale della giuntura virtuale di diverse volontà lungo un processo condiviso a molteplici livelli di singolarità associate e di istanze culturali congruenti con regimi economici, politici, simbolici, giuntura di livelli non sempre coincidenti in tale fortunata costellazione. Solo così, a mio avviso, è possibile concettualizzare una rivoluzione come uno specifico effetto di campi di forza, senza la sua ombra metafisica, palesata nella R maiuscola, e altresì privata del carico destinale sotto forma di

un “gergo di autenticità” altrimenti denunciato da Adorno nei confronti di Heidegger fascista sin nel suo pensare (al di qua delle vicissitudini storiche dell'intellettuale).

Secondo Berti, la promessa di libertà viene invece mantenuta intatta dalle rivoluzioni liberali, nella fattispecie quella americana, che lascia aperto il senso indefinito di una libertà negativa senza pregiudicare, anche in dettato democratico, una infida affiliazione al potere politico. Il liberalismo elude la posta della sovranità politica attraverso la difesa del primato del libero mercato in cui si muovono liberi individui la cui volontà non è condizionata se non dall'interesse del proprio sé colto nel suo atomismo indivisibile. È un peccato che Berti non abbia dedicato la analoga acribia intellettuale nei confronti del portato del liberalismo reale in relazione al liberalismo ideale, così come ha invece fatto, con tratti vigorosi, talvolta sopra le righe, ma invero efficaci e talvolta convincenti, nei confronti del rapporto tra rivoluzione ideale e rivoluzione reale alla luce dell'autentico. Infatti, Berti non riesce a includere nella configurazione teorica del liberalismo anglofono alcuni tratti storici, ma retroagibili sin nel pensiero, che hanno segnato, in senso analogamente micidiale e criminogeno, il liberalismo. Intendo riferirmi alla questione razziale che preforma l'individualismo liberale sotto il segno di una eliminazione dall'identità di essere umano tanto dei nativi sul suolo americano, quanto degli afro-americani deportati ai tempi del colonialismo liberale. Sì, perché l'idea lockiana dell'individualismo proprietario nasce sotto l'insegna della Union Jack sventolata sulle cannoniere di sua maestà, che vomitavano morte e distruzione in un altrove non mitizzabile alla stregua del terzomondismo, ma indubbiamente collocabile in una vasta area geografica che andava dal continente africano al continente asiatico nella loro interezza. E la conquista coloniale deprivava di quei diritti individuali, attribuiti con dovizia di acume teorico da parte del pensiero liberale ai propri uguali, individui considerati e resi sub-umani per via della sconfitta sul campo dell'imperialismo coloniale, o dell'avventura verso il Far West o dell'identità wasp.

La dotazione di diritti di proprietà ad alcuni individui particolarmente dotati in forza di appropriazione viene traslata concettualmente in una idea di individualismo liberale segnato dalla volontà di appropriazione, cioè di potenza, la cui postulazione non nasce universale, tutt'altro, e gioco forza, perché il fatto dell'appropriazione viene obliato dal gergo ontologico del sostantivo *proprietà*, che denota uno stato di fatto, una condizione originaria, laddove è un effetto di rapporti di forza in un dato contesto storico nonché teorico. L'infinita libertà di cui Berti ritiene depositario il pensiero liberale diviene libertà finita per alcuni nella pratica liberale, secondo un gioco inclusivo/esclusivo che tipicizza il pensiero occidentale nella sua riduzione ad unità di ogni natura legata all'essere, che infatti non può che dirsi Uno nella sua unità ricondotta a forza per comprimere la pluralità costitutiva della singolarità plurale con cui possiamo altrimenti pensare la nostra collocazione nel mondo. Il *Contr'Un* di Etienne de La Boétie *docet*, ancora in potenza inattuale.

Il II e il III capitolo analizzano rispettivamente la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo. Per comunismo, Berti intende entrambe le dimensioni teoriche e politiche, ossia tanto il marxianesimo teorico prolungato nel marxismo con tutte le appendici (leninismo, stalinismo, maoismo, castrismo, terzomondismo, ecc.), le cui diversità appaiono sfumature di una comune matrice di pensiero, quanto il socialismo o comunismo reale nella sua configurazione politica assunta nel corso della storia del XX secolo in diversi angoli del pianeta. La narrazione storica odierna condanna senza ombra di dubbio le conquiste politiche del marxismo applicato in dimensioni statuali, e del resto l'anarchismo in tempo reale, e non a posteriori come è troppo comodo fare oggi, ha condannato con precisione analitica le tendenze autoritarie e totalitarie del comunismo, tanto nel pensiero di Marx stesso, quanto nella prassi già delineatasi ai tempi della I Internazionale e poi effettualizzatasi con Lenin nella Russia agraria e proto-industriale. In effetti, Stirner con la critica alla teodicea marx-hegeliana, Proudhon con la critica dell'appropriazione, Bakunin con la critica all'autoritarismo – per non parlare di Malatesta, Fabbri e Emma Goldman nei confronti della rivoluzione dei soviet proprio nel biennio rivoluzionario 1917-18 - avevano già disarticolato il sistema marxiano il cui effetto politico era visibile sin dalla potenza virtuale della sua macchina di potere, cioè un «archetipo originario della dominazione: la volontà di un solo comando valevole per tutti» (p.134).

Berti identifica il comunismo come pratica politica nell'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e del mercato quale dispositivo allocativo delle risorse. In rapporto al primo

fattore, va tuttavia ricordato quanto giochi quell'equivoco grammaticale dell'ontologia sostantiva della nostra civiltà di pensiero; infatti l'eliminazione della proprietà privata riguarda solamente i singoli individui proprietari degli strumenti di produzione, alla quale però il comunismo reale contrappose l'appropriazione egualmente privata da parte di un apparato quale il partito comunista unico e accentrato, che identificava con sé lo stato (e non viceversa) e quindi tecnicamente sempre parte privata era rispetto al tutto. Tanto è vero che, per quanto concerne il secondo elemento del mercato, il primato del politico nell'era del comunismo reale sovra-determina l'economia politica del comunismo stesso, imprimendo al mercato una direzione illiberale e illibertaria che è arrivata a toccare l'apice del terrorismo di stato.

Il pensiero di Marx è responsabile del (fallimento del) comunismo reale? Berti si fa portatore di una continuità assoluta tra teoria e pratica, sia pure con lo iato di alcuni decenni, per nulla irrilevanti, tra la morte di Marx e il XX secolo del totalitarismo comunista in salse diverse. Il marxismo, presentandosi come socialismo scientifico, in realtà si offre come novella gnosi, una pseudo-profezia inverificabile secondo i dettami di Popper, in cui l'onnipotenza della dialettica persegue l'incubo totalizzante della unità organica già lacerata dal moderno che deve essere ricomposta grazie alla coincidenza del metodo dialettico stesso e del suo contenuto analitico. In altri termini, il ricambio organico tra uomo e natura, la ricomposizione tra essere e mondo nel lavoro vaticinata da Marx rappresenta la trasposizione sul piano mondano della ricomposizione hegeliana tra immanenza della finitudine e autotrascendimento nell'infinito operata dallo Spirito assoluto. In tal senso, la società viene deprivata di ogni autonomia rispetto alla potenza della politica di orientare il senso della società, resa incapace di ogni ipotesi teorica di autogoverno e di auto-istituzione, come direbbe Castoriadis.

Più discutibile è l'altra grossa *tranche* di critica che Berti muove al pensiero marxiano, ossia la natura sociale dell'uomo (la *Gattungswesen*) che segnerebbe il cattivo universalismo comunista. Qui di nuovo troviamo operativo il pre-giudizio di sfondo con il quale Berti monta il congegno della liquidazione del comunismo: l'«inevitabile approdo individualistico» (104) è la cifra cruciale del moderno che, rompendo l'unità organica tra l'essere e il mondo garantita da Dio o dalla Natura, spiana una «oggettiva e impersonale condizione anomica di tutti gli umani che vivono nella società occidentale» (p.104). Citando Kierkegaard, se l'angoscia rappresenta la vertigine per la libertà conquistata senza alcuna rete di protezione trascendente, tipico motivo di un esistenzialismo senza tempo, allora quella alienazione combattuta con strumenti teorici diversi dal giovane e dal vecchio Marx, lungi dal costituire l'ostacolo all'emancipazione dell'umanità, è necessaria e ineludibile perché «svela il modo "socialmente aggiornato" della finitudine umana» che è il destino radicale del moderno (p.104).

Proprio perché esita a trarre radicalmente le debite conseguenze da tale destino della modernità, Berti non si accorge come l'invenzione dell'individualismo sia la cauterizzazione della ferita insanabile del moderno, ossia il riflesso della condizione tragica dell'essere gettati nel mondo e trovarlo già organizzato come un taglio di immanenza rispetto all'infinita apertura del possibile, come un apparato condensato e striato a fronte di un orizzonte liscio che si apre all'indeterminato. L'apparato di cattura dell'esistenza operato dal liberalismo adotta proprio l'appropriazione individuale non solo sul piano evolutivo dei diritti, ma anche e soprattutto sul piano di una potente astrazione teorica, in cui sia il cogito cartesiano, sia l'individuo proprietario di Locke destrutturano la singolarità del corpo e della mente non dalla loro pretesa unità organica, bensì dalla loro congiunzione disgiuntiva che fa del singolo essere un *singolare plurale*, come efficacemente tratteggiato da Jean-Luc Nancy. Pensare l'individuo nella sua cornice liberale significa affidarlo al dispositivo giuridico-politico quale donatore di senso e di soggettività, obliando la genealogia politico-concettuale che ne è alla base. In questa ottica, Marx mima il medesimo dispositivo di soggettività, solo mutando il colore della formazione politica che lo porta a emersione. La funzione della soggettività è tuttavia la stessa: la riconciliazione tra essere e mondo della vita in una forma di equivalenza generalizzata che nel caso del comunismo teorico-reale è palesemente totalizzante e totalitaria, nel caso del liberalismo teorico-reale è altrettanto totalizzante nella finzione del pluralismo compatibile.

Il capitolo sulla vittoria del capitalismo oscilla tra la registrazione di un fatto storico difficilmente confutabile e l'asserzione di una sua irreversibilità – «per sempre!» (p.165) – che denota un infelice sapore/livore tipico di ogni (cattiva) filosofia della storia. Preliminarmente, infatti, andrebbe chiarita la natura o, meglio, la posizione di soggetto veritativo che in Berti assume la Storia: se da un lato, essa è neutra, ossia impermeabile a traiettorie predeterminate da un ente trascendente o da una pulsione immanente, dall'altra i suoi esiti non possono pertanto che essere contingenti, ossia risultati dettati dal gioco dei fattori di forza in atto e quindi scomponibili e reversibili per definizione. Così non sembra essere, in quanto il mero “fatto” viene spiegato da una intima ragione d'essere che lega il capitalismo alla modernità come destino infinito che relega la costruzione di significazione da parte delle società viventi a sforzo inesausto, «sempre perdente» (p.186), laddove la legge anomica che segna l'individualismo proprietario nell'era della modernità capitalistica appare emergere non solo come la cifra del moderno, bensì come la cifra dell'esistenza possibile all'interno di una logica inalterabile.

Berti utilizza il lemma “capitalismo” in un senso estremamente astratto, senza curarsi delle numerose trasformazioni che storicamente ha avviato o subito sin dai tempi della sua emergenza, che già diverse scuole storiche ed economiche individuano in maniera differenziata. Come precipitato contemporaneo, i suoi tratti principali e cumulatisi per stratificazioni successive – enunciati in modo disordinato: secolarismo, individualismo, calcolo strumentale, istituzionalizzazione del momento economico, partecipazione politica allargata, espansione delle tecniche e delle tecnologie, particolarmente a livello scientifico e comunicativo, laicità, relativismo assiologico – derivano da una sua pretesa natura universale autogeneratasi da un movente fondamentalmente di segno antropologico (p.177): il principio di scambio e di appropriazione illimitata, che sul piano materiale ha significato l'istituzione del mercato quale spazio neutro e pacifico apposito per lo scambio e una «universalità ripetitiva» mediata dal denaro (p.167) quale vettore di consolidamento e di espansione.

Berti attribuisce inoltre un'altra cifra, apparentemente secondaria, al capitalismo: la sua acefalia, cioè il tratto di evento, addirittura di magia (p.170), che segna l'avvento del capitalismo in modo totalizzante tale da avvolgere nella sua dimensione tutta la realtà (p.173) e quindi di autorganizzarsi in maniera spontanea sino a sussumere la politica al proprio interno, residuandole un margine estremamente ridotto di autonomia e, se prendiamo Baudrillard dello scambio simbolico, sino a de-realizzare interamente la realtà, con l'effetto ricercato di sottrarre alla critica la sua natura a-razionale, inintenzionale, esaustiva. Il secolarismo moderno, collegato al capitalismo, diventa dunque la metamorfosi della teologia politica, tipica dell'era medievale e finita, ma non fallita, per superamento epocale, in teologia economica, vincente ma, per coerenza, altrettanto terminabile grazie al suo superamento epocale. Del resto, proprio la dittatura della dimensione finanziaria del capitalismo contemporaneo esalta questa natura teocratica, come avevano intuito Nietzsche, Landauer, Benjamin proprio al suo sorgere a cavallo tra XIX e XX secolo.

La natura magica dell'avvento dell'accumulazione originaria, se seguiamo Marx, o dell'ascetismo mondano del calvinismo, se seguiamo Weber, con l'effetto di istituzionalizzare precisi dinamismi gerarchici, collide con l'ideologia dell'ordine spontaneo, sulla scia di Hayek, che elude la genealogia storica dell'accumulazione, ossia dell'uso *politico* della massa monetaria, dell'uso *politico* della liberazione della servitù feudale, per sostituirla con la contrattualizzazione asimmetrica di forza lavoro, formalmente libera ma in realtà costretta a vendersi perché deprivata degli strumenti di sopravvivenza, grazie alla espropriazione dei mezzi di riproduzione legati alla terra o al libero commercio anteriore alla apposizione di confini nazionali e di dazi doganali, e via dicendo. Tale genealogia ci narra di conquiste coloniali, di imperialismi alla ricerca di materie prime e forza lavoro asservita, di militarizzazione di masse e territori, di predazione politica e sua traduzione in principi di diritto (la recinzione di terre libere e l'invenzione del diritto di proprietà in termini lockeani), che segnano *politicalmente* la forza vincente di un capitalismo affatto riducibile a mero ordine spontaneo di forze apolitiche di mercato.

L'idea di una scena antropologica primaria, ontologicamente neutra (p.169), atemporale (p.176), in cui assistiamo allo scambio quale pratica umana di riproduzione della specie pacifica e ordinata non regge né sul piano dell'indagine storico-etnografica (Polanyi, Clastres, Sahlins), né sul piano più astratto della riflessione filosofica, giacché scambia per posizione sostanziale l'effetto di rapporti di forza materiali e discorsivi affermatasi con successo attraverso conflitti accesi e violenti. Peraltro, se dal piano

del capitalismo ideale di marca liberale, passiamo al capitalismo reale a stelle e strisce, il segno *politico* è ovunque presente nella sua leadership planetaria (in via di offuscamento): dal genocidio dei nativi alla discriminazione razziale degli afro-americani passando per la potenza militare, esaltata proprio ai tempi dell'amministrazione Reagan (quella che si spacciava per autenticamente liberale: "meno stato, più mercato", mentre lanciava con fondi pubblici statali le *star wars* decisive per l'implosione dell'Impero sovietico del Male e per lo sfondamento di ogni tetto del deficit federale).

Risulta così difficile comprendere e accettare il monopolio semantico-significante dell'era liberale, che Berti legge esclusivamente in chiave capitalistica e con piena reciprocità, sul concetto e, soprattutto, sulla pratica della libertà intesa nella sua pluralità costitutiva, cioè priva di direzione predeterminata, aperta a risvolti storicamente affermati ma anche a quelli storicamente negati, non certo per mero destino cinico e baro ma più banalmente perché sconfitti, obliati, marginalizzati. Ma sono proprio questi percorsi di libertà preclusa che incitano a concettualizzare la libertà al di fuori dei dispositivi di integrazione, per pensarla nella sua potenza infinita muovendo dalle eccedenze finite. In tal senso, la critica blocca l'estensività abusivamente logica della pretesa continuità tra fatto storico e ragione intrinseca.

Il IV ed ultimo capitolo è dedicato all'anarchismo tanto in una prospettiva teorica, quanto calato nei differenti contesti storico-materiali nei quali ha misurato la propria istanza di emancipazione dell'umanità sotto il segno della libertà e dell'eguaglianza all'interno di un movimento sociale più ampio che si è collocato e si colloca per convenzione a sinistra dello spettro politico e parlamentare. Come è noto, la cifra peculiare dell'anarchismo è lo scontro con il dominio, qualsiasi ne sia la forma storica e ovunque esso rivesta di sé le dinamiche sociali e culturali. L'innervatura nel libertinismo, nell'illuminismo, nel passaggio secolare di movimenti religiosi eretici è chiaramente evidenziata e tali bacini di emergenza hanno preceduto le forme storiche dei movimenti che in più parti del mondo si sono ispirate al pensiero anarchico. Accentuare tale spirito dell'anarchismo precessivo al suo divenire storico rischia una de-storicizzazione accontestata che, per Berti, è funzionale al suo percorso coerente, quello di sganciare il destino del pensiero dalle *impasses* del movimento concreto di uomini e donne, a suo dire dipendente dall'eccessiva collocazione all'estrema sinistra di uno spettro sociale e politico egemonizzato dal marxismo, dal mito della rivoluzione definitiva, del *grand soir*, come abbiamo visto. In effetti, l'anarchismo opera un ribaltamento semantico (pp.247-8), cioè la diversa inquadratura del rapporto politico e sociale non più lungo un proscenio spaziale orizzontale, destra-sinistra, bensì lungo un asse verticale, alto-basso, determinato dai vettori di gerarchia che segnano i rapporti istituzionali e non istituzionali. Se ciò è corretto, tale inquadratura andrebbe ricontestualizzata nell'agire quotidiano dei movimenti, e non decontestualizzata pena il rischio seriamente corso da Berti di ridurre il pensiero anarchico a contenitore di metodologie senza contenuti, ossia senza chiare e praticabili proposte sperimentabili per riorientare la formazione di una società libera ed eguale in assenza di gerarchia, quindi spiazzando l'asse di verticalità alto-basso in entrambi i sensi.

Berti insinua il sospetto che l'anarchismo dovrebbe abbandonare l'impossibile tenuta della coppia libertà-eguaglianza (pp.245-247), giacché essa giocherebbe contemporaneamente su due dimensioni inconciliabili, quella politica al cui interno si forgia l'idea e la pratica di libertà (p.250), e quella sociale, al cui interno si agita l'istanza egualitaria, laddove quest'ultima dimensione, colta nel suo movimento inerte e inintenzionale (p.251), promuove diseguaglianza in maniera costitutiva e irrimediabile, mentre la dimensione del politico è l'unica ove è possibile una libertà garantita dalla *potestas* piuttosto che dalla *potentia* (pp.252-253). Lo sbocco di tale lettura della teoria anarchica è quella di radicare l'anarchismo in ogni sua componente sul palcoscenico ove si gioca la rappresentazione della politica, invitando a predisporre un pensiero specifico sulla politica, sulle sue dinamiche (anche parlamentari, immagino) e sui suoi effetti, tra i quali non secondario appare quello di sovradeterminare la sfera sociale, alla quale si nega pertanto ogni possibilità di autogoverno.

Berti non prende in considerazione non solo la tesi dell'inesorabilità della rappresentazione quale scissione profonda che si installa all'interno della vita della specie umana, dimidiando in senso verticalmente gerarchico la presa biopolitica del mondo vitale, ma altresì l'origine e l'effetto perdurante di installazione gerarchica del dominio grazie alla separazione tra dimensione politica e sfera sociale, il

cui agire inerte e inintenzionale è un effetto illusorio perché camuffa il conflitto dei rapporti di forza esercitato nella scissione per strategie anonime e impersonali, come potremmo foucaultianamente tradurre l'espressione tipica del pensiero di Hayek. Il luogo del conflitto è tanto la sfera politica quanto l'agire sociale, la cui scissione effetto della cattura sul mondo non elimina tuttavia la *doublure* del teatro della vita, il suo tessuto: questo va spazzato, superando, come preferisce dire Berti, nel conflitto le sedimentazioni istituzionali dei rapporti di forza. Che poi ciò possa eludere il limite salvifico dell'idea anarchica, ossia che la Rivoluzione metta definitivamente le cose a posto una volta per sempre, non contraddice il fatto che le società e la rappresentazione politica mutano in continuazione anche senza il concerto coscienzioso della volontà degli uomini e delle donne che si battono per orientare il mutamento sociale in un senso piuttosto che in un altro. Il gioco tra maiuscolo e minuscolo nel lemma *rivoluzione* segnala una differenza che va mantenuta in vita, senza imbrigliarla in alcuna filosofia progressiva o conservatrice della storia, esatta antitesi della sua mitizzazione da metamorfosi chiliastica.

Pur con tono critico, Berti riesce a sottolineare con acutezza la vasta pluralità della ricerca e della critica anarchica, per molti versi misconosciuta ancora oggi, i cui traguardi contemporanei non hanno alcunché da invidiare ad altri apporti di pensiero critico del reale. L'analisi della sfera dell'economico (pp.273-277), della priorità del politico in Pierre Clastres (pp.277-8), dell'idea di comunità sottratta dall'ipoteca diadica imposta da Ferdinand Tönnies (pp.279-280), della valenza etica (pp.281-2), dell'ecologia sociale propugnata da Murray Bookchin (pp.282-4), dell'immaginario simbolico legato all'intreccio tra politica e psicanalisi di Cornelius Castoriadis ed Eduardo Colombo (pp.284-7), del relativismo prasseologico (pp.288-9), dell'anarchismo epistemologico (pp.290-1), del naturalismo di Noam Chomsky (pp.292-3), del messo tra anarchismo e democrazia (pp.293-5), dell'apporto filosofico dell'anarchismo stesso (pp.296-300), testimonia una ricchezza ed una vitalità anche contemporanea che si riverbera nella miriade di pubblicazioni editoriali, di riviste di ricerca, di blog e portali sparsi per il globo terracqueo.

Le pagine meno convincenti di questa rassegna sulla ricerca anarchica in una prospettiva teorica sono quelle dedicate al tentativo di superare i limiti dell'anarchismo attraverso contributi raccolti da esperienze di pensiero non condivise da Berti, forse per insufficienza di riflessione. Eccessiva sembra la liquidazione della critica postmoderna della torsione autoritaria della razionalità moderna impressa dalla dialettica dell'illuminismo (pp.308-311): ridurre la modernità all'individualismo significa rendere Hegel antimoderno e etichettare, che so, Weber, Mann, Musil, tra gli altri, come postmoderni *ante litteram* per aver indagato i limiti della finitudine umana sotto il segno della borghesia del primo Novecento. Fuori centro appare la critica al post-strutturalismo (pp.311-318), nel suo insieme variegato, per aver annichilito l'autonomia dell'individuo, ignorando la profonda e radicale *umanità* del nichilismo nietzscheano e post-nietzscheano, e soprattutto la ricerca femminile che bombarda il mito dell'individualismo liberale come astrazione di quell'Uno fallologocentrico, maschile dunque, che sottomette la dualità di genere sin nell'elisione grammaticale della sua presenza. Errata sembra essere l'analisi del radicalismo epistemologico che intende sottoporre a destituzione il mito del fondamento universalistico della verità (pp.318-332); il relativismo contestato non si identifica con il mero soggettivismo psichico, così come risulta una inferenza scorretta far discendere una deriva nichilista dalla tesi della impossibilità di fondare la verità in un spazio-tempo eterno e trans-storico. Del resto, difficile sembra poter sostenere una priorità ontologica della libertà umana di scegliere in piena libertà senza esaminare criticamente e contestualmente il soggetto di tale scelta, i suoi margini di autonomia, le pratiche di valorizzazione degli orizzonti di scelta che premono sulla sua propria libertà di scelta, le condizioni immaginario-simboliche e storico-materiali in cui tale scelta valoriale prende le mosse. Ritorna il pregiudizio concettuale di Berti sull'individualismo metodologico e preconconcettuale che si pone in senso assoluto, come Minerva nasce dalla testa di Zeus. Certo, il relativismo è stato spesso presentato come autolimitazione del senso della critica verso altre civiltà, colte sotto il parametro della propria superiorità ovvero sotto la paralisi del giudizio di valore muovendo dall'interno della costellazione della civiltà altrui (p.332). Tuttavia sembra curioso cogliere esclusivamente elementi di critica nelle altre civiltà deducendone l'impossibilità in esse di alimentare libertà, quando questo metodo di approccio e valutazione non viene pedissequamente adoperato nei riguardi della propria civiltà liberale, la cui tensione e il cui scarto tra il dire e il fare viene ridimensionata se non giustificata, mentre

la medesima tensione e il medesimo scarto vengono esaltati nella lettura dell'altrove. In ultima analisi, Berti concorda con una visione dell'anarchismo quale archetipo storico e forma storica di «contingenza ed eternità» (p.336) quale è possibile rintracciare in una versione estremamente radicale della modernità, nello sforzo vissuto giorno dopo giorno da uomini e donne di riassumere entrambe le dimensioni come teoria e come pratica, il che segna l'esperienza etica dell'anarchismo, ma non si accorge che dietro ai tentativi di declinare l'anarchismo in direzione di accoglimento e rielaborazione di temi provenienti dalle suggestioni post-moderne, post-strutturaliste e post-anarchiche si erge la medesima opzione di strategia teorica. Certo, «l'anarchismo non è un *cocktail Martini*», ma una narrazione che scommette, sì a la Pascal, sul «principio di preferenza» (p.347), quello della libertà e dell'eguaglianza nelle differenze come principio ispiratore di una società possibile e imperfetta di uomini e donne eticamente consapevoli della propria finitudine, e quindi immuni dalla pretesa fondativa ultraterrena di una verità a cui occorre solamente adeguarsi. Lo sperimentalismo libertario è il metodo esaltato, da calibrare nel giusto rapporto tra contingenza e idealità secondo i contesti spaziotemporali di volta in volta vissuti.

L'epistemologia fallibilista esplicitamente mutuata da Popper occulta il conflitto mortale tra proposizioni teoriche e paradigmatiche, la cui posta in palio è la sopravvivenza della parte trionfante sotto il segno della ragione necessaria, come se essa fosse l'inveramento storico finalmente raggiunto dal pensiero e dalla ricerca scientifica, e non una tappa del conflitto di e tra facoltà cui dare nome di *razionalità*. Solo per convenzione possiamo attribuire «superiori livelli di razionalità» (p.343) a paradigmi vincenti, senza per questo nascondere il principio di forza nella ricerca di verità scientifica *alla stregua di* principio di ragione. Se è corretto far derivare dall'epistemologia fallibilista, come da quella radicale, il «divieto» di anticipazione progettuale di ciò che diverrà al mondo, poiché tale anticipazione sarebbe mostruosamente totalizzante, sarebbe invece scorretto far derivare dalla ricerca di verità nel campo delle scienze esatte un tipo di filosofia politica normativa che giustifica anticipatamente il dover essere di ciò che diverrà (p.346), senza che tale rinuncia consapevole a normare il futuro significhi privarsi di ogni criterio fallibile di scelta o di giudizio critico, che diviene nell'eccedenza tra pensiero e prassi, tra critica e conflitto.

Come è evidente, questo capitolo è centrale nel pensiero di Berti, animato dall'intento di coniugare l'anarchismo nella sua pluralità di approcci critici con il proprio preconcetto della divaricazione del principio di libertà sul principio di eguaglianza, optando quindi per la versione nozickiana di liberalismo, anziché quella rawlsiana, rappresentate come «due polarità primarie irriducibili» (p.347). Alla spiegazione di tale opzione strategica, Berti dedica le due appendici finali al testo, la prima sulla libertà (p.361 ss.), la seconda sull'eguaglianza (p.379 ss.). Muovendo da una concezione pura della libertà come forma del libero volere, indeterminato quanto alla sua forma e determinato nei suoi contenuti di volta in volta mutevoli, Berti attribuisce valore ontologico a questa tensione indecidibile che istituisce e mantiene vivo lo scarto tra virtualità tipica della specie umana e attualità dell'agire storico. Beninteso, l'anarchismo concepisce tale scarto come proprio a ciascun essere singolare plurale, per dirla con Nancy, nel senso che la decisione cosciente è qualità umana che si gioca nella reciprocità, nell'orizzontalità, nell'altruità del rapporto singolare tra individui, il che segnala a mio avviso la distanza con l'individualismo liberale, incapace di definire il rapporto a due io-altro come perno su cui leggere la formazione della libertà in uno spazio associativo libero, coniugando da un lato la lezione di Luce Irigaray relativamente alla critica radicale dell'Uno maschile fallogocentrico, tipico della nostra civiltà, con le suggestioni di un Lévinas o di un Martin Buber sul nesso costitutivo della società basato sull'io-tu o sul rapporto con l'altro-da-sé che è anche in sé.

Berti enuncia quindi l'antecedenza del valore della libertà su ogni altro valore, vita compresa, agganciando la sua giustificazione alla sua valenza ontologica che appare alla stregua di una petizione di principio, forse quella scommessa, malvista dall'autore, che riesce a definirsi declinando congiuntamente – peraltro al di qua di una sintesi tra liberalismo e anarchismo sotto il segno della *Aufhebung* hegeliana, un superamento conservando - la postulazione autonoma dell'individuo morale in Kant con l'infinità infondabile dell'umanità in quanto libertà irriducibile presente in Bakunin.

Dall'altro lato, l'appendice sull'eguaglianza ripercorre la lunga traiettoria che dall'*isonomia* cara agli ateniesi perviene alla modernità radicale di un Müntzer, transitando per la cristologia della filiazione

universale da un unico dio padre; il *fil rouge* è rappresentato da quel pensare e tenere insieme la convenzionalità dell'ordine politico con l'autocostituzione della società (p.380) che, sul versante anarchico, trova in Bakunin il teorico più coerente. Ovviamente, a distanza di secoli, l'opzione egualitaria deve rispondere ad articolazioni sempre più sottili, relative all'accesso egualitario a risorse comuni, alla distribuzione egualitaria di risorse primarie, in altri termini alla complementarità di eguaglianza e differenza al di fuori di uno schema ottimistico sulla natura umana che Rousseau ha idealizzato in contraltare all'antropologia pessimistica di Hobbes, ma di cui fortunatamente il pensiero anarchico più avvertito è esente.

Se l'obiettivo complessivo della ricerca è quello di obbligare l'anarchismo ad entrare nell'arena politica – non sappiamo se solo sul piano teorico o anche su quello pratico – e quindi a doversi misurare con la pratica liberal-democratica per adesso trionfante, è chiara la scelta interna al dissidio liberale: la libertà coincide con il principio di individualismo proprietario dettato da Locke e ripreso da Nozick, sebbene resti tuttora oscuro, almeno ai miei occhi, da una parte come si giustifichi il principio di giusta cessione se la sfera del diritto è pervenuta a tutelare completamente una area *intoccabile* dell'individuo rinnovandone una certa sacralità (a meno di non ricorrere ad Agamben ed alla sua concezione di *homo sacer*, quindi uccidibile, così da giustificare l'*autoamputazione* del diritto liberale di proprietà); mentre dall'altra come si possa purificare il principio di giusta acquisizione del diritto di proprietà obliando forza e inganno, cioè in gergo contemporaneo, asimmetrie di sapere, scarti informativi, posizioni sociali svantaggiate.

Coerentemente a tale pregiudizio liberale, l'anarchismo di Berti non si appiattisce però su di esso, anzi invoca un suo superamento – non abbattimento, poiché non si può contrastare con il conflitto un evento quale il capitalismo o il liberalismo, invero reale di una forma storica, ma solo oltrepassarlo, nel senso del passaggio dal medioevo alla modernità, per esempio – nella ricerca specificamente politica di una differente modalità di articolare il metodo decisionale limitando il potere del soggetto politico idoneo (p.355). Indubbiamente, questa è la sfida del politico di fronte alla quale l'anarchismo non ha saputo replicare se non confusamente, specialmente nel momento topico della sua realizzazione concreta ai tempi della rivoluzione spagnola nel 1936-37. Riprenderla oggi all'interno di un contesto liberal-democratico significa porsi all'altezza dell'analisi contemporanea sulla crisi della politica e delle sue istituzioni nel più ampio scenario di trasformazione globale della forma-stato nazionale. Fuori da questa visione allargata, risulta difficile comprendere in quale direzione anarchismo e democrazia liberale dovrebbero confrontarsi; sospetto che, a differenza di Berti, non sarà l'anarchismo a doversi muovere verso il suo antagonista storicamente egemone (ma per quanto ancora?), bensì la democrazia procedere e "perdersi" nell'anarchismo diffuso, in una ipotesi di sua rigenerazione metamorfica.