

Salvo Vaccaro

Due genealogie della filosofia politica del pensiero anarchico

Uno stereotipo culturale molto ben consolidato vuole collocare nella modernità dell'Occidente il perimetro di insorgenza del pensiero anarchico, tanto nei suoi aspetti teorici, quanto nei suoi risvolti di agency politica, per così dire. La critica anarchica trova le proprie condizioni operative nella critica moderna, al pari di altre linee di pensiero “cugine”, da un lato, il socialismo prima utopistico, poi scientifico, ossia il comunismo marxiano, e dall'altro il liberalismo che è sempre politico, anche quando si sofferma sulla sfera economica, come insegna Smith.

Queste tre ideologie coeve emergono sullo sfondo dell'attacco all'autorità sovrana: quella trascendente, cioè Dio con il suo apparato religioso e clericale, e quello politico dell'assolutismo regio con il suo codazzo di corti e cortigiani. Con “era moderna” si è soliti racchiudere una serie eurocentrica ed eterogenea di pensieri eccentrici, sfuggenti, deliranti (in un corretto senso terminologico: il coraggio di oltrepassare confini) che hanno messo in discussione dio e il re muovendo da fatti che non si lasciavano inquadrare dalle cornici tradizionali in cui si narrava la legittimità direttamente politica di dio e in via derivata del re assoluto.

Intendiamo evocare la “scoperta” colombiana delle Indie orientali non percorrendo l'usuale tragitto verso le Indie occidentali come compiuto dagli esploratori portoghesi, bensì attraversando l'Oceano senza punti stabili di orientamento se non le stelle. La terra “scoperta” o meglio inventata da Colombo non poteva essere citata dalle Sacre Scritture, e per ovvie ragioni di tempi di stesura di quei testi poi sacralizzati, da qui il dubbio sulla loro aura di sacralità intangibile e quindi di verità inscalfibile, con tutto quello che ne seguiva e ne è effettivamente seguito.

Intendiamo evocare l'altalenante percorso della rivoluzione copernicana, avviato da Galileo e concluso da Copernico (e da altri scienziati nordeuropei al riparo dall'Inquisizione cattolica), che decentrando la terra e l'umano rivoluzionava non tanto la dinamica del cielo, dei pianeti e delle costellazioni (giacché in astronomia *revolutio* coincide con l'eterno ritorno del sempre eguale, parafrasando Nietzsche); quanto con la percezione simbolica della centralità dell'Uomo figlio di Dio, suprema figura di riferimento per tutto il vivente, nella usuale gerarchia tra esseri che ci vede in modo non certo innocente e casuale in cima alla piramide, seguiti dal mondo animale, poi quello vegetale, infine quello amorfo, e ciò ha servito da legittimazione alle peggiori nefandezze umane nei confronti di coloro che sono stati “taggati” come sub-umani (animali da sterminare come cibi per l'umano, altri umani da asservire e sfruttare nelle modalità coloniali e imperiali, materie prime da depredate col sangue sino a squilibrare il pianeta terra, e via continuando).

Intendiamo evocare la tecnologia riproduttiva della stampa a caratteri mobili, Gutenberg insomma, che ha contribuito a diffondere non solo il libro *long seller* sin da allora (la Bibbia), ma dopo di essa ogni altra pubblicazione, anche eretica, che ha diffuso istruzione, conoscenza e saperi a segmenti sempre più ampi di popolazione, che ha consentito la nascita di una sfera pubblica non più fugace perché fondata sulla volatilità della parola orale, ma adesso “scolpita” col piombo in caratteri leggibili a stampa su carta anche a distanza di tempo, che ha permesso pertanto l'emergenza di una opinione pubblica portatrice di interessi, di visioni, di prospettive sul mondo della vita e sulla “solidità” della forma di vita ereditata sino a contestarla, vuoi nelle dimensioni esteriori, vuoi nella sua strutturazione profonda.

Intendiamo evocare l'ateismo e l'anticlericalismo dei Lumi che hanno avuto l'indubbio merito di inondare di luce ciò che veniva sottratto alla vista e confinato nell'oscurità indicibile e perciò incriticabile della gerarchia teologica, con il suo gergo incomprensibile, con le sue liturgie ripetitive ai fini di inculcare asservimento e obbedienza ad ogni costo, sacrificando corpi di uomini e donne recalcitranti a tale disciplinamento violento che si insinua sin nell'inconscio. Sepolto l'irenesimo cristiano di un mondo pacificato, edenico, sia come punto di avvio, sia come punto di arrivo oltre-mondano e post-mortem della narrazione religiosa, il nome di dio da non pronunciarsi invano è stato brandito come arma nell'arena politica, in funzione nazionale, imperiale, di riconquista dei luoghi sacri ad alcuni

ma non ad altri, a tal punto che da Machiavelli in poi si è iniziato a interrogarsi se la politica potesse rendersi autonoma dalla legittimazione teologica del vicario di dio sulla terra. La risposta positiva dei teorici della politica era stata anticipata dai numerosi aspiranti sovrani che si rendevano conto che conquistare terre, assoggettare uomini e donne, depredare ricchezze e risorse, erano successi conquistati a rischio della morte, non certo donati da dio senza sforzo.

Intendiamo evocare un immane processo storico-culturale che cumula una faticosa attività di secolarizzazione con un attento percorso di disincanto. In altri termini, la secolarizzazione immanentizza la forma-di-vita che per tutto il millennio cristiano trovava il proprio fulcro nell'al-di-là come baricentro vitale e focus dell'orizzonte di vita del buon cristiano, ossia dell'uomo medievale nel territorio europeo; il disincanto decostruiva i regimi di verità architettati muovendo dal primato del trascendente, sottraendo le capacità cognitive, le facoltà razionali ed i sentimenti passionali da una ipoteca teologica, anche allorquando Freud aprì l'abisso dell'inconscio alla stregua di un parziale reincantesimo giocato tutto nell'introspezione infinita dell'immanenza umana.

Intendiamo evocare infine l'apice dell'autonomia della politica che storicamente si è rivelata nelle rivoluzioni moderne del XVII e del XVIII secolo in cui la critica culturale o intellettuale all'autorità veniva praticata in massa, a prescindere se l'obiettivo tattico avrebbe ripristinato una ennesima autorità sia pure non più legittimata trascendentalmente, ma adesso voluta dal popolo in armi, espressa con consultazioni popolari, con investiture elettorali, con processi politici di segmentazione tripolare dell'autorità unica e assoluta, di decentramento del potere politico dalla corte al parlamento, con il rafforzamento costituzionale di traguardi provvisori e instabili, raggiunti conflittualmente, in tema di diritti sottratti all'arbitrio delle autorità, rompendo un ordine "sacro" che contemplava il supremo atto rivoluzionario e blasfemo al contempo della "doppia" decapitazione dei re, come ci ricorda Shakespeare nell'*Enrico IV*:

*Oh gentiluomini, il tempo della vita è breve!
Trascorrere questa brevità nella bassezza
sarebbe cosa troppo lunga.
Se viviamo è per camminare sulla testa dei Re.
Se moriamo, o che bella morte, quando i Principi muoiono con noi.
Ora per le nostre coscienze le armi sono giuste.
Quando l'intenzione nel portarle è ragionevole.*

Una volta faticosamente usciti – anche se non del tutto e dappertutto, a dire il vero – dall'assolutismo regio, dal primato del sacro sul politico, e fatti ingresso in quella che denominiamo modernità, in cui convivono:

- il capitalismo industriale e le ideologie anticapitalistiche del socialismo e del comunismo;
- i diritti liberali (politici, poi civili e infine sociali) e le pratiche coloniali e imperialistiche che negano quegli stessi diritti;
- i regimi di libertà e gli stati di segregazione, discriminazione e asservimento schiavistico;
- una critica della politica statale di segno liberale che privilegia le forze (altrettanto "politiche") di mercato, ed una critica della politica statale di segno anarchico che privilegia le forze della società civile immune dalla mimesi di dominio;

ebbene, la vicinanza ideologica dei pensieri liberale, socialista e poi comunista, e infine anarchico definisce il perimetro della critica moderna, espressa simultaneamente con la forza di un intelletto animato da una pratica politica nonché con la potenza di una prassi informata da una teoria critica.

Beninteso, questa narrazione sconta una visione prospettica parziale, eurocentrica, occidentale in senso largo, che ci riguarda come minoranza rispetto alle popolazioni sulla terra, sebbene queste tre ideologie siano rinvenibili un po' sotto ogni latitudine del pianeta, essendosi ibridate con modalità di

critica all'autorità costituita specifica per ciascun spicchio di civiltà, in ragione specifica di ogni traiettoria storica relativa a insiemi di popoli legati da tradizioni, vincoli e relazioni comuni.

Questo stereotipo culturale riepilogato sommariamente non è del tutto errato, ma non è nemmeno del tutto esatto. Almeno per quel che concerne la genealogia della filosofia politica del pensiero anarchico. E non si tratta solamente dell'evidente "debito" semantico alla classicità greca cui dobbiamo il lemma di "anarchia", negazione dell'*arché*. Già solo questa forma denegante è anfibia, per così dire, in quanto *arché* significa tanto *cominciamento*, *principio*, quanto *comando*, *autorità*. L'intreccio tra approccio filosofico e connotazione politica si dà immediatamente, visto che il doppio senso di *arché* si rafforza vicendevolmente prestandosi legittimazione: da un lato, chi rivendica un inizio (dinastico, ad esempio) viene riconosciuto legittimamente come un'autorità costituita, mentre dall'altro chi conquista potere deve ricongiungersi simbolicamente ad una qualche filiazione originaria per sentirsi riconosciuto come autorità legittima e stabile, anziché arbitraria, contingente, temporanea.

«*Arché* riflette i due impieghi di *archein*: quello più antico di iniziare, dare avvio, e quello ulteriore di comandare. Ma ne rafforza in effetti il significato coagulandoli quasi in un caparbio sodalizio, una ferrea coalizione: è il comando di chi comincia. Si afferma il diritto a comandare nell'atto stesso del cominciare e viceversa si accerta il potere di cominciare nell'esercizio del comandare. Il rigido sodalizio, sigillato nella parola *arché*, durerà per secoli fondando e definendo l'archi-politica e il lavoro dell'anarcheologia, nel suo tentativo di desedimentare, disfare l'*arché*, è anzitutto quello di distinguere principio e comando, cioè di allentare il nesso, sciogliere la coalizione. Eppure, per il senso linguistico greco dovette essere a lungo chiara la duplicità semantica, comprovata anche dai due aggettivi derivati: *archaios* per il valore di inizio e *archikos* per quello di comando, arcaico e archico» (p. 235).

Comunque non è solo semantica in ballo, come dimostra in modo convincente Donatella Di Cesare, non solo in questo passaggio appena citato, nella sua ricerca pubblicata agli esordi di questo 2024 con il titolo *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis* (Einaudi, Torino, 2024). È in quel lasso di spazio-tempo definito dalla polis ateniese che sorge la filosofia politica dell'anarchismo, nel senso compiuto e temuto come lo sarà successivamente nel XIX e nel XX secolo. Quindi nella culla della civiltà mediterranea, a sua volta aurora dell'occidente in senso lato. E non come escrescenza deviante dei frutti dell'Illuminismo, non come estremismo infantile di un pensiero politico maturo (se non senescente...), bensì come apertura del possibile, come fantasma del reale in uno dei punti nevralgici della storia della ricostruzione filosofica della nostra visione del mondo e del senso che doniamo ad esso, nonché della storia degli sforzi umani di autorganizzazione delle comunità di vita cui diamo il nome di *politica*, non a caso emblema della polis ateniese nella sua forza più riconosciuta.

Di Cesare si interroga sull'anomalia del *kratos* nel lemma democrazia, neutralizzato da Aristotele con il più "paludato" *politeia*: se il governo di uno solo è *monarchia*, se il governo dei pochi o dei migliori è *oligarchia*, perché il governo del "popolo" (qualunque cosa si intenda con esso) non è *demarchia*, bensì *democrazia*? Entra in gioco l'irruzione della forza di popolo, che interrompe sin nel nome e nella sua eco potente l'*arché* con cui l'autorità si legittima facendo risalire alla notte dei tempi il proprio potere. L'interruzione dell'*arché* è l'avvento dell'*an-arché*, ossia di una forma organizzata della comunità che si dà per cornice politica il doppio vincolo etico: *non governare, né essere governati*.

Le fonti di questo doppio vincolo etho-politico sono numerose e concordanti, come espone puntualmente Di Cesare, tanto in quelle che elogiano, quanto in quelle che lo disprezzano: da Erodoto a Platone, da Aristotele ad Eschilo ed Euripide. Perché il *demos* non può assumere il potere politico della comunità, non lo può per mancanza di titolo arcaico: non l'ha mai posseduto, non è mai stato nella posizione di decidere lo stato delle cose. Ma quel secolo di vita democratica ad Atene, preceduta da riforme costituzionali (Clistene), da golpe e da innovazioni straordinarie (una su tutte: il sorteggio delle cariche), è il fatto della democrazia anarchica, secondo Di Cesare, ossia l'esperienza di autogoverno in assenza di comando costituito e istituito (*arché*), bensì sempre istituyente e ruotante, secondo la lezione di Castoriadis, da un lato, e dall'altro fratturando la continuità di dominio sin dal principio delle cose politiche e delle idee mentali, delle visioni e dell'immaginario diremmo oggi, anch'esse *arché* quindi.

Ma l'irruzione del *kratos* del *demos*, dei più senza titolo, senza parte come dice Rancière, inaugura altresì una nuova idea di politica, esposta e vulnerabile alle trasformazioni, instabile per definizione, aperta sull'abisso della sua implosione, senza alcun fondamento (*archè*) per l'appunto: *an-archia* come *Ab-Grund*, per parafrasare i Francofortesi. Una forma della politica la cui anarchica condizione si affianca in modo simmetrico ed empatico alla forma di vita che ci lega in quanto umani sulla terra: appunto esposti al cambiamento, vulnerabili e fragili, senza certezze precostituite, senza poter ricorrere a punti trascendenti che garantiscono una solidità fondativa che appunto, ieri come oggi, grazie alla greicità come alla filosofia del Novecento, si rivela una velleità illusoria. Ma foriera delle peggiori avventure dell'umano...

Beninteso, la contingenza radicale in cui siamo immersi nella nostra avventura vitale sulla terra e nel ristretto spazio-tempo di vita nel mondo è sottoposta continuamente a forze centripete e centrifughe: le prime che intendono neutralizzare l'infondatezza costitutiva della nostra esistenza associata dotandole di una strutturazione gerarchica, anti-anarchica quindi, che inventi una base solida che attivi relazioni cementate di legami sociali, ordinandoli, controllandoli, sorvegliandoli, dando loro una architettura di visibilità che offuschi e opacizzi la credenza sottostante, ossia che ciò è necessario per vivere insieme, laddove la democrazia anarchica sin dai tempi della polis ateniese ha dimostrato altrimenti.

Le seconde, le forze centrifughe, sottopongono a fibrillazione la condizione anarchica ricorrendo alla violenza infra-civile quale prospettiva incombente e permanente tale da stressare la vivibilità della contingenza infondata per sfiancare la creatività istituyente del *demos* obbligandolo a ripiegare sulla dimensione istituita in cui l'apparente piatta calma è la prosecuzione della guerra con altri strumenti. Trasformare il *polemos* in *stasis*, ossia il conflitto in violenza. In questo contrasto insidioso, Di Cesare introduce il *meson* non tanto come misura intermedia che fa convergere in un giusto compromesso le istanze dimidiate, bensì come quel terzo spazio che spiazzava sia l'*archè* politicamente pacificata (il modello aristotelico della *politeia* che depotenzia il *kratos* del *demos*), sia l'*archè* violentemente imposta (il modello platonico decisamente anti-democratico): nel *meson* è possibile che il conflitto si esprima nella partecipazione corale del *demos* senza eccedere nella *stasis* della guerra civile, né retrocedere al governo dell'*archè* pre- o post-democratico (secondo la narrazione aristotelica).

È nel *meson* che si possono sperimentare le innovazioni straordinarie che conferiscono corpo al "programma" anarchico: non comandare né essere comandati, la cui concretezza "istituzionale" vive nel sorteggio delle cariche, nell'alternanza dei ruoli, nella ristretta lunghezza temporale di tali incarichi, nella revoca tramite ostracismo in casi di abuso fiduciario e di accumulo di autorità, per non parlare del senso di ospitalità e dell'intreccio tra segmenti sociali che sovvertono l'ordine arcaico dei clan. «Il *demos* si costituisce contro l'inizio e contro il comando – rompendo l'*archè*. La nuova distribuzione dei *demi* ad Atene spezza il principio della nascita, così come quello della ricchezza che ne è l'eredità. Il luogo contingente della nascita viene mutato in luogo dove la contingenza dell'abitare destituisce il potere patrio. Viene meno il principio fondante del luogo, il dominio dell'autoctonia. Il *demos* non è *ethnos*, non si basa su legami di sangue e di suolo. E il popolo si dà sempre nel luogo infondato della politica. Come tale non ha un'identità preesistente, ma si ricompone di continuo tornando a dividersi e a definirsi. Divisione dell'inizio, ma anche divisione del comando, il *demos* è la partizione politica dei senza-parte, di coloro che non hanno titoli a comandare, che non rientrano nell'ordine di alcuna *archè*. Sta in questa sovversione il potere del popolo» (p. 247).

Sin dal titolo preannunciavo due percorsi genealogici sul pensiero anarchico, e il secondo me lo offre un seducente saggio di Giampietro Berti, uno degli studiosi più affermati sul pensiero dei classici della filosofia politica anarchica, che ha pubblicato *Il principe e l'anarchia* (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2023). Il motivo per prenderlo in considerazione in questo mio articolo è esplicitato meglio nel sottotitolo: *Per una lettura anarchica di Machiavelli alla luce di una lettura machiavelliana dell'anarchismo*.

In effetti, Nico Berti (come è meglio conosciuto) non intende fare risalire a Machiavelli l'esordio del pensiero anarchico, anche se dobbiamo l'atto di nascita dell'autonomia della politica proprio al segretario fiorentino che dimostra in tal modo una finezza di analisi storica e di ermeneutica culturale pari alla sua sapiente costruzione di una scienza politica realista. L'azzardo di tracciare una seconda genealogia rispetto alla tipica derivazione illuminista dell'anarchismo viene proprio dal gioco di rispecchiamento che Berti opera tra Machiavelli, proto-moderno in comparazione ai maestri fondatori della politica (Bodin, Hobbes e gli altri a seguire), ed il pensiero politico dell'anarchismo. Un rispecchiamento che trova una base di co-appartenenza nell'analisi del potere, la cui valutazione è ovviamente divergente al massimo del diapason: positiva in termini politici e morali in Machiavelli, negativa in termini politici e morali per l'anarchismo.

Attenzione, il potere, e non lo stato, è il banco di prova per testare lo statuto teorico sia di Machiavelli che dell'anarchismo, laddove lo stato è una forma storica, contingente, di organizzazione del potere politico, in grado di permeare altresì, con la sua verticalità gerarchica, anche diversi aspetti di sfere non politiche: la famiglia, le istituzioni sociali, il mercato economico; mentre il potere costituisce una trama ontologica della condizione antropica dell'umano. Berti così ci presenta l'idea di natura umana che rappresenta la cifra di ogni analisi del potere, biforcandosi in una visione profondamente "pessimista" secondo la quale non si può sfuggire al male del potere che quindi va regolamentato, controllato, confinato, neutralizzato dall'agire umano sempre imperfetto e fallibile rispetto a tale fine; e in una visione beatamente "ottimista" secondo la quale l'umano non è destinato al male del potere essendo capace anche di slanci di generosità, di disinteresse, di solidarietà, di aiuto reciproco come lo definiva Kropotkin, in una lettura scientifica positivista indubbiamente più solida della opzione rousseauviana del "buon selvaggio".

Nel gioco di rispecchiamento tra gli opposti Machiavelli *vs* Anarchismo, sembrerebbe che le due visioni siano entrambe corrette pur nella loro parzialità, nel senso che la brama di potere si sia data e si dia storicamente parlando esattamente quanto sia esistita ed esista storicamente la solidarietà che rompe l'anello del potere. Il primato della forza che una concezione realistica del potere pone al suo fondo non può sopprimere la concezione opposta – che definire utopica è forse una forzatura – per la quale la convivenza umana è organizzabile già di fatto, qui ed ora, senza ricorrere alla violenza, alla gerarchia, bensì alla cooperazione, al sostegno reciproco.

A differenza di Berti, io introdurrei però un interrogativo sul senso della filosofia politica del pensiero anarchico in merito al potere politico: proprio in virtù della sua storia concreta di questi ultimi due secoli, ma anche ricorrendo alla genealogia filosofica della classicità greca, io credo che il punto nevralgico dell'anarchismo, la sua leva di forza, non consista nella denuncia della *non-necessità* del potere politico per l'auto-organizzazione della società in senso orizzontale, egualitario, antigierarchico, nonviolento, e via dicendo; quanto piuttosto nella denuncia dell'*impossibilità* del potere politico a realizzare i propri obiettivi, se non al prezzo di una violenza infinita e interminabile che nega proprio la pretesa *politica* di governo dei corpi e delle anime.

In fin dei conti, proprio Machiavelli, rappresentando il difficile esercizio di potere nell'equilibrio instabile di politica e violenza, di astuzia e forza (*golpe* e *lione*), alla fine ha inaugurato una linea di gestione realista del potere in cui l'ipoteca della violenza fisica, del ricorso alle armi, del monopolio legale della forza organizzata nello stato, giusto per citare Weber, indica il punto aureo della scienza politica, l'ultima istanza inappellabile, testimoniando così l'impossibilità del potere politico di rispettare il proprio impegno.

Il prezzo di questa sapienza politica, del cedimento virtuale alla violenza quale cifra della politica anche in tempi di pace e diplomazia (altrettanto terremotati ieri ai tempi di Machiavelli come oggi ai nostri tempi), deriva a mio modo di vedere dal divorzio tra etica e politica sancito da Machiavelli, ben al di qua della famosa battuta sul cinismo del fine che giustifica qualsiasi mezzo (frase forse mai pronunciata da Machiavelli, ma poco importa, dell'applicazione di tale ritornello è possibile riempire terabytes di cloud...). Sul dissidio incolmabile nel campo del nesso etica-politica tra Machiavelli e l'anarchismo, Berti ha parole chiare: l'anarchismo «è un'ideologia etica che si muove in senso politico». Il suo

modello di società è quello del superamento del complesso giuridico della costrizione potestativa, *per cui il rapporto decisivo fra i suoi membri non è fra legge e libertà, ma fra libertà e morale*. Pertanto, è la negazione della politica perché designa un regime sociale dove non esistono, in via di principio, forme coercitive a carattere istituzionale: la vita individuale e collettiva è concepita senza un potere costituito. *L'anarchismo risolve perciò, in termini rovesciati, il problema della separazione machiavelliana dell'etica dalla politica: Machiavelli le ha divise, l'anarchismo le ricongiunge»* (p. 15).

La *lettura anarchica di Machiavelli* affonda così il colpo decisivo nel punto nevralgico di ogni elogio del potere, specialmente se incardinato in direzione antropologica, nella sua inestirpabilità, laddove più “modestamente” il potere plasma, condiziona, vincola gli spazi di azione e di libertà sino ad asservirli con le varie tattiche di assoggettamento che da Machiavelli alla disciplina foucaultiana sono ormai più che note. Tenendo sempre ben presente quel pamphlet del coevo Etienne de La Boétie che attribuiva all'ethos della servitù volontaria ogni fortuna del potere politica. Ethos della libertà *vs* il potere dell'ethos sembra tenere insieme secoli di teoria politica della modernità, al cui interno ma contro di essa si installa il fantasma dell'anarchia.

Proprio grazie alla dimensione etho-politica dell'anarchismo che Berti intravede e che Foucault ha ben analizzato nella sua anarcheologia, stride la *lettura machiavelliana dell'anarchismo* dataci da Berti. In onore di una scienza della politica nata e teorizzata come quella cornice che neutralizza la violenza e il ricorso alla forza quale istanza suprema del potere politico e della sua forma storica attuale, Berti ritorce Machiavelli contro l'anarchismo, incapace di risolvere l'aporia della sua posizione impolitica, ossia del suo rifiuto della politica. E lo fa muovendo dalla sconfitta dell'anarchismo storicamente organizzato sia nella rivoluzione sovietica, che nella rivoluzione spagnola, la “breve estate dell'anarchia” come suggestivamente evoca Enzensberger. Bruciano molto i mesi dal luglio 1936 al maggio 1937, quando la supremazia sociale dell'anarco-sindacalismo non si tradusse in potere politico, anzi si barcamenò suicidariamente tra l'ingresso *obtorto collo* nei governi catalano e nazionale, peraltro con posizioni non di “forza” nei ministeri-chiave, e l'oscillazione tra prolungamento della rivoluzione sociale a seguito del golpe franchista e difesa unitaria antifascista, peraltro in un contesto internazionale in cui i regimi totalitari di destra sostenevano Franco e i suoi generali, le democrazie occidentali praticavano una solidarietà parolai mentre il totalitarismo di sinistra (o *sinistro*, sarebbe il caso di dire) appoggiava inizialmente solo una minoranza del fronte antifascista, per poi scaricare la Spagna sull'altare del patto Ribentropp-Molotov e, soprattutto, per evitare che il XX secolo offrisse ai popoli oppressi in cerca di libertà un modello alternativo, differente e altrettanto vincente di rivoluzione sociale libertaria e antiautoritaria.

Al di là degli evidenti gravi errori della leadership anarchica in una condizione inedita in cui, volendo restare nella scienza politica, la via idonea per ricomporre forza sociale e autorità politica sarebbe stata quella della “dittatura” anarchica, con altrettanto evidenti controsensi epistemici e politici, Berti adopera Machiavelli per rammentare all'anarchismo politico come la sfera autonoma e separata della politica rispetto alla società sia sempre premiante e preponderante, per cui ignorare questa semplice regola sulla cattura della posizione deliberativa *erga omnes*, sostenuta eventualmente da una forza militare e/o poliziesca, rappresenti un suicidio politico. La politica sovrasta il politico, che potrebbe ben esprimersi in modalità autorganizzative sul piano sociale che escludano quella sfera autonoma e separata ricongiungendola come ancella delle dinamiche sociali.

Ma la tesi di Berti stride anche perché l'etho-politica con cui alcune pagine prima individuava la cifra della filosofia politica dell'anarchismo offre una “ontologia politica” – se proprio vogliamo mantenere questo lessico - al di fuori della sfera della politica, cioè contro la scienza politica (realista) avviata da Machiavelli. È quanto dimostra Foucault identificando nel cinismo politico quella sfida anarchica al potere che si colloca al di fuori dei suoi giochi di verità e di potere, praticando altri giochi di veridizione e destituendo così di ogni legittimità l'autorità politica attraverso la pratica della *parresia*. Una terza genealogia della filosofia politica del pensiero anarchico sulla quale tornare successivamente.