

Votare o non votare? Questo è il (falso?) problema...

Sarà un riflesso da vecchio militante in pensione, ma seguo con interesse il dibattito sulla questione "votare o no?" da mesi presente su *Cenerentola*. La cosa, poi, può apparire ancora più strana considerando che mi pare che molte delle tesi sostenute nei vari interventi aggiungano poco a quanto già detto nei decenni - anzi: nei secoli - che, dalla Prima Internazionale in qua, hanno (abbastanza) periodicamente attraversato gli ambienti anarchici e libertari (i due non sono il medesimo, va ribadito, tuttavia in questa sede verranno trattati come lo fossero) circa la questione se questi, in quanto "forza" politica, debbano/possano partecipare alle elezioni.

Mi si potrà dire che, nonostante il giudizio *tranchant* sui contenuti appena espresso, il mantenersi del mio interesse si giustifica con i prodromi della demenza senile, ed è un'obiezione a cui proprio non saprei come rispondere, anche se mi piace pensare che il suddetto interesse sia invece sostenuto dal fatto che questo dibattito mi appare soprattutto come un sintomo. Per essere chiaro fino in fondo, inoltre, aggiungo che sono vicino ad alcune delle tesi di Gianpiero Landi, anche se per motivi molto diversi - talvolta forse opposti - da quelli che egli porta a suo sostegno.

D'altra parte, come giustamente è stato detto, si possono dire/fare cose giuste per motivi sbagliati e, viceversa, si possono dire/fare cose sbagliate per motivi giusti. Ciò accade perché (contrariamente a quanto si crede, almeno da Aristotele

in qua) la congruenza delle conclusioni logiche con le premesse *non* dipende dal contenuto delle premesse stesse, bensì dal *senso/modo* che fa sì che si pongano quelle stesse premesse in quel dato ordine. Per fare un esempio: dire che una retta è la linea più breve fra due punti è certo vero, ma solo se si dà per scontato che quei due punti stiano su uno stesso piano, perché, se essi sono invece su una sfera, è chiaro che la linea più breve sarà invece un arco di circonferenza.

Questo ragionamento mi serve per dire che il dibattito in corso è un sintomo perché porta ad interrogarsi sui fondamenti delle diverse opzioni circa il votare o no, opzioni che vanno, tanto per schematizzare, dall'elettoralismo *hard* di Toni Iero all'astensionismo più o meno *light* di Andrea Papi. Tutti gli altri interventi (compreso quello più "eterogeneo" di Domenico Secondulfo) si situano a una diversa distanza da questi due estremi, ma generalmente condividendone i presupposti (teorici, analitici, concettuali) impliciti ed espliciti. In sostanza, cioè, mi pare che anche i richiami, fatti più o meno da tutti, a uno svecchiamento del bagaglio teorico dell'anarchismo - quindi anche ad una "attualizzazione" delle sue posizioni politiche - alla fin fine non possano che appuntarsi sul "votare o no?", perché i presupposti da cui si parte non possono che condurre solo lì. Del resto la cosa è ovvia: se mi imbarco su una nave, difficilmente con questa arriverò a scalare non dico il Monte

Bianco, ma nemmeno la collina di Meldola.

A questo punto è forse facile intuire che, come emerge da tutti gli interventi, la questione per me illuminante risiede nel come fanno, e/o possono fare, *politica* gli anarchici e i libertari, questione che, sempre nei suddetti interventi, viene pensata sostanzialmente intendendo col termine/concetto di politica una sola cosa: il rapporto con le istituzioni e, attraverso di esso, col *potere politico*. Ben chiaro a tutti, infatti, è che proprio nel *come* si intende e attua un tale rapporto, quindi nel *cosa* esso implichi, risiede il *punctum* dell'anarchismo stesso. Del resto una lunga tradizione dice bene come "anarchia" sia "assenza di potere". Andrebbe aggiunto, però, che questa stessa tradizione è, oltretutto trita, anche banale, perché bisognerebbe pure tenere in conto che, nel greco classico, l'*a/an* non è solo privativo, ma può anche avere valore di accompagnamento, di intensificazione e, talvolta, di copula (forse anche "oppositiva", come nell'italiano "antistante"), mentre *arché* non indica solo il "potere/*chratos*", ma pure l'autorevolezza - quella degli arconti dell'antica democrazia ateniese, per esempio - e ancor più il "principio", il "fondamento" che, guarda caso, sono alcuni dei significati più antichi proprio di *arché*. Per questo, del tutto in linea con la tradizione anarchica consolidata, Papi giustamente ribadisce che (i corsivi sono miei) «qualsiasi anarchismo, comunque declinato, se è tale non può non essere *intimamente etico*, proprio perché è sorto

come affermazione soprattutto etica di una conduzione sociale *fondata* sulla giustizia, la libertà e la mutualità quali *presupposti fondanti* di regolazione dei rapporti tra gli individui. L'essere anarchici (...) implica una scelta etica, che si distacca in toto dalle logiche del *potere*, dove machiavellamente etica e politica procedono separate. (...) *la proposta politica anarchica s'identifica con l'etica anarchica e ne è un'emanazione diretta*». Di fronte ad una tale posizione, gli altri intervenuti - tutti diversamente "votaioli" - sostanzialmente ribadiscono che tuttavia la realtà delle elezioni non è del tutto sussumibile nella logica/struttura del potere e che, comunque, le società liberal-democratiche presentano spazi che non si capisce perché gli anarchici non possano usare. I "campioni" di detta posizione (tali perché i loro ragionamenti sono, almeno per ora, i più articolati) sono sicuramente Iero e Landi e proprio quest'ultimo - giustamente anche in questo caso - ribadisce, in nome di un basilare principio di realtà, che nelle liberal-democrazie ci sono libertà che non si possono non difendere e, riallacciandosi a Luce Fabbrì, sostiene che l'anarchismo possa utilmente agire in dette liberal-democrazie, anche se, certo, rimane il fatto che fra democrazia e anarchia rimane un "salto di paradigma" (vedi il suo intervento su *Cenerentola* n. 241). Già qui, però - e, ovviamente, a mio modo di vedere - emerge uno degli aspetti paradossali di tutto il dibattito, cioè nel fatto che tutti gli intervenuti condividono la convinzione

che, “per principio”, l’anarchismo sia altro dalla democrazia, ma ne derivano poi conseguenze molto diverse. Fra queste, non ultima, quella che, a fronte della distinzione landiana fra un anarchismo essenzialmente etico e un “anarchismo politico” - cioè un anarchismo che si farebbe più carico del suddetto principio di realtà - finisce per ribadire che “la proposta politica anarchica s’identifica con l’etica anarchica”, perché è proprio su questo che Papi (ma così, in fondo, la pensava anche Malatesta) ha molto ragione, ma pure molto torto.

Se infatti si pensa che il *punctum* dell’anarchismo sia essenzialmente riducibile a un’etica, del tutto ovviamente ne consegue che il centro dell’agire anarchico-libertario non può che consistere nell’allargare il più possibile la condivisione di quegli stessi presupposti etici attraverso cui si concepiscono poi la giustizia, la libertà, la mutualità, e rispetto ad essi, altrettanto ovviamente, la questione della politica o è inutile o è del tutto accessoria. Al massimo può talora diventare una triste necessità (come nella rivoluzione spagnola), di essa si possono trovare delle forme più o meno libertariamente agibili (quelle cui pensa Landi), ma sempre nella convinzione che l’essenza della questione sia al di là della politica stessa.

Il problema di questo modo di pensare, tuttavia, sta tutto nel suo “manico”, cioè nel fatto che, se tutti condividersero gli stessi presupposti etici degli anarchici, cioè l’etica della libertà, questa stessa etica della libertà finirebbe per negare la libertà dell’etica - da cui essa stessa dipende - la quale, però, è

uno dei fatti basilari di qualsiasi condizione di libertà e uguaglianza socio-politica¹. Inoltre, questa impostazione - del tutto centrata sull’essere che si ritiene di incarnare - finisce anche per dimenticare che qualsiasi essere, quindi anche qualsiasi etica, si dà solo sulla base di un rapporto (cioè io posso sapere di essere “blu” perché vedo/so che l’altro non è come sono io, è “non-blu”), cosicché l’unico rapporto *politico* che riesce a pensare è quello per cui, per dirla con Hegel, si riconduce l’altro da sé presso di sé. Si finisce quindi per negare, piaccia o no, la politica medesima, perché questa nasce e si regge su un elemento basilare, su una *pratica*: far sì che il rapporto, che comunque esiste ed è *fondante* (tale perché, per rimanere nell’esempio appena fatto, non è che si dia “blu” e *poi* “non-blu”: i due o si danno insieme o non si danno), fra entità radicalmente diverse, o addirittura altre, prenda una data forma e, in tal modo, venga innanzitutto riconosciuto nonché, su questa base, regolato (per questo non è vero che, come sosteneva Von Clausewitz, la guerra sia un fare politica con altri mezzi: è vero il contrario).

Insomma, quel che va ammesso/riconosciuto chiaramente è che la politica non è “strumento” di qualcos’altro, ma è essa stessa un “essere” il quale è appunto *una forma particolare di rapporto e nient’altro*, così come è un potere del tutto particolare *il potere di decisione che da essa deriva e rispetto a cui essa si dà*, perché senza questo rapporto non soltanto non esistono, non possono esistere, il potere e le istituzioni, ma neppure co-

loro che vogliono cambiare tanto l’uno che le altre, cioè gli anarchici e i libertari. In questo senso, anzi, parlare di un “anarchismo politico” è tutt’altro che un pleonismo perché è con tale formula che si può (io direi “non si può non”) intendere un anarchismo che si faccia carico fino in fondo del *senso*, quindi della *pratica*, della politica, cioè non solo riconosca *ab ovo* di essere niente più che una parte, ma anche che le parti (comprese, chiaramente, le varie conseguenze dell’etica della libertà) non sono da abolire, a meno di non voler realizzare quel venir meno della politica che coincide col totalitarismo. È chiaro che, sulla base di questo modo di vedere, l’agire anarchico-libertario rimane del tutto conflittuale, visto che fa del conflitto il suo stesso presupposto, ma di una conflittualità che si preoccupa innanzitutto delle condizioni del suo continuare. Prima fra esse quella di non essere/diventare solo un’opzione etica, magari simpatica ed ammirabile, o solo realizzazione “puntillistica”, quali sono le *taz* di Hakim Bey o le comuni come Urupia. È per tutto questo, comunque, che penso che anarchici e libertari abbiano la loro prima radice, il nocciolo del loro essere ed esserci, proprio nella politica e nell’agirla, cioè *non possano non fare politica*. A questo punto, però, temo che chi mi legge possa pensare che tutto quanto fin qui detto sia, ad essere generosi, solo una sbrodolata più o meno pseudo-filosofica, ma il mio (non) innato ottimismo mi spinge a pensare che sia almeno un po’ incuriosito e quindi continui la lettura, non fosse altro che per ve-

dermi affermare che sono ben consapevole che tutto quanto fin qui detto ha fra i suoi elementi centrali l’accettazione - di fatto e di diritto - del potere politico, cioè di quanto gli anarchici non possono accettare. *A meno che...*

A meno che proprio i ragionamenti sopra fatti non portino a comprendere che il potere *politico*, e proprio perché tale, è un potere di genere del tutto diverso da quello che, sempre per esemplificare, regola il rapporto del padrone con lo schiavo o dell’ufficiale col soldato, cioè non sia riducibile innanzitutto, se non esclusivamente, al “poter fare” di qualcuno e, correlativamente, all’“impedimento al fare” altrui, cioè a quel potere che qualcuno (Baruch Spinoza, se non sbaglio) definiva *potestas* e che coincide con la concezione - e, conseguentemente, con la pratica - hobbesiano-liberale del potere². Il potere/*potestas*, pur condividendone la radice concettuale e lessicale, non è infatti quell’altro potere che ancora Spinoza definiva *potentia* - cioè la capacità di fare che, quando è saputa e quindi voluta, diventa *agire, azione* - e che è abolibile solo con la morte.

Come bene mostra il tanto (ingiustissimamente) esecrato Machiavelli, infatti, il potere *politico* è tale perché, proprio nascendo dalla politica e risiedendo in essa, è una sorta di continuo “punto di equilibrio”, di fulcro, attraverso cui si manifesta il rapporto delle *potentiae* che la politica, essendo un modo del loro stesso accadere, pone in essere. Certo in esso non c’è - *non può, né deve, esserci* - alcun elemento etico né alcun scopo di al-

tro genere cui tendere e ciò proprio per il fatto che detto potere altro non è che il “prodotto/manifestazione” di forze (un po’ come il “momento delle forze” della fisica), cosicché la *potestas* che esso attua attraverso le istituzioni e le leggi è solo quella che gli viene dalle *potentiae* politiche concorrenti e dalla loro, *sempre momentanea*, composizione. Per questo, come diceva Proudhon, il potere politico è l’“uso della forza collettiva” ed è sempre sottoposto ad essa, come bene aveva capito Gandhi (se, infatti, un ordine non trova chi obbedisce, esso è solo *flatus vocis*) e come si mostra, in negativo, nei totalitarismi, nei quali vi è chi riesce, attraverso il potere politico, a far coincidere, simbolicamente e quindi praticamente, proprio questo potere con l’“uno” e così riesce ad assorbire in esso proprio le *potentiae* collettive (che è quello che aveva ben visto Étienne De la Boétie nel suo “Discorso sulla servitù volontaria”). Non a caso, del resto, i totalitarismi non si basano tanto sull’acqui-

scenza dei sottoposti, ma necessitano della loro partecipazione attiva.

Se tutto questo discorso è almeno un po’ vero, cioè è in grado di illuminare i fatti (ancora Spinoza direbbe di essere “adeguato” ad essi), ne derivano però alcune conseguenze.

La prima è che, come diceva il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty ragionando a partire da Machiavelli, «Il potere non è mera forza, ma neppure onesta delegazione delle volontà individuali, come se queste potessero annullare la loro differenza. (...) Non c’è potere fondato in modo assoluto, non c’è che una cristallizzazione dell’opinione» ed è esattamente per questo che il “salto di paradigma” di cui parla Gianpiero Landi nel suo intervento *non è davanti a noi, ma alle nostre spalle*, è anzi la condizione di possibilità per cui si sta facendo questo dibattito, perché quel paradigma è dato proprio dall’apparire e dal farsi della politica, che infatti non è moneta particolarmente comune nella storia umana e si è realizza-

ta, poco o significativamente, solo in alcuni momenti storici - cioè l’antichità prima greca e poi romana, i comuni medievali, l’occidente dal 1600 in qua, pur con significative interruzioni (i totalitarismi di cui si è detto) - e solo in alcune aree del pianeta - cioè, essenzialmente, in Europa e in Occidente, anche se alcuni barlumi sono forse apparsi anche altrove -.

È questo realizzarsi della politica che ha portato alle società liberal-democratiche nelle quali, pur con i loro enormi limiti e difetti, il potere/*potestas* è sempre correlato in vari modi (talvolta piuttosto indecenti) alla *potentia* che ognuno è (anche se non lo sa), perché ogni *cittadino*, essendo tale, è *ab origine* e ineludibilmente parte attiva di detto sistema. Questo, d’altra parte, è anche il motivo per cui, per un paradosso che è tale solo per la logica formale, anche l’astensionismo - *light* o no - rimane una categoria dell’elettoralismo; non a caso, quando l’astensionista è tale perché animato da motivazioni politiche, ci tiene a distinguerlo dal puro e semplice menefreghismo di chi non va a votare.

E ancora: è proprio perché il “salto di paradigma” è alle spalle che c’è differenza fra le società liberal-democratiche e le intenzionalità anarchico-libertarie: tale differenza, infatti, si può dare solo se c’è anche una continuità - inversamente non c’è rapporto -, cosicché quel salto di paradigma si rivela essere un po’ come il *munus* latino: un dono che è anche un impegno, un compito, cioè quello indicato dal termine *intenzionalità*, da me scelto non a caso.

Dire infatti “intenzionalità” dice il *modo* in cui e con cui ci si pone, si è, in ogni ambito/problema, mentre *non* dice in nessun modo che esso sia in qualche modo un modello/progetto di società che sia poi da costruire o comunque costruibile. L’insieme dei valori etici di cui parla Papi - e che certo contraddistingue l’anarchismo-libertarismo - costituisce infatti non un insieme di contenuti positivi sostanzialmente *dati* (cioè, per esempio: la libertà è fare o non fare questo o quello), bensì il *paradigma* (Platone avrebbe detto *l’idea*, nel senso di concetto, di criterio di intelligibilità) di quanto si è/vuole essere. Un po’ quello che succede, sempre per fare esempi, col triangolo: siccome so che il triangolo è quella figura piana che ha né più né meno di tre lati e tre angoli la cui somma interna equivale a due angoli retti, so anche che non posso farlo con quattro lati o con due lati dritti e uno curvo ed altrettanto so che la libertà di cui parlano gli anarchici non consiste solo nella diade fare o non fare qualcosa, ma implica *strutturalmente* anche altro. Ciò implica proprio quel confronto di *potentiae* che è la politica, in cui non posso non essere e agire perché anch’essa è fatta e determinata dalla mia *potentia*. È per questo, e non certo a caso, che anarchici e libertari hanno sempre spinto affinché oppressi, sfruttati e così via agissero a loro volta: sapevano bene - anche se, non raramente, in modo solo intuitivo - che è solo *agendo politicamente*, facendo politica, che si esiste nella società. Del resto, sapevano anche, e chiaramente, che il solo modo per essere



Michail Bakunin

liberi è di agire fin d'ora proprio da liberi, almeno per quel tanto che si riesce, cosa che, ancora una volta, può accadere solo nelle condizioni di possibilità - sociali, culturali, psicologiche, etiche ecc. - che proprio, e solo, il darsi della politica crea. È anzi in questo ambito e in questa maniera che la libertà, la giustizia, la mutualità mostrano e dimostrano quello che effettivamente sono via via, nel cambiamento che non può non esserci, perché, come già diceva Bakunin, *l'essere reale è il divenire*.

Poiché sono già stato abbastanza prolisso, non la tiro ancora in lungo, anche se moltissime, forse infinite, sono le cose che sarebbero a questo punto da aggiungere e chiarire (cose che, del resto, non sono sempre presenti e/o chiare neanche a me). Mi auguro però che quanto ho detto contribuisca a comprendere che, non me ne vogliano i compagni che mi hanno preceduto, è solo confrontandosi con le questioni che ho cercato di evidenziare che ha ancora senso e valore interrogarsi non soltanto se sia più o meno giusto che anche degli anarchici possano votare, ma soprattutto sul senso che ha il farlo o rifiutarlo. Diversamente è solo elettoralismo...

Franco Melandri

1 Detto tema, del resto, è ampiamente e ottimamente trattato in un antico scritto di Nico Bertì: "Libertà dell'etica ed etica della libertà", in *Volontà*, n° 1, 1981, cui si rimanda.

2 Per avere un'ottima descrizione di detta concezione si legga: Isaiah Berlin, "Due concetti di libertà", in *Id.*, Quattro saggi sulla libertà, Feltrinelli, 1989, ma varie volte ristampato anche singolarmente.

Enrico Ferri: The Myth of Western Civilization. The West as an Ideological Category and a Political Myth

È uscito recentemente, edito da Nova Science Publishers, il volume di Enrico Ferri "Il mito della civiltà occidentale. L'Occidente come categoria ideologica e mito politico".

«Uno studio su un Mito - è scritto nell'abstract -, su una costruzione artificiale e fantastica come l' "Occidente", per certi versi non avrebbe senso. Sarebbe come fare un'indagine su qualcosa che in realtà non esiste, su un fantasma. Con questo tipo di approccio, però, potremmo sostenere che non avrebbe senso studiare una religione come il Cristianesimo o l'Islam, perché Dio non esiste. In realtà, nei contesti più diversi, dal giornalismo alla politica, dalla ricerca universitaria alle comunità religiose, continuamente si fa riferimento alla "Civiltà occidentale", alla sua cultura, al suo sistema di vita e ai suoi valori, primo fra tutti la "Libertà". Con "Occidente", in genere ci si riferisce alle società liberal - democratiche dell'Europa e degli Stati Uniti. Allo stesso tempo, ogni cultore dell'Occidente non ammette che la cosiddetta Civiltà Occidentale possa esaurirsi nella storia delle liberal - democrazie moderne; sostiene invece che quest'ultima rappresenta solo l'ultimo capitolo di una vicenda che attraversa prima l'Europa e poi gli Stati Uniti, stabilendo un legame ideale e concreto nella vicenda di questi due continenti e dei rispettivi popoli.

I molteplici tentativi di ricostruire una presunta storia dell'Occidente, con valori e principi di riferimento, mostrano però tutta la fragilità di questa categoria politica, che viene riempita dei contenuti più diversi, contraddittori e, a volte, incompatibili. In questi tentativi di ricostruzione, spesso si stabiliscono legami, relazioni e connessioni storiche ed ideologiche che non hanno alcun riscontro nella realtà, come quando si parla di una vicinanza fra la grecità e il cristianesimo, di compatibilità fra teocrazia e democrazia, o fra il cattolicesimo e l'Illuminismo. (...).

"Il Mito della Civiltà occidentale" cerca di mostrare l'inconsistenza della stessa categoria di Occidente, storicamente costruita sulla presunta contrapposizione Grecia/Europa - Persia/Asia, fra Cristianità - Islam o prospettiva liberal - democratica e altre visioni del mondo. Nel libro, per un verso si cercano di evidenziare i legami, le relazioni e le similitudini tra mondi ritenuti diversi e contrapposti, ma pure i contributi dati alla storia dell'Occidente da realtà come il mondo fenicio ed islamico, comunemente ritenuti agli antipodi dell'Europa. Per un altro verso lo studio evidenzia le distanze e le contrapposizioni all'interno di realtà come il mondo greco ed il cristianesimo, ritenuti emisferi tipicamente occidentali, ma omogenei solo attraverso semplificazioni. La ricerca evidenzia pure la non plausibilità di ricostruzioni sto-

rico/ideologiche che vorrebbero stabilire vicinanza e interazioni tra realtà come il cristianesimo e il giudaismo, considerato dal primo una eresia, o mondo cristiano e mondo greco, che vide distrutta dal cristianesimo vincente la sua cultura, la sua filosofia, la sua religione, i suoi templi e i suoi libri».

L'opera è, a dir poco, interessante, come risultano in genere gli scritti che confutano affermazioni troppo spesso frettolosamente date per scontate. (anche in un paio di articoli pubblicati su questo numero di *Cenerentola*).

Tuttavia la tesi che la "civiltà occidentale" sia, sostanzialmente, un'invenzione, non mi convince del tutto: se infatti sembra assai improbabile una interpretazione dello scontro tra Achei e Troiani in termini di "scontro di civiltà", meno improbabile sembra tale interpretazione con riferimento alle guerre persiane; se è vero che vi fu una transizione violenta tra mondo pagano e mondo cristiano, è altresì vero che nel secondo vennero inclusi numerosi elementi del primo; se è vero che l'umanesimo, il rinascimento e, ancor più, la modernità rappresentano una rottura con il mondo cristiano, è anche vero che sono difficilmente pensabili senza un innesto su quest'ultimo. Assai più convincente mi sembra l'Autore nell'evidenziare quanto alla cultura europea sia arrivato dall'Asia, rielaborato dai Fenici prima e degli Arabi poi.

Luciano Nicolini