

manifesto
per
un
anarchismo
analitico

biblioego
posizioni

Luigi Corvaglia
Davide Leonardi
Domenico Letizia
Fabio Massimo Nicosia
Federico Tortorelli

In copertina: disegno di Charles Dana Gibson

manifesto per un anarchismo analitico

Popper diceva che l'errore della filosofia politica è stato quello di aver sempre posto una domanda sbagliata, ossia "chi" dovesse governare, a chi spettasse, quindi, costituirsi nello stato, quando la giusta questione sarebbe invece "come" bisogna governare, cioè il metodo dell'azione dello stato. La risposta che questi si è dato è semplice: bisogna governare poco. A motivare tale affermazione, nonostante ci si potesse attendere da tanto maestro argomentazioni di grande raffinatezza, c'era una considerazione elementare: un governo che non sia una palese dittatura può essere sostituito senza uso della violenza. Il tipo di governo che meglio si attiene a tale requisito sarebbe, dice l'austriaco, la "democrazia liberale". La corsa alla "liberal-democrazia" di cui siamo spettatori paganti costituirebbe quindi il trionfo della logica di questa "libertà dei moderni" da esportarsi fin negli anfratti lasciati più in ombra dal sole della modernità. Gli estensori di questo "manifesto", invece, sono fra quanti ritengono soddisfacente solo in modo parziale una concezione secondo la quale i criteri per poter attribuire patenti di libertà e democrazia sono formalizzati in una definizione minima e negativa, insensibile ai meccanismi attraverso i quali si struttura il funzionamento della società "libera" (la risposta al "come" è incompleta) e che rimandi comunque al ristretto novero di persone che costituiscono lo stato la responsabilità della modulazione del proprio livello di pressione sugli individui tutti. Secondo tale concezione, gli Stati Uniti schiavisti antecedenti la guerra di secessione, quando i governi si succedevano comunque senza colpo ferire, sarebbero un esempio di buon governo, di libertà e di democrazia. In altri termini, i firmatari di questo scritto sono fra quanti hanno ritenuto degno argomento di riflessione, non solo quelli relativi al chi e al come, ma anche quello riguardo al "se", come si chiedeva Nozick, e "perché" si debbano attribuire le funzioni di governo ad un gruppo di uomini definito Stato, a ciò rispondendosi che non esiste alcun motivo per avallare un simile monopolio normativo. Ci si ritrova, quindi, indiscutibilmente in compagnia di tutti gli "anarchici" e libertari che fino ad oggi hanno manifestato la loro inimicizia nei confronti dello stato.

I – PREMESSA

1.1 Chi siamo

Provenienti dai quattro angoli del mondo "libertario", anni di dibattiti e di confronto con gli ambienti dell'anarchismo tradizionale di matrice "socialista" (che è lo sfondo sul quale alcuni di noi si sono a lungo mossi), come con quelli del cosiddetto "anarco-capitalismo" di marca "liberale" (dal quale provengono altri), hanno concorso a modellare per differenza il nucleo teorico di cui qui vogliamo fare formale presentazione. Le molte aporie e, talvolta, le ricadute paradossalmente totalitarie che, a nostro avviso, sono insite nei discorsi che originano da entrambi i paradigmi sono la causa di questo coagularci in una zona affrancata dai dogmi "libertari" consolidati e professati.

Un'alleanza culturale e politica tra libertari, riunendo e conciliando, pur mantenendo le dovute differenze, anarcosindacalisti, mutualisti, agoristi e anarcoliberali rifacendosi all'individualismo anarchico e al liberalismo delle origini, alla tradizione dell'autosufficienza, delle comunità locali, del volontarismo federativo e della decentralizzazione, si propone di creare una struttura economica nuova, decentralizzata e autonoma, invitando i lavoratori a ritirarsi in una struttura economica non politicizzata dalle logiche statali, costruire la società giusta nel guscio di quella vecchia.

Siamo uniti in un'opposizione allo Stato, al militarismo e all'intolleranza culturale (discriminazione sessuale, razzismo) basando la nostra strategia per la liberazione creando movimento e istituzioni alternative.

1.2 perché non siamo anarco-comunisti

Nella dominante vulgata "anarchica", incarnante il sogno di un mondo trasfigurato da un fuoco purificatore e abitato da un uomo nuovo che azzera l'orologio della storia, *pars destruens* e *pars costruens* coincidono, la costruzione intera sembra esaurirsi nell'opera distruttiva e de-costruttiva della società basata sul dominio. Ma questa concezione si scontra con almeno quattro grossi problemi:

1. Il "problema della transizione. L'idea rivoluzionaria pecca di ingenuità, perché sembra considerare "il potere" come qualcosa di esclusivamente fisico, che si possa sbriciolare aggredendolo direttamente, trascurando il suo carattere di costruzione della mente, di "credenza costitutiva", per usare l'espressione di Hayek, che trova sì estrinsecazioni fisiche (l'apparato burocratico-militare e i suoi "palazzi"), ma che non possono essere demolite, se non una volta che quelle credenze, fondamento del consenso e della le-

gittimità nei confronti delle istituzioni del dominio, siano state intaccate. Né la lezione di Foucault, col suo sottolineare gli aspetti microfisici più che macrofisici del potere, sembra avere particolarmente inciso sulla cultura dell'anarchismo tradizionale.

2. Il problema dell' "ordinamento lessicale". L'anarchismo si è cristallizzato in una visione innegabilmente classista, sul modello dettato da Marx. Il potere viene quindi acriticamente identificato con il "capitalismo" sfruttatore che nasce dall' abominio della proprietà-furto e di cui lo stato sarebbe nient'altro che il guardiano. Ciò, non solo ha comportato l'impossibilità di riflettere e sperimentare su pratiche di libero scambio e di concorrenza fra beni, idee e norme in assenza dello stato e dei suoi monopoli, ma ha anche prodotto il paradossale effetto di una battaglia che, invece di essere indirizzata contro il potere di chi illegittimamente gestisce le vite degli individui, si concentra sull' ombra che esso emana sull' economia (il "mercato" in regime di statualità), finendo col credere che la deformità sia nel libero scambio e non nello specchio in mano al Leviatano.

Ciò comporta, rubando la nota espressione a Rawls, una inversione di quell' "ordinamento lessicale" che si immaginerebbe organizzato sulla priorità dell' antistatalismo. Non si ha infatti un principio di anarchia preordinato al quale tutti gli altri siano subordinati ma il piazzamento dell' antistatalismo in seconda posizione dopo l'anticapitalismo, al punto che qualche divo dell' "anarchismo" (Chomsky, ad esempio, o Akim Bey) ha pensato di prodursi in proclami che vedono nello stato ormai un alleato, in quanto vittima anch'esso del capitale e della globalizzazione economica.

3. Il problema della *reductio ad unum*. Il socialismo libertario non è mai riuscito ad uscire dal paradosso per cui "volendo essere una teoria centrata sulla libertà, (...) apre su una cultura che esige l'adesione di ognuno per poter esistere e che contesta la legittimità di tutto ciò che non è sé stessa" (T. Ibanez), cioè, il problema dell'essere una teoria della libertà che si basa su un principio totalitario, quello della mancanza di possibilità di tollerare altro da sé.

4. Il problema delle decisioni collettive. Strettamente collegato alla questione precedente è il fatto che, nella versione maggiormente rappresentata, l'anarchismo insiste sulla necessità di decisioni collettive da realizzarsi mediante una "democrazia diretta unanime". Per una innata idiosincrasia nei confronti della nozione di

"mercato", ai fautori della democrazia diretta su base municipale o quant'altro sfugge la comprensione del dato che, in un quadro libertario, non ci sono decisioni collettive "vincolanti" da assumere, perché quelle "decisioni" sono in modo riflesso e indiretto già assunte dal "mercato", inteso come libero confronto, appunto per il tramite delle libere interazioni tra gli individui.

Le decisioni collettive vere e proprie, invece, non importa se unanimi, presuppongono l'inserzione degli individui in un'istituzione totale e chiusa, senza possibilità di secessione e di exit: l'istituzione collettiva è cioè l'antitesi di una realtà libertaria.

1.3 perché non siamo paleo-libertari

Il pensiero "libertarian" ha l'indubbio merito di aver indicato in una società completamente autoregolata dal libero scambio l'unica logica possibilità di concretizzazione di una fuga dalla statualità, risolvendo, in pratica, il problema della "reductio ad unum" con l'idea della concorrenzialità di differenti sistemi normativi insistenti sullo stesso territorio. Ciò nondimeno, in alcune premesse si presta a derive preoccupanti.

La prevalente espressione del cosiddetto "anarco-capitalismo", almeno in Italia, ne fa infatti una concezione che, partendo da affermazioni di principio, che potremmo weberianamente definire legate all'"etica del sentimento" (Gesinnungsethik) - ma che si pretendono invece freddamente oggettive -, ha l'ardire di fondare una teoria della libertà che risulta assolutamente insensibile all'illibertarietà degli esiti, - cioè, sempre weberianamente, alla contrapposta "etica della responsabilità" (Verantwortungsethik). Le ricadute di tali affermazioni di principio indimostrabili, perché o afferenti all'ambito della metafisica e della tautologia ("ogni uomo è proprietario del proprio corpo", "la terra in origine è res nullius", ecc.), o perché congiungono concetti fumosi (il "lavoro") con elementi di metafisicità paragonabili, in quanto a logica, alla transustanziazione cattolica ("tramite il lavoro io mescolo me stesso alla terra che diventa mia proprietà"), si concretizzano in conclusioni di sillogismi basati su premesse errate. Una volta definiti come indiscutibili alcuni postulati, i teoremi che su questi si basano acquistano, pericolosamente, uguale intangibilità. Fra le conseguenze di supposti "diritti naturali", ad esempio, arriviamo a trovare l'intero catalogo delle caratteristiche di una società totalitaria. Se, infatti, il proprietario rothbardiano è padrone assoluto dei "frutti del proprio lavoro" (qualunque cosa si intenda per "lavoro"), un elemento di sacralità scende a permeare di sé la sua proprietà, che diventa quindi intoccabile e indiscutibile, pena l'esser etichettati come eretici socialisti. Partendo da questo

"primum movens", e in considerazione della liceità di ogni scambio di titoli di proprietà, si può arrivare a considerare legittima e libertaria la condizione di chi riuscisse con mezzi "legali" a diventare proprietario dell'intero globo. Di più, seguendo tale tipo di ragionamento, se i proprietari hanno pieno potere su territori che gli competono, ciò che viene a realizzarsi è la totale identità fra padrone e sovrano e, se si hanno quali presupposti la sacralità della proprietà e la conseguente illegittimità degli altri di "aggrederla", si può giungere – ed in effetti si giunge – a concepire più libertaria la situazione del padrone-sovrano che imponga regole illiberali sul proprio territorio di qualunque spinta, individuale o sociale, lavorasse per produrre la universalizzazione della libertà. Ciò perché quest' ultima opererebbe una illegittima aggressione. In pratica, per questi signori, non c'è alcuna distinzione fra una grande proprietà ed un piccolo stato. Da ciò nasce la presa che il secessionismo ha sui cosiddetti "paleo-libertari". Questi ritengono, sul presupposto della difesa di ciò che più si avvicina ai proprietari di un territorio, cioè i "tax payers", che un piccolo stato sia sempre preferibile ad uno grande. Che quindi sia preferibile un piccolo stato in cui viga l'esclusione e la discriminazione nei confronti di "stranieri", omosessuali, tossicodipendenti ecc., ad un grande stato che garantisse maggior difesa dei diritti individuali. L'unica discriminante, allora, fra ciò che è desiderabile per un libertario e ciò che non lo è si riduce all'esser quella data cosa "privata" (buona) o "pubblica" (cattiva). Si ha la netta sensazione che, più che tutelare il dinamico ed autopoietico mercato, si miri a difendere la statica proprietà, più che valutare gli aspetti aggregativi del primo, si voglia sottolineare quelli di esclusione della seconda. Su questa base di (incongruente e sorprendente) comunitarismo, già consonante, per certi accenti, alle teorizzazioni della nouvelle droite, la corrente "paleo-libertarian" - nella quale, del resto, è situabile lo stesso Rothbard -, è riuscita a produrre quanto di più lontano dall'idea di una società desiderabile e libera. Ciò grazie all'aggiunta, alla già pesante pietanza, di ingredienti come il conservatorismo morale e la difesa ad oltranza della chiesa cattolica, che viene descritta quasi come una paladina dell'antistatalismo, contro una fantomatica "religione laica" prodotta dallo stato. In definitiva, un tradizionalismo culturale di stampo conservatore e reazionario. Non ci stiamo.

1.4 Perché siamo semplicemente libertari

Le espressioni "anarco-comunismo", "anarco-sindacalismo", "anarco-primitivismo" ecc., sono ossimori, perché il sostantivo che segue il trattino vuole definire una ben delimitata forma di organizzazione sociale e non esiste nulla di "anarchico" nel limitare ad una le virtualmente infinite possibilità del-

l'umano (l'anarco-capitalismo non risente troppo di questa critica per il citato discorso della compresenza di stili di vita). Né il dichiararsi semplicemente "anarchici" risolve il problema, se dietro la generica etichetta il partigiano dell'anarchia ha in mente la prefigurazione della "società perfetta". Questa perfezione non può che essere "unica" e indiscutibile. Ma in una società "anarchica" tradizionalmente intesa sarebbe "vietato" il baratto? Non sarebbe libero lo scambio di prodotti mediante mezzi di pagamento e unità di conto comunemente scelti ed accettati? Se così fosse, non ci troveremmo in una società anarchica, se così non fosse, non ci troveremmo in una società "comunista".

Un libertarismo conseguente prevede una pratica non velleitaria. Un libertarismo reale è finalizzato a perseguire obiettivi concreti e realmente consonanti con la meta dell' ampliamento della libertà, pertanto non può prescindere dalla considerazione delle conseguenze tutt'altro che libertarie di alcuni assunti di principio promossi a dogmi, né crogiolarsi in un elitaria logica del "tanto peggio, tanto meglio". Una ortodossia che ha, insieme, del chiesastico e dell' aristocratico.

Diceva Murray Newton Rothbard che se esistesse un pulsante, premendo il quale lo Stato scomparisse, un libertario dovrebbe premerlo senza pensarci due volte.

Si può discutere su tale affermazione, ad esempio nutrendo il dubbio che da una simile subitanea sparizione emergerebbe non già l'anarchia "positiva" che un libertario ha in mente, ma l'anarchia "negativa" della guerra hobbesiana di tutti contro tutti.

Sta di fatto, comunque, che il problema non si pone, perché quel pulsante, purtroppo o no, non esiste.

Il destino di un libertario, almeno per questa o qualche generazione, è quindi quello di una difficile convivenza con lo Stato e con il sistema internazionale degli Stati, per quanto quest'ultimo stia subendo da tempo profonde trasformazioni.

È perciò nostra convinzione che per i libertari non sia sufficiente ribadire continuamente, come peraltro alcuni fanno non senza profitto, il proprio first best, per il quale lo Stato non dovrebbe esistere e tutto ciò che fa è per definizione sbagliato; ma si tratti piuttosto, attività più complessa e delicata, e forse più affascinante, di elaborare continuamente dei second best, nell'ottica che Malatesta definiva del "lume regolatore".

Con ciò ci rendiamo conto che ci poniamo al di fuori di una duplice ortodossia: quella anarchica classica, che rifiuta qualsiasi contatto con la politica per ragioni che comprendiamo ma che non condividiamo; e quella anarco-capitalista, per la quale vale il principio opposto. Per gli uni e per gli

altri, vale una irrealistica concezione per cui il mondo sarebbe pronto a ripartire fluidamente un attimo dopo aver messo in atto quanto basta a far volatizzare lo stato. Per gli anarco-capitalisti, ad esempio, i lavoratori pubblici sono tutti dei parassiti da licenziare immediatamente, senza porsi il problema della sopravvivenza, da noi, di quasi quattro milioni di persone, che potranno anche non ispirarci particolare simpatia, ma che non ci sentiamo di condannare all'inedia per questo. Per non parlare dell'atteggiamento verso il welfare State, che comunque fornisce servizi ai quali la gente, pur criticandoli a ragione, è abituata, e non presterebbe alcun consenso a una proposta di pura e semplice "abolizione".

Né condividiamo l'invocazione mitica delle "lotte" come risposta all'altezza del compito. Le "lotte" vanno e vengono, e raramente, se rimangono confinate alla sfera sociale, lasciano tracce permanenti, salvo il caso che sappiano radicarsi in un'evoluzione del costume già in corso, come è avvenuto negli anni '60; mentre a noi interessa proprio questo, che sia avviato un processo "rivoluzionario", nel senso di un percorso più o meno lungo che vada nella direzione giusta: ma ciò presuppone che si sappia individuare non solo l'astratto punto di arrivo (l'"estinzione dello Stato"), che si colloca all'infinito, ma anche il percorso, che è percorso di politiche, di soluzioni legislative, di sperimentazioni e anche di lotte.

Da qui la necessità di riconsiderare il rapporto tra l'anarchismo e un mondo composto da persone reali, rispetto alle quali il movimento anarchico "ufficiale" ha operato, deliberatamente o no, scelte di marginalizzazione. Ciò vuol dire recuperare la contiguità e la continuità con quel pensiero genuinamente liberale che, come un fiume carsico, percorre da sempre, ora più evidente, ora più sotterraneo, la storia dell'anarchismo. E' infatti l'esistenza di un filo rosso che lega il radicalismo liberale di Von Humboldt e Mill al movement degli anni '60 che può far dire a Paul Goodman "dopo l'ottocento, alcuni di noi liberali hanno deciso di definirsi anarchici"; un filo che passa per l'individualismo americano del XIX secolo (Warren, Spooner, Tucker su tutti) e che permette di stabilire una parentela fra autori all'apparenza lontani come Proudhon e David Friedman. E' il percorso storico fatto dall'individuo nato con le rivoluzioni liberali e la riforma protestante, aggirando il romanticismo storicista bakuniniano, quello, scriveva Berneri, che "si risolve in un angelicarsi degli uomini, in uno sviluppo irrompente di un genio collettivo, quasi immanente alla rivoluzione, che si chiama iniziativa popolare". Laddove questo "popolo", in quanto sistema, è "omogeneo, per natura e per impulsi" e tendente "a unificare i propri sforzi in lineare tendenza comunista", la consapevolezza della mistificazione insita in ogni organicismo, in ogni formula plurale, congiunta alla coscienza della

assoluta diversità di ogni uomo e alla diffidenza nei confronti di qualunque sacrificio del concreto individuo all'astratta entità collettiva, non può che portarci a rigettare questo naturalismo storicista, gettando con esso la riduzione ad uno degli infiniti modi possibili di arrangiamento degli uomini. Si fa quindi nostro il fine di Von Humboldt che, fra i primi, dichiarò di perseguire "una società nella quale si costituisca il maggior numero possibile di legami spontanei fra gli individui", riecheggiato un secolo dopo da Benjamin Tucker. Una società, in altri termini, di mercato, inteso come l'unico paradigma di autorganizzazione sociale senza centro di autorità. Un orizzonte mentale, questo, che accoglie anche un autore come Proudhon, il quale ha espresso il pensiero che anche lo stato più "giusto" è una potenza tale da schiacciare gli individui a cui è quindi necessario fornire un contrappeso difensivo, un luogo di resistenza, individuato nella proprietà. Posizioni molto simili, se non sovrapponibili a quelle di chi ha teorizzato una società basata sul libero scambio, sono state propagandate, molto prima che dai contemporanei "anarco-capitalisti", da autori "socialisti", quale del resto Tucker si considerava. Francesco Saverio Merlino, ad esempio, riteneva che "Il socialismo sta nell'equità dei rapporti, nell'abolizione dell'usura, dei monopoli, delle speculazioni, delle frodi, [ma] non nell'interdizione di ogni concorrenza". Come in Tucker, per Merlino, il socialismo è la condizione di eguaglianza nell'accesso al credito ed ai mezzi di produzione senza che la casta politica dei "capitalisti" impedisca la libera concorrenza e produca monopoli legali e rendite parassitarie; è un'ottica, quindi, in cui il socialismo non è rovesciamento del liberalismo, bensì suo superamento. Si intende qui per "capitalismo" proprio ciò che al "mercato" è antitetico: la casta costituita dallo stato congiunto ai trusts economici. In definitiva, si tratta di riconoscere nei fondamentali della "civiltà liberale" gli elementi base per la demolizione della cultura degli assoluti categorici. Base della nostra proposta è, quindi, l'autodeterminazione dell'individuo in ogni campo, sia pure non in una visione solipsistica, ma tale da sottolineare le reciproche interdipendenze.

1.5 Lo stato delle cose, le cose dello stato

Il richiamo alla civiltà liberale rischia di essere frainteso da chi, afflitto da pigrizia intellettuale, attribuisce a tale concezione caratteristiche che la riallacciano al mondo nel quale già ci muoviamo. Che, infatti, solo la "democrazia liberale" possa garantire il benessere e la libertà, anche alla luce dello scontro di civiltà iniziato col nuovo millennio, sembrerebbe una dichiarazione anche dotata di un certo senso, stante, però, la premessa della chiara definizione del significato di tutti i sostantivi che fanno mostra di sé

nell'affermazione ("democrazia", "liberalismo", "benessere", "libertà"). In realtà, una serie di alterazioni semantiche ha aiutato l'opera di rifacimento della verginità che è la meta finale della corsa alla liberal-democrazia di cui siamo spettatori, più o meno perplessi, in questo scorcio di modernità. Una corsa, questa, del tutto simile, in quanto a logica e ad affollamento, a quella degli avvoltoi su una carcassa dalla quale è possibile spolpare il necessario per la sopravvivenza. Ad esemplificare le alterazioni semantiche che rendono appetibile anche ai più improbabili dei banchettanti tale velocità di propulsione verso il feroce pasto, si consideri che per "democrazia" è uso intendere l'onnipotenza della maggioranza, magari impersonata da un leader carismatico, espressione di quella "volontà popolare" che Rousseau, padre di ogni totalitarismo, ha sacralizzato. Tale logica rende legittimo, perché "democratico", qualunque pronunciamento frutto della scelta del maggior numero, quale fu, ad esempio, l'elezione di Adolf Hitler nel '33, e democratica la situazione che derivi da questo pronunciamento. Questa connotazione della democrazia, come Rucker notò, non fa altro che spostare l'assolutismo dal re al "popolo" creando una "nuova religione politica". Che ormai i destini del mondo non siano neppure il frutto di scelte "democratiche" di questo tipo dovrebbe poi essere sotto gli occhi di tutti, dopo che i contemporanei hanno consegnato alla storia vicende come la prima elezione di George W. Bush, dichiarato presidente del paese faro del "mondo libero" sulla base di una discussa e risibile maggioranza della già minuscola parte degli americani che si dedicano a quel rito. Almeno così si è espresso l'ancor più ristretto novero di individui che compongono la Corte Suprema. Tale situazione soddisfa il criterio popperiano del cambio di governo "senza violenza". Al di là di ciò, è ben dimostrato che tra le preferenze espresse dagli elettori al momento del voto e le concrete decisioni politiche non esiste alcuna relazione. Ciò finisce per attribuire ai politici la potestà di fare scelte collettive, vincolanti per tutti, che non hanno alcun rapporto col mandato "di rappresentanza". Ci si trova, in altri termini, non solo in condizione di scarso o nullo controllo dal basso, ma anche proni ad un potere che è, di contro, altamente controllabile ed influenzabile da altri potentati, superiori e laterali, non di rado contigui. Il tutto in una situazione, nella quale, anche ad ammettere che sia la "maggioranza" a governare, e non i poteri occulti, è sempre meno chiara la giustificazione di una situazione in cui il 49% della popolazione sia tenuta a seguire le preferenze del 51%, senza potersi autogovernare, come viceversa avverrebbe in un sistema concorrenziale.

Alla luce di tutto ciò, è evidente che anche l'oggi abusato concetto di "liberalismo", che vede appunto il suo nucleo nella difesa della libertà

individuale e nella lotta all'accentramento dei poteri, non può che uscire fortemente malconco e ingiuriato dal passaggio nel tritacarne semantico. Lungi dall'identificarsi con il "pacifico godimento dell'indipendenza privata" di Constant, certo sedicente liberalismo opportunisto sembra oggi più interessato ad affiancare alla sterile garanzia della partecipazione collettiva ad alcune funzioni della sovranità, sul cui senso si è detto, una scissione fra un piano civile, nel quale dimostrare tutta la pulsione voyeristica e censoria atta ad impedire proprio quel pacifico godimento, ed uno economico, nel quale propagandare un "liberismo" più dichiarato che effettivo, la cui più evidente manifestazione è lo smantellamento della rete di sostegno che era il prodotto delle politiche dell'era precedente alla corsa al nuovo. In realtà, è evidente, nelle odierne democrazie occidentali, anche la vantata "libertà di mercato" è fittizia, suscettibile com'è di variare di grado in base alle esigenze dei poteri economici che allo stato sono innervati.

II – IL MANIFESTO

2.1 La libertà del corpo

Esiste un'unica realtà: l'individuo. Esiste un'unica concezione compatibile con questa realtà: la Libertà. Il fondamento è dunque l'individuo la cui salvaguardia non può che iniziare con la difesa della suo "dasein" fisico: il corpo. E' ciò che si usa da qualche anno definire la questione dell'"auto-proprietà". Si tratta di un concetto di derivazione liberale, risalente probabilmente a Locke, che è stato particolarmente enfatizzato dalla letteratura libertarian (si pensi a Rothbard e allo stesso Nozick), ma che è stato accolto e fatto proprio anche da marxisti analitici come G.A. Cohen.

In base a tale impostazione, ognuno è "proprietario" del proprio corpo, sicché è illegittima qualunque interferenza con qualunque decisione l'individuo decida di fare di sé stesso, senza ledere i diritti di altri.

Ne deriva un "antiproibizionismo" tendenzialmente generalizzato, volto a negare che qualsiasi soggetto o istituzione, non solo lo Stato, possa ingerirsi con le libere scelte dell'essere umano.

Senonché occorre tener conto che, nella lettura che alcuni "anarco-capitalisti", o sedicenti tali, hanno dato di tale principio, la scelta individuale risulta subordinata al principio della proprietà dei beni, o addirittura a decisioni comunitarie. Si è già detto, infatti, che per gli anarco-capitalisti "paleo", i residenti di un condominio, di una città privata o di un mini-stato "patrimoniale" avrebbero il diritto di sindacare su ciò che gli altri inquilini, cittadini o pertinenze umane del mini-stato fanno del loro corpo e, pertanto, decidere di escludere coloro i quali non facessero del loro corpo l'uso considerato adeguato nella proprietà considerata.

Non è quindi un caso che questi sedicenti "libertari" siano molto tiepidi nei confronti delle battaglie per i diritti civili, prediligendo, da conservatori quali effettivamente sono, un approccio tutto incentrato sulle questioni economiche (nei limiti di un'asfittica polemica anti-fisco), riesumando semmai bizzarramente un economicismo speculare a quello di certi paleo-marxisti, secondo i quali le questioni strutturali sarebbero esclusivamente quelle "economiche", mentre quelle relative alle libertà civili e del corpo sarebbero questioni subordinate e del tutto "sovrastrutturali".

Occorre invece ribadire che, se pure è vero che la stessa libertà economica è una libertà del corpo, è quest'ultimo il concetto fondamentale dal quale muovere, dal quale tutte le libertà particolari conseguono logicamente. È per noi quindi centrale la garanzia della libertà degli individui nella scelta degli stili di vita, fuori e contro qualunque paternalismo, di Stato, di Chiesa o di comunità, in materia di libera sessualità (e quindi contro ogni proposta, che ogni tanto si riaffaccia, di penalizzazione di pornografia, prostituzione o altro), di cosiddette sostanze stupefacenti, di cui riven-dichiamo la totale liberalizzazione, di produzione, di commercio e di consumo, negando persino alle comunità locali, come i sedicenti libertari di cui sopra sostengono, ogni autorizzazione di intervento su tali temi. Più in generale, denunciando la tendenza a imporre nella nostra società stili di vita conformisti, e quindi il ruolo totalitario che le istituzioni dello Stato interventista svolgono, non solo e non tanto col carcere, ma soprattutto attraverso figure come assistenti sociali, psicologi e psichiatri, tutte le volte che, almeno questi ultimi, non si limitano a pur controversi interventi di stampo "sanitario", ma estendono la propria sfera di intervento all'ambito del rispetto di presunte "norme sociali" di comportamento. Ciò può avvenire perché la mancanza di oggettivi confini fra comportamenti sani e patologici rende impossibile la frenata della macchina "definitoria" che, quindi, può produrre psichiatria ad libitum. D'altro canto, questa medesima deficienza di oggettività rende ogni nuova ipotesi psichiatrica una teoria popperianamente infalsificabile, cioè, una ideologia e, in quanto tale, ne porta proprio quei crismi di assolutismo, intolleranza e urgenza di implementazione che la rendono facilmente adattabile a servire messa per il dio secolare più potente, ossia il potere costituito. Noi ci opponiamo a questa iatrogenesi psichiatrica sociale.

2.2 Natura dello stato

L'autoproprietà e la conseguente assoluta libertà di ogni uomo di fare di sé ciò che gli aggrada, rende, come già detto, l'impedimento di qualsivoglia azione che venga da una sua libera scelta una aggressione. La questione non

cambia se a manifestare tale pretesa censoria sia un singolo individuo, la "società" o lo stato. Queste definizioni plurali non rappresentano una forza collettiva dotata di maggior legittimità o maggior potere persuasivo di quella che deriva dalla semplice somma algebrica delle forze dei singoli individui che le compongono. Fra le azioni frutto del libero utilizzo di sé, quella dell'associarsi con altri in base alle proprie preferenze è sicuramente la più basilare condizione della libertà personale. Ciò rende chiaro che non esiste alcuna legge necessitante, oggettiva che imponga agli uomini di unirsi in sistemi "razionalmente" confezionati. Ogni vincolo sociale nasce dalla libera scelta direttamente conseguente dalla piena proprietà di sé stessi.

Se, comunque, come ebbe a dire E. Armand, "perché un vincolo sociale possa reggere occorre che gli individui siano predisposti ad un atto continuo di benevolenza nei confronti degli associati", D. Friedman nella nota formula, ci avverte che qualora l'amore non basti - ossia il più delle volte - esistono solo altri due sistemi a disposizione per indurre gli altri a fare ciò che si vuole: la forza e lo scambio. Il primo è il sistema utilizzato dallo Stato e, finché gli è era possibile, dalla Chiesa, che pure non rinuncia, tramite il primo, a tentare ancora di imporre la propria visione monopolista di bene e di virtù, anche a chi non ha esplicitamente aderito al culto. Tutto ciò contrasta con la premessa della piena libertà dell'individuo e della libera di adesione a gruppi e sistemi di valori. La connotazione costrittiva e illibertaria dello stato inizia quindi già da questa basilare considerazione. Il secondo sistema, quello del libero scambio, è ciò che chiamiamo "mercato". La differenza fra questo naturale emergere di norme, convenzioni, prodotti e idee dal confronto sistemico e lo stato segna il confine fra libertà e costrizione.

Lo stato, infatti, non è una associazione ad accesso volontario, bensì una entità a partecipazione obbligatoria, e non è fondato sulle libere transazioni fra gli individui, finalizzate ad un reciproco vantaggio, bensì sulla coercizione, a esclusivo vantaggio dell' egemonico espropriatore. Si può pertanto affermare che lo stato è una organizzazione coercitiva e criminale che si mantiene in vita tramite un sistema di estorsione su vasta scala.

2.3 Proprietà e Mercato: La proprietà non è sacra

Il primo sviluppo logico dell'autoproprietà è la proprietà personale di beni. Addirittura, per i cosiddetti anarco-capitalisti, la proprietà rappresenta il cuore della dottrina libertaria. Contrariamente, però, alla tesi dominante, secondo la quale il mercato presuppone l'assegnazione di diritti di proprietà dei suddetti beni, destinati a essere in esso scambiati, noi riteniamo che l'assegnazione delle proprietà rappresenta non solo una fase, ma una fase

avanzata del mercato stesso. Il "mercato", infatti, è un meccanismo regolatore ed autoregolato delle azioni umane che funziona anzitutto come ordine politico e giuridico. Le stesse norme di comportamento o le lingue in uso presso i vari gruppi umani sono il prodotto di questo meccanismo acefalo ed autopoietico. Tra molti anarchici classici, come in molte persone "di sinistra", la parola "mercato" evoca sensazioni sgradevoli, in quanto strettamente legata alle nozioni di merce e consumo, se non di consumismo, oggetto come è noto di una critica radicale da parte di quelle posizioni. Tuttavia occorre anche a tale proposito fugare un equivoco: il concetto di mercato, al di là della semantica, non ha nessuna parentela esclusiva con il mondo delle merci, e non ne subisce la critica, perché riguarda invece l'universo delle azioni umane in quanto tali. Se il mercato si chiama "mercato", la ragione è una sola, e cioè che quel particolare meccanismo regolatore delle azioni umane è stato primariamente studiato dagli economisti con riferimento al mondo della produzione e del consumo delle merci, ma è noto ormai da tempo che quello stesso meccanismo regola anche tutte le altre interazioni, che con produzione e consumo di merci non hanno nulla a che vedere (si pensi all'economia del matrimonio di Gary Becker, allo scambio di pretese di Bruno Leoni, alla socialità come scambio di Thibault e Kelley). Tant'è che l'economista contemporaneo si limita a rilevare che l'individuo agisce sulla base di incentivi, ma non pretende affatto che debba trattarsi di incentivi "egoistici", e men che meno malevoli, sicché saranno altrettanti incentivi "economici" quelli altruistici ed etici, e questi come gli altri confluiscono nel "mercato" e concorrono a conformarlo. La proprietà, quindi, è solo uno dei prodotti, e in quanto tale, una "emergenza" convenzionale del mercato. La proprietà, insomma, nasce dal confronto fra gli individui, cioè dal "mercato" e non viceversa. Ora, se la proprietà è creazione umana e non "diritto naturale", a darle fondazione è solo ed esclusivamente il consenso di tutti, innanzitutto dei non proprietari. Ne discende ovviamente che la proprietà non ha nulla di sacro e che, se si mantiene, ciò è giustificato dall'acquiescenza dei non proprietari, mancando la quale, cioè venendo meno il consenso, essa cessa di essere effettiva, in barba a qualunque pretesa di salvaguardia del proprio diritto proprietario da parte di chi si proclama suo detentore.

Situazione, quest'ultima, assolutamente plausibile in considerazione della chiara antinomia, enfatizzata dalle due più note opere di Proudhon sull'argomento, perché se da un lato essa esprime l'agibilità di spazi liberi ed esclusivi da parte del proprietario (e merita rispetto per il legame affettivo, direbbe Hume, che si instaura tra soggetto e bene), dall'altra parte costituisce un impedimento per il non proprietario, quindi un concreto vulnus

per la sua stessa libertà negativa, ossia la libertà dalla costrizione cara anzitutto al pensiero liberale.

Se qualcuno occupa un terreno e lo recinta, dal suo punto di vista avrà anche costituito uno spazio destinato alla sua espressione imperturbata, e avrà forse anche dato vita a un'autolimitazione, rinunciando all'uso delle porzioni di territorio non ricomprese nella sua proprietà; ma per gli altri –sempre che il proprietario non abbia una visione accogliente della sua proprietà– tutto ciò potrebbe rappresentare anche solo una fastidiosa esternalità negativa, ad esempio un impedimento al libero passaggio. E' vero che, per Rothbard, per divenire "proprietari" non basta "occupare" un territorio, ma occorre anche "lavorarlo" (qualunque cosa ciò significhi), ma è pur vero che, per lavorarlo, occorre averlo previamente occupato: con la conseguenza che, fintantoché non l'abbia lavorato, l'aspirante proprietario è esposto agli atti di autotutela da parte degli altri, i quali, facendosi forti dell'invocazione di Rousseau, potrebbero sempre a buon diritto demolirgli la recinzione.

Questa bivalenza della proprietà è stata colta da G. A. Cohen, il quale ha posto in luce come la libertà capitalistica, propugnata dai libertari di destra, non sia in realtà coerente proprio dal punto di vista della libertà, dato che, se vi è una compressione della libertà derivante dall'intervento dello Stato, altrettanto ve n'è una derivante dalla proprietà nei confronti dei non proprietari, posto che impedire a qualcuno di fare qualcosa lo rende "non libero", ed è questo l'effetto di una proprietà nei confronti di chi proprietario non è.

Il punto è quindi rappresentato dal paradosso secondo cui la proprietà, ritenuta architrave del pensiero liberale, finisce con il costituire un attentato al principio liberale fondamentale e preliminare della libertà negativa. A nostro modo di vedere, la soluzione può essere trovata affrontando un'altra questione, apparentemente astratta: se, data una situazione originaria, la terra vada considerata *res nullius* (come in sostanza ritengono gli anarcocapitalisti), ovvero *res communis*, come del resto riteneva Locke e come ritengono oggi i left-libertarians e i marxisti alla Cohen.

È chiaro che non esiste una risposta "vera", la questione essendo, posta in assoluto, del tutto metafisica (lo è lo stesso concetto di "proprietà", nel momento stesso in cui pretende di costituire centro di imputazioni di diritti e obblighi, che trascendano il mero possesso di fatto). Tuttavia una risposta può essere data avendo riguardo all'assunzione di un'opzione a favore di determinati principi ideali, nel senso che, alla luce delle relative implicazioni, l'una o l'altra risposta risulterà più coerente con quei principi. Nel nostro caso, i principi in ballo sono quelli che abbiamo definiti "libertari",

dell'uguale libertà dall'impedimento, sicchè la risposta corretta al dilemma *res communis/res nullius* sarà quella che produce più implicazioni libertarie. A questo punto, la risposta deriva piuttosto agevolmente da quanto si è detto: posto che la proprietà merita sì di essere valorizzata in quanto spazio esclusivo e protetto dell'individuo, ma comporta l'antinomia di costituire una lesione della libertà negativa dei non proprietari, o comunque di chi non sia proprietario dello specifico bene, una situazione proprietaria sarà "libertaria" esclusivamente se:

a) tutti siano proprietari di porzioni di terra di dimensioni simili, sicché, se vi è lesione della libertà negativa, almeno sia reciproca e paritetica; ovvero:

b) i non proprietari siano stati compensati dai proprietari per gli impedimenti che la proprietà comporta nei loro confronti, sicché sia rispettato il sinallagma tra parte proprietaria e parte non proprietaria.

Ora, la tesi secondo cui la Terra in origine sia *res nullius* non garantisce il rispetto di queste restrizioni, dato che i primi occupanti non sono soggetti ad alcuna reciprocità ad opera dei soccombenti nella competizione, a meno di non ritenere che, data la dimensione del mondo, e dato che solo il "lavoro" (personale?) consente di divenire proprietari, nessuno potrebbe appropriarsi in via esclusiva di porzioni di terreno eccessivamente vaste (la limitazione del proviso lockeano, secondo la quale non sono ammesse appropriazioni che non lascino altrettanto a disposizione degli altri, opererebbe automaticamente), e vi sarebbe spazio sufficiente per tutti per divenire proprietari. Senonché tale ipotesi sarebbe solo eventuale e affidata alla casualità, ma niente affatto implicata o garantita dalla teoria del mondo come *res nullius*. Al contrario, le due condizioni sopra richiamate sono strettamente connesse all'ipotesi del mondo inteso come comunione originaria, ferma restando- la facoltà degli uomini di ripartirsi e scambiarsi le quote a piacere.

A questo punto ci interessa sottolineare un aspetto teorico che pare di rilievo. Siamo giunti alla nostra conclusione partendo dall'esigenza di tutelare nel modo più completo la cosiddetta libertà negativa degli individui, la libertà liberale, e siamo giunti alla conclusione che ciò è possibile solo assicurando a ciascun uomo una dotazione di risorse naturali, ossia, in altri termini, una qualche libertà positiva (non solo cioè la libertà dall'impedimento, ma

anche quella di poter concretamente agire per i propri scopi a ciascuno). Se ne ricava che la libertà negativa implica una quota di libertà positiva, il che pone in dubbio la contrapposizione netta tra le due nozioni, nel riassorbire nell'area della libertà anche l'area che pur saremmo stati disposti a lasciare alla necessità.

2.4 Welfare e Mercato: Reddito di esistenza per tutti

Uno dei problemi che si pongono di fronte a un libertario anarchico, il quale abbia però un approccio "umanista", non indifferente cioè alle sorti degli esseri umani così come concretamente esistenti nel nostro momento storico, è quale atteggiamento assumere nei confronti del cosiddetto Stato sociale, e così delle funzioni di welfare che esso svolge, ovvero, molte volte, afferma di svolgere.

A nostro avviso, occorre sul punto evitare due atteggiamenti, entrambi perniciosi: il primo, proprio di molti cosiddetti anarco-capitalisti, è puramente e semplicemente negativo al riguardo, e risolve nella proposta, alquanto superficiale, di bollare tutte le funzioni di welfare come puramente "stataliste" e negative della libertà individuale; il secondo, proprio di alcuni anarchici collettivisti, ha natura esclusivamente "difensiva" e finisce, in nome della tutela delle classi deboli, per accodarsi alle posizioni della sinistra marxista sulla pura e semplice difesa dello status quo.

Sul punto va anzitutto precisato che, per un libertario, deve valere in ogni campo quello che Rawls chiama, sia pure applicandolo in modo contraddittorio e incompleto, "ordinamento lessicale", secondo il quale la libertà viene sempre e comunque al primo posto, mentre gli altri valori sociali, quali quelli perseguiti dalle funzioni di benessere, per quanto meritevoli di considerazione, vengono in secondo piano e sono alla libertà subordinati.

Non sacrificherebbero cioè un grammo di libertà alla prospettiva di essere "assistiti", "curati", o "istruiti" da un'istituzione autoritaria.

Tuttavia, si diceva, le persone storicamente concrete si attendono tali funzioni, e noi una risposta dobbiamo pur cercare di darla. Va subito precisato che dette funzioni di per sé sono buone, e non meritano di essere puramente e semplicemente abolite; solo vanno progressivamente dislocate, pur con i tempi della transizione, fuori dall'area dello Stato e collocate in quella del mercato e della libera comunità.

Ciò detto, noi auspichiamo che una soluzione più radicale al problema possa venire da quanto sopra si diceva a proposito della distribuzione iniziale dei titoli di proprietà, ovvero della compensazione che l'individuo non proprietario deve ricevere dal proprietario, per potersi considerare "legittima" la sua proprietà.

In effetti, se il mondo è originariamente di tutti, e non di nessuno, è escluso che atti unilaterali di apprensione possano sottrarre beni alla comunione, se non nei limiti dell'uso e della disponibilità di ciascuno ad acconsentire a che tale uso avvenga: la comunione è sempre vigente, in assenza di atti espliciti di alienazione delle quote. Ne deriva che ognuno ha diritto a vedersi riconosciuto da parte dei singoli "proprietari" (che a questo punto sono solo degli usufruttuari-concessionari) un canone, per dir così, di locazione con riferimento alla propria quota di mondo.

In pratica, si tratterebbe di individuare il valore di mercato del complesso degli usi attuali del mondo e, su tale base, calcolare quotidianamente (attraverso una vera e propria borsa) il valore della nuda proprietà, dividendo il valore complessivo per il numero degli abitanti della Terra. Ognuno sarebbe proprietario di una quota di mondo, e tale quota, uguale per tutti, avrebbe un valore costantemente aggiornato. I possessori di terra, ovviamente, sarebbero tenuti a versare la propria quota in proporzione al valore di mercato del bene particolare posseduto.

In altri termini, spetterebbe a ognuno, come implicazione diretta di un principio di libertà e non necessariamente di solidarietà, un salario garantito di esistenza. In tale ipotesi, l'obiezione alla possibilità che i servizi pubblici siano reperiti sul mercato, secondo la quale ciò sarebbe precluso alle classi deboli, sarebbe probabilmente superata, dato che nessuno sarebbe così debole da non poter disporre di un'entrata tale da metterlo in condizione di agire quale libero consumatore nel mercato.

Si tratta d'altra parte, in un periodo storico nel quale si affermeranno sempre di più automazione e robotizzazione, di scindere il concetto di reddito da quello di lavoro, tanto più che già oggi molti lavori sono inutili, dannosi e costosi, con forte impatto ambientale e sociale (si pensi a pendolari costretti a ore di viaggio magari per andare a mettere timbri su qualche pratica a sua volta inutile e dannosa), e sempre di più la difesa dei "posti di lavoro" sarà una strategia perdente, sicché già oggi i sindacati più "combattivi" esprimono una politica reazionaria tanto sul piano economico, quanto su quello dei valori di riferimento.

2.5 Lavoro dipendente e "sfruttamento"

Un'applicazione del principio di "auto-proprietà" è che ciascuno può offrire come crede la sua attività lavorativa. Tale conseguenza non è gradita dagli autori dell'anarchismo classico e di ispirazione marxista, che designano nei termini dello "sfruttamento" la prestazione di lavoro a favore di datori di lavoro.

Seguiamo su questo punto la ricostruzione, ancora una volta, di G.A. Co-

hen. Secondo tale Autore, lo sfruttamento è ingiusto perché: a) i lavoratori subiscono le conseguenze di una ineguale distribuzione dei mezzi di produzione (mancanza di proprietà sul mondo esterno); b) essi sono costretti a lavorare sotto la direzione di altri; c) sono costretti a cedere ad altri un surplus di prodotto.

Cohen precisa che, mentre a una prima lettura parrebbe che l'ingiustizia di c) derivasse direttamente da a) nel senso che la vera causa dello sfruttamento sarebbe la mancanza di accesso alle risorse produttive da parte dei lavoratori, le cose starebbero invece nel senso che a) e c) sarebbero entrambe illegittimi e ognuno motivo dell'altro: perché se è vero che l'iniqua distribuzione dei mezzi di produzione è causa del plusvalore, è proprio la presenza di quest'ultimo a rendere interessante quella iniqua distribuzione. Su tale questione ci limitiamo ad alcune osservazioni. Anzitutto va rilevato che lo sfruttamento, una volta correlato primariamente alla distribuzione delle risorse naturali, è un fenomeno politico (questo appare il punto veramente "interessante") e non meramente economico: il controllo della terra ha a che fare con la sovranità, con il dominio (una volta che da esso si ricavi legittimazione all'uso della coercizione sull'uomo: si pensi al diritto del proprietario di escludere il non proprietario, ovvero al diritto di dettare le regole della sua permanenza, e quindi anche sull'uso dei mezzi di produzione), e trova soluzione anzitutto nelle considerazioni già esposte, ossia nel considerare la terra come originariamente comune e sottoponendo a consenso ogni ulteriore ripartizione. Una volta, poi, che tale assegnazione in termini comunitari non sia "platonica", ma dia vita, come nella nostra proposta, a un reddito di esistenza, va riconosciuto che ogni inserimento nell'azienda altrui non sarebbe frutto della schiavitù del bisogno, ma di un'effettiva preferenza personale: la gestione di un'attività economica comporta in effetti una certa preferenza temporale (il rinvio a una fase successiva dell'eventuale guadagno), un grado di rischio e un impegno nella gestione, che non tutti sono necessariamente interessati a approfondire, nemmeno sotto le vesti dell'autogestione dell'impresa da parte dei lavoratori, cara alla tradizione del socialismo libertario: può il refrattario essere costretto a "partecipare" alla gestione di un'azienda, e chiamare questa soluzione "libertaria"? Per converso, nessuno impedisce ai lavoratori di contrattare tale partecipazione, fino a subordinare la propria prestazione alla divisione degli utili (ma anche delle perdite), salva, all'oggi, la difficoltà pratica di dar vita a un patto di sindacato tra tutti i lavoratori o aspiranti tali, che li impegni a non accettare condizioni di subordinazione nel rapporto di lavoro. Un simile cartello, infatti, sarebbe soggetto alle frustrazioni da free-riding, dato che, per ogni lavoratore che aderisca al patto, ve ne sarebbero

molti di più, in stato di indigenza, disposti ad accettare condizioni deteriori di lavoro (mentre con la nostra proposta del reddito di esistenza, i rischi di tale concorrenza "sleale", di dumping tra proletari, sarebbero ampiamente ridimensionati).

Va peraltro considerato che, specie nei settori economici più evoluti, il possesso diretto di risorse naturali non è sempre una condizione necessaria per lo svolgimento di attività imprenditoriali. Ognuno dispone di una mente, e un computer e un telefono sono accessibili a tutti (soprattutto in regime di free-banking e di free-coinage, ossia una volta spezzato il monopolio creditizio e monetario): tanto basta, in molti casi, per intraprendere un'attività, senza che si possa imputare all'imprenditore di avere sottratto alla comunità risorse naturali, se non in proporzioni modestissime: com'è a tutti noto, almeno dopo Kirzner, altro è il proprietario, altro è l'"imprenditore", che può non essere proprietario di nulla, ma che sa cogliere con prontezza le opportunità di guadagno.

Infine, fa spesso difetto una ricostruzione di che cosa in effetti significhi "lavoro subordinato" e in che cosa esso differisca dalle varie forme di lavoro autonomo (non ci soffermeremo qui sull'attuale dibattito politico e di diritto positivo sulle forme della cosiddetta "flessibilità" lavorativa, che individuano una tendenza storica alla sovrapposizione tra il lavoro subordinato e il lavoro autonomo, sia pure del piccolo e piccolissimo lavoro autonomo).

Non viene data una spiegazione, ad esempio, di come mai molti lavoratori intentino liti giudiziarie per veder riconosciuto il carattere "subordinato" del loro rapporto, cosa che non si comprenderebbe se non si tenesse conto che, evidentemente, dal loro punto di vista, la "subordinazione" ha più vantaggi (di stabilità, previdenziali, di provvidenze, e altro) che svantaggi rispetto a un rischioso lavoro autonomo di piccola portata.

Se è vero, dunque, che il lavoro subordinato ha nei secoli attratto l'attenzione per l'inserzione "autoritaria" del lavoratore nell'organizzazione aziendale, sottoposto alle direttive del datore di lavoro, altrettanta attenzione non è stata rivolta, con l'eccezione di Josiah Warren, nei confronti dello "sfruttamento" di cui può essere oggetto il lavoratore autonomo da parte del consumatore (il che non esclude il reciproco), in molti casi a sua volta coincidente con un'organizzazione aziendale committente, non diversamente da quanto avviene per il lavoratore subordinato.

2.6 Stato di diritto

Che cosa distingue un diritto da un privilegio? L'equanimità. Mentre il privilegio è di pochi, il diritto è di tutti, è uguale per tutti.

La cultura liberale ha preso posizione su tale questione, ponendo al centro della sua elaborazione il principio della legge uguale per tutti, individuando nel cosiddetto "Stato di diritto" lo strumento idoneo a garantire tale obiettivo.

Senonché lo Stato, per quanto di diritto, si è rivelato storicamente inadatto allo scopo, e ciò non casualmente, ma in quanto intrinsecamente incompatibile, dallo stesso punto di vista logico, con esso.

Il diritto uguale per tutti, l'uguaglianza di fronte alla legge, la parità di trattamento presupporrebbero il venir meno della distinzione fondamentale tra chi "tratta" e chi "è trattato", tra chi fa le leggi e chi soggetto a esse, ma ciò, in uno Stato, per quanto di diritto, ripetiamo, è ovviamente impossibile. Per quanto la parità di trattamento, fondata sul principio di uguaglianza di fronte alla legge, assurga a "formula politica" del nostro Stato repubblicano, la realizzazione piena di tale principio è resa impossibile dalla necessità pratica che l'azione del pubblico potere costituisca oggetto di organizzazione. L'organizzazione è il tributo che il principio di uguaglianza paga al tempo e allo spazio, alla natura potremmo dire, ove il potere sia esercitato in forma monopolistica e non diffusa. L'organizzazione, con la gerarchia che comporta, deroga perciò al principio di uguaglianza. Tutto ciò appare piuttosto chiaro ed evidente. Ma occorre dare conto di un particolare sviluppo della contemporaneità: la configurazione in termini privatistici del potere, con il rischio che questa comporti paradossalmente una limitazione e non un ampliamento della libertà del cittadino, a dispetto del tentativo mistificatorio di negare con ciò il carattere autoritario del potere.

D'altra parte, è difficile configurare un atto dell'autorità pubblica che possa fino in fondo configurarsi come non autoritativo, non foss'altro perché ciascuno di tali atti presuppone un esborso di denaro pubblico, riscosso coattivamente a monte.

Se, in tale contesto, di monopolio nella produzione giuridica e di coattività nella riscossione delle relative risorse, l'atto del potere pubblico viene ricostruito nei termini dell'atto di diritto privato, ci troviamo, si diceva, innanzi a una mistificazione, data l'assenza totale di concorrenza nel quadro in cui viene adottato. Lungi dal rappresentare un passaggio dal monopolio, proprio del diritto pubblico, al sistema del mercato, saremmo di fronte a una regressione verso lo Stato patrimoniale, con perdita secca delle garanzie che lo stesso diritto pubblico liberal-costituzionale tradizionalmente impone all'attività del pubblico potere.

Il problema dei fautori delle garanzie del costituzionalismo liberale non è allora, come sembra si sia destinati a fare, introdurre il diritto privato nel-

l'attività dello Stato, ma, esattamente all'opposto, introdurre le guarentigie del diritto pubblico nell'attività dei monopoli privati, o formalmente tali, che quello Stato stanno progressivamente sostituendo, in nome di un "anarco-capitalismo" del tutto malinteso.

Solo apparentemente, quindi, un libertario, o anche un marxista, dovrebbero gioire per quelli che, inquadrati storicamente, potrebbero rivelarsi come non insignificanti passi nella direzione dell'estinzione dello Stato, come l'abbiamo conosciuto nella modernità, inteso come apparato separato dal resto della società. Dato che occorre sempre guardarsi dagli apparenti progressi della storia che, alla prova dei fatti, potrebbero rilevarsi dei sonori passi indietro.

Il deciso dislocamento dell'attività statale, o già statale, nell'area del diritto privato, poi, determinerebbe un'altra conseguenza paradossale: l'attrazione dell'atto del potere nell'ambito dell'attività puramente politica e non giuridificata. L'atto politico, come l'atto di diritto privato, è libero nel fine e l'intera attività politica, pre-costituzionale e pre-amministrativa, si svolge con strumenti anzitutto privatistici e pre-privatistici.

Del resto tutte le teorie classiche e moderne dello Stato, attribuiscono allo stesso una fondazione privatistica, quale è il contratto sociale, sia esso quello di Locke, di Hobbes o di Rawls, ovvero una convenzione spontanea e consuetudinaria alla Hume, o, per certi versi, alla Nozick.

Nella politica della modernità, si procede a sua volta "privatisticamente", attraverso patti e convenzioni tra politici e partiti, prima ancora che tra istituzioni, salvo che, a differenza di quanto avviene nel mercato, i relativi atti sono opachi, in quanto appartenenti agli arcana imperii, ambito nel quale la trasparenza auspicata dal diritto pubblico non perviene: quella che oggi viene chiamata sovente "criptocrazia".

È un luogo comune che le decisioni pubbliche ufficiali (anzitutto la legislazione) sono ratifiche di decisioni assunte altrove: ma dov'è ubicato questo "altrove", se non nell'area del diritto privato, così come sancito dallo stesso art. 49 Cost, che cerca di giuridicizzare, col riferimento all'"associarsi", l'area grigia del politico, costituita in gran parte da atti meramente leciti, ovvero, ove non leciti, riconducibili al diritto penale, e non al diritto pubblico in senso proprio?

Si è detto che tale processo storico, secondo cui il diritto pubblico trova sostituzione tendenziale nel diritto privato, ha una formula politica non ufficiale in alcune correnti di pensiero dette anarco-capitalismo, ma si è anche precisato che si tratta di una mistificazione, perché dell'anarco-capitalismo manca l'elemento fondante, che è la concorrenza e il mercato. Non ci stupiremmo un giorno di trovarci di fronte a un Parlamento s.p.a. e a

un Governo s.r.l., senza però che il monopolio del potere ne risulti minimamente intaccato.

È vero invece che, se le parole hanno un senso non "orwelliano", può essere considerato "non autoritativo" solo l'atto che, in circostanze simili, potrebbe essere adottato da qualunque altro soggetto del mercato, in regime di reciprocità.

Chiediamoci invece che cosa accadrebbe se il monopolio di diritto, di diritto pubblico, fosse sostituito da un monopolio di diritto, ma di diritto privato. Ad esempio, qualora qualcuno divenisse proprietario di un vasto territorio. I suoi momenti coercitivi sarebbero liberi da impacci, ma verrebbe meno ogni legittimazione a quel monopolio, se è vero che, come ha argomentato Nozick, solo la superiore qualità delle sue procedure, rispetto agli ipotetici concorrenti, può giustificare, per chi lo giustifica, il monopolio stesso.

Un monopolio di diritto di diritto privato sarebbe piuttosto l'equivalente di una proprietà di dimensione "nazionale", sicché, per stabilire se un "proprietario nazionale" sia o no preferibile rispetto a uno Stato costituzionale come il nostro, dovremmo confrontare i rispettivi poteri sulla base dei principi. Ad esempio, il proprietario privato può anzitutto discriminare nelle proprie scelte, sicché non varrebbe il precetto ex art. 3 della Costituzione. Né varrebbe l'art. 97, perché, per i privati, il principio di buona amministrazione trova sanzione attraverso l'istituto del fallimento, ma non prevede di norma la funzionalizzazione dell'impresa, il suo assoggettamento a criteri giuridicamente vincolanti di azione momento dopo momento.

Eppure gli atti del proprietario sarebbero comunque "autoritativi", in quanto atti non soggetti alla concorrenza, ma di un monopolista di diritto, e tuttavia "insindacabili" come se non lo fossero. Il proprietario, si badi, potrebbe dotarsi delle stesse regole di uno Stato costituzionale, ma ciò farebbe a suo piacimento, non tenuto a ciò da alcuna regola di partecipazione alle decisioni da parte degli individui non proprietari che stazionano sulla sua proprietà. I quali sarebbero quindi totalmente in balia delle decisioni libere e autonome del proprietario.

Vale a dire che la pura e semplice privatizzazione dello Stato, da sola, non conviene dal punto di vista della libertà individuale.

Riprendendo le fila del nostro discorso iniziale, può dirsi che la previsione di un'attività "vincolata" della pubblica amministrazione, ossia lo sforzo di assoggettare quest'ultima a legami particolarmente stringenti, va nella direzione, già indicata da Aristotele, di uno Stato di diritto, nel quale il governo dell'uomo sia sostituito dal governo della legge, dal governo della pura legge.

Senonché, con Kelsen, ciò che è vincolato per l'amministrazione non lo è per la legislazione, e ciò che eventualmente lo fosse per la legislazione non lo sarebbe per la Costituzione.

Se quindi il cittadino è ipotetico titolare di "diritti soggettivi" nei confronti dell'amministrazione, non lo è nei confronti del legislatore, né del costituente, e quindi non lo sarebbe comunque nei confronti dell'istituzione "Stato" nel suo complesso. A meno di non immaginare una costituzione a sua volta vincolata al rispetto di un ben determinato principio a sé esterno (e ciò senza bisogno di suscitare sospetti di "giusnaturalismo", posto che non è detto affatto che quel principio debba essere invocato come "naturale" e non piuttosto come conquista storica e positiva).

In tal modo, il governo della "legge", del principio, sostituirebbe effettivamente il governo dell'uomo, ma nel far ciò (eliminando cioè il giocatore "governante", inevitabilmente "schmittiano" e criptocratico, dal campo osservato) si arriverebbe alla paradossale conclusione che il vero "Stato di diritto" possa essere realizzato solo in un contesto di anarchia, intesa però ovviamente non come caos, ma come ordine spontaneo non racchiuso nell'istituzione gerarchica, così come si manifesta ad esempio nel libero mercato. In tale quadro ognuno attingerebbe liberamente, secondo il modello concorrenziale, a quel "principio", e non solo un costituente, un legislatore, o un governo, dei quali non solo non vi sarebbe alcun bisogno, ma che ne rappresenterebbero la negazione. E solo allora, nel governo della mera legge, i "diritti soggettivi" sarebbero veramente tali, ognuno potere che limita il potere, secondo il noto principio del Federalist, e non semplici legittimazioni concesse dall'alto, sempre revocabili in quanto sempre modellate secondo lo schema di "interessi legittimi", associati all'esercizio del potere unilaterale.

Siamo così entrati nel regno dell'utopia? In verità, non più di quanto non vi stazioni l'illusione che il diritto dello Stato di diritto possa davvero "vincolare" l'azione dell'uomo di potere e di governo, lo stesso cioè che pone quel diritto con la funzione, a quanto si dice, di autolimitarsi.

2.7 Una politica libertaria?

Le precedenti considerazioni sullo stato di diritto aprono ad altre fondamentali questioni. Fondamentali nell'ottica precedentemente enunciata dell'individuazione dei second bests, dei traguardi intermedi. Traguardi che riguardano la "politica" nel suo senso più pratico. Ad esempio, in merito al voto.

Kant aveva individuato un criterio per definire la differenza fra potere assoluto e potere limitato che chiarisce la povertà di quello popperiano circa la

miglior forma di governo. Il tedesco scriveva: "Cos'è un monarca assoluto? È colui che quando comanda "la guerra deve essere", la guerra segue. Cos'è invece un monarca limitato? Colui che prima deve chiedere al popolo se la guerra debba esserci o meno, e se il popolo dice: "la guerra non deve esserci", essa non segue." Pur consci della connotazione totalitaria delle decisioni "popolari", questa elementare considerazione ci permette di considerare dispotico praticamente ogni regime "democratico" vigente. L'esercizio di un potere autoritario lasciando ai cittadini l'illusione di vivere in condizione di libertà è reso possibile, anche nell'epoca del suffragio universale, dal successo dell'intuizione de-emancipatoria che fu di Luigi Bonaparte ma che gode ancor oggi di ottima salute. Nei paesi democratici, infatti, si vota. Ma, fondamentalmente, per eleggere dei "rappresentanti" non revocabili. Si è già detto a proposito del totale scollamento fra preferenze espresse dagli elettori e scelte politiche effettuati dagli eletti – cosa che faceva dire perfino a Rousseau che gli inglesi, che si credevano liberi, lo erano, in realtà, solo una volta ogni sette anni, quando erano chiamati ad eleggere i tiranni che li avrebbero governati -, ma esistono una serie di altre ragioni per diffidare di quella che chiamiamo "democrazia rappresentativa", fra le quali, solo alcune sono da collegare a problemi di coerenza interna alle pratiche della democrazia, che pure esistono. Fra questi, il più noto problemi di coerenza interna delle pratiche della democrazia. è quello illustrato di Arrow e riguardante l'incapacità del vigente sistema di asprezione delle preferenze di arrivare a creare una graduatoria delle stesse che rispecchi quella realmente presente nell'universo degli elettori. Basterebbe ciò per giudicare irrazionali gli attuali procedimenti democratici. Il problema maggiore, però, più che agli esiti paradossali di pratiche teoricamente legittime e logiche, è da ascrivere ad aspetti più centrali e relativi proprio alla logica stessa del metodo democratico. Infatti, in totale contrasto con l'argomentazione che fu di Kelsen ("l'idea di democrazia implica l'assenza di capi"), la logica dominante rimane sempre quella della vecchia "sovranità popolare", ora ringiovanita e rin vigorita dal cavallo di troia populista e dall'"ideologia del maggioritario". Infatti, se il sistema elettorale "proporzionale" permette di proiettare sul parlamento una sia pur sfocata fotografia dei rapporti fra le varie componenti del "corpo elettorale", ma rende comunque difficile l'esercizio di quella governabilità che è il motivo per cui chi ritiene legittima la delega si reca fino al seggio, il sistema "maggioritario" risolve il problema della governabilità grazie ad un ulteriore depotenziamento degli individui, supposti "cittadini", praticamente sudditi. Qui la governabilità diviene valore positivo a-priori, indipendentemente di chi e come governi, riproducendo le condizioni create dal già citato Bo-

naparte allorquando instaurò una dittatura soffice, tanto più subdola e pericolosa quanto più apparentemente legittima per l'acclamazione "popolare". Prende, infatti, il nome di "bonapartismo" quella sorta di cesarismo popolare in cui un leader, più o meno carismatico, può presentarsi come il rappresentante, non di un partito, di una fazione, bensì, grazie ad una investitura plebiscitaria, del "popolo", della "nazione". Prerequisito ne è il collegio uninominale. Grazie a questo si ottiene la personalizzazione dello scontro, che non avviene più fra diverse piattaforme programmatiche, bensì fra individui che non sono i portavoce di concreti progetti di ampia valenza, ma che ambiscono esclusivamente a rappresentare un collegio locale e i piccoli interessi in esso prevalenti. Come è stato notato, ciò comporta la riproduzione, a livello locale, di quello scollamento fra capo e massa amorfa e disarticolata che è la condizione che viene a realizzarsi a livello nazionale e, su quest'ultimo piano, lo stagliarsi nettamente, al di sopra di questi rappresentati di frammenti di territorio, del capo vero e proprio che diviene unico interprete della nazione tutta. Questi, rappresentando il popolo (ma, soprattutto, avendo garantito il monopolio della rappresentanza alla maggioranza), può ordinare la guerra, ed essa segue.

Nessun sistema elettorale, insomma, è uno strumento garantito di "partecipazione" al processo di scelta degli individui a cui firmiamo le nostre cambiali in bianco.

La versione più avanzata del farsi storia di questa formula, implicante in premessa la concezione di un popolo come collettivo unitario, di cui il capo è insieme strumento e artefice, è disponibile all'osservazione di tutti i contemporanei che hanno potuto assistere all'incoronazione dell'attuale ospite della Casa Bianca quale "presidente del pianeta". Il "nuovo ordine mondiale" necessita, per darsi, di resuscitare il vecchio mito della "pace perpetua" da instaurarsi portando la "civiltà" agli incivili e, soprattutto, di una investitura plebiscitaria del novello Cesare. Ciò ci porta a valutare in modo estremamente critico l'operato dell'ONU, che tanta parte ha nell'attuale esasperarsi del bonapartismo planetario, essendosi ormai trasformato in un chiaro strumento per la garanzia del potere egemonico dei paesi ricchi. Se, a livello dei singoli paesi, la disponibilità economica comporta quella degli apparati propagandistici e della persuasione, più o meno occulta, da attuarsi tramite i media, e ciò garantisce la maggioranza dei voti, a livello "sovranaZIONALE", la ricchezza dei paesi più industrializzati, sede delle agenzie d'informazione monopolistiche (il 65 per cento delle informazioni mondiali arrivano dagli USA) e in grado di ricatti di ritorsione economica verso i paesi non allineati alle loro direttive, permette che il Consiglio di sicurezza dell'ONU sia monopolizzato da poche potenze. Che decidono "a

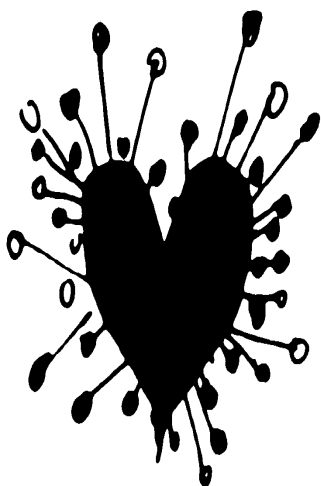
maggioranza". Si tenga presente che di questo organismo che influenza le sorti del mondo non fanno parte neppure la Germania, il Giappone e, soprattutto, la Comunità Europea. Un'altra "democrazia" formale. Ciò a cui si è assistito, in pratica, è stato l'estendersi della logica statale a livello planetario. Si consideri, ad esempio, la similitudine fra la conquista della supremazia dello stato sulle municipalità autonome, che rendeva necessario ai professionisti armati requisire il potere degli individui anche disarmandoli, in modo da prevenire "incidenti" entro il territorio, con il preteso disarmo degli "stati canaglia" ad opera di alcune selezionate potenze armate.

Le ipotesi che sono state proposte per invertire il corso di tutto ciò sono giustamente centrate sul decentramento e la diffusione dei poteri. Però, né il municipalismo propagandato da tanto anarchismo socialista, né il federalismo e le "nazioni per consenso" che sono il vessillo dei secessionisti paleo-libertarians risolvono quello che, scarnificata la questione di ogni problematica ulteriore, rimane il problema fondamentale delle decisioni a maggioranza, cioè il fatto che una minoranza debba alienare se stessa e soggiacere ai diktat della maggioranza. Certo, la limitatezza dei nuclei umani considerati rende minori i danni, ma, nel caso dei seguaci dell'ultimo Rothbard, la cura appare peggiore del male, perché si tratterebbe di moltiplicare all'infinito, in una distribuzione discendente e miniaturizzata, i poteri centrali, riproducendo a livello locale la logica statale. Secondo questa concezione, un governo monocratico che fosse il frutto di legittimi scambi di titoli di proprietà, configurerebbe una situazione libertaria. D'altro canto, l'idea municipalista della tradizione anarchica, ripresa, per esempio, da Murray Bookchin, santifica una "democrazia diretta" che, da una parte, rischia la deriva plebiscitaria, dall'altra, nell'assenza dell'unanimità, comporta la riproposizione del diritto negato alla minoranza, solo in scala inferiore. Nell'uno e nell'altro caso, non si esce da una concezione territoriale, quando il proudhoniano "federalismo delle differenze" potrebbe configurarsi sul modello della coesistenza che possiamo ritrovare nel mercato, nella libera concorrenza fra sistemi di pratiche e di norme insistenti contemporaneamente sul medesimo territorio, come suggeritoci, per fare un esempio, da Max Nettlau quando propagandava l'idea di anarchia come poli-archia.

Alla luce di tutto ciò, l'affascinante sfida alla quale ci si riferiva all'inizio di questo nostro excursus appare evidente. Trasformare l'attuale società nella "impalcatura per utopie" di cui parlava Nozick senza l'attesa messianica della distopia dell'uniformità. Questo ci chiede di considerare quali azioni di avvicinamento allo "sfuggente orizzonte" siano da mettersi in atto qui ed

ora. E' più vicino al nostro fine il federalismo classico o è preferibile, quale second best, la creazione di una concorrenza al monopolio statunitense in ambito globale, nell'attesa quanto meno che tutti i paesi del mondo, a partire dalla Cina, diventino almeno democratici, il che potrebbe costituire un deterrente alla guerra, dato che normalmente stati democratici non si fanno la guerra tra di loro? E' pensabile coniugare alla giusta spinta verso le secessioni individuali, cioè alla emorragia di sempre più individui pronti, per dirla con Goodman, a "tracciare il limite" oltre il quale non intendono cedere alle pressioni dello stato, anche la partecipazione alla vita decisionale, laddove si trattasse di inserire nei gangli della macchina, si l'olio che la fa muovere, ma anche la sabbia che le rende sempre più difficile stritolare? In tal caso, ciò dovrebbe avvenire solo nelle chiamate referendarie, dove, almeno in Italia, chi non vota viene suo malgrado intruppato fra coloro i quali votano per il no all'abrogazione delle leggi (cioè, l'astensionista "anarchico" vota a favore del mantenimento della legge!) o anche negli altri casi? Considerare questa opzione-tabù dell'anarchismo (nonostante il flirt di Malatesta con l'idea del "partito anarchico", nonostante i quattro "ministri" anarchici di Spagna), è pensabile solo nell'ottica di rafforzare fino a rendere predominanti le posizioni di chi vuole fa valere la "meta-preferenza libertaria". Diciamo "meta-preferenza" dato che il suo contenuto è puramente formale, e consiste esattamente nel consentire la libera espressione di tutte le preferenze co-possibili. Se l'autorità è la facoltà di imporre la propria volontà, una società in cui nessuno possa imporre le proprie preferenze e tutte convivono, è già una società molto avanti sul cammino verso la libertà. Ciò nonostante questa sarebbe solo una fase verso un traghettaggio da un regime di monopolio statale del diritto al sistema di puro mercato. Accettare tale ipotesi, sulla quale non esiste neppure fra noi perfetto accordo, significherebbe comunque immaginare sistemi elettorali differenti da quelli attuali (preferenza plurale su scala ordinale, punteggi di preferenza, ecc.) nonché mandati revocabili. E i cambi di regole cambiano i giochi. In definitiva, ciò che proponiamo è l'abbandono dell'orizzonte teologico per abbracciare un'etica laica, quella di chi, come Borghi, Berneri, Fabbri e molti altri, non individua l'anarchia in una statica meta situata in un altrove perso nello spazio-tempo, bensì nella condizione di dinamica "libera sperimentazione" ad opera di uomini concreti agenti qui ed ora. Essa coincide con una continua e inarrestabile fase di transizione.

*Luigi Corvaglia Davide Leonardi Domenico Letizia
Fabio Massimo Nicosia Federico Tortorelli*



fogli di via

numero10-11 (pp.313-356)

numero9 (pp.281-312)

numero8 (pp.249-280)

numero7 (pp.209-248)

numero6 (pp.165-208)

numero5 (pp.133-164)

numero4 (pp.89-132)

numero2-3 (pp.44-88)

numero1 (pp.1-44)

numero0 (pp.I-XXIV)

foglietti

(1)Octave Mirbeau: *lo sciopero degli elettori* (2)Philippe Soupault: *escluso. Causa: letteratura!* (3) Cesare Pavese: *leggere* (4) Wolf Bruno: *io e Dio*

biblioego opuscoli

1) Ceccardo Roccatagliata Ceccardi: *dai paesi dell'anarchia*
Il "lamento" di Ceccardo per la repressione dei moti in Lunigiana del 1894

2) Maurizio Torrisi: *resuscita il creatore di Fantomas*
Un'intervista del 1964 a Marcel Allain

3) "Littérature" n.1)
Copia anastatica

4) Domenico Letizia: "la Verità"
Periodico Settimanale di Maddaloni (1889-1890

5) Leonard E. Read: *io, la matita*
Read istituì la Foundation for Economic Education che pubblicava il mensile
"The Freeman"

*tutti gli arretrati di
sono scaricabili collegandosi alla
pagina*

fogli di via

<http://www.deferrari.it/FogliVia.htm>



biblioego
posizioni

Fondazione De Ferrari, Piazza Dante 9/17, Genova
Tel. 010587682
<http://www.deferrari.it/> - fondazione@deferrari.it

marzo
2013

fogli di via

supplemento

direttore responsabile: Fabrizio De Ferrari.
Reg. presso il Trib. di Genova col numero 12 del 14 marzo 1988