

Errico Malatesta

# Buon senso e utopia

a cura di Giampietro N. Berti



elèuthera

prima edizione 1999  
nuova edizione 2018

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

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
e-mail: [eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

Nota del curatore	7
Introduzione <i>di Giampietro N. Berti</i>	9
Note bibliografiche	37
Note biografiche	41
CAPITOLO PRIMO Anarchismo e anarchia	45
CAPITOLO SECONDO Scienza e ideologia	61
CAPITOLO TERZO Riformismo, gradualismo, rivoluzione	91

CAPITOLO QUARTO	129
Il problema etico e politico della violenza	
CAPITOLO QUINTO	155
La dittatura rivoluzionaria	
CAPITOLO SESTO	171
Sindacalismo e movimento operaio	
CAPITOLO SETTIMO	199
Comunismo e libera sperimentazione	
CAPITOLO OTTAVO	229
La democrazia	
CAPITOLO NONO	249
L'analisi del fascismo	

## Nota del curatore

La presente antologia è composta esclusivamente di articoli e saggi scritti nell'ultimo periodo della vita di Errico Malatesta, vale a dire gli anni che corrono dal 1919 al 1932. Tale scelta è dettata dalla constatazione che il periodo della sua «maturità» politica e culturale, sebbene dati senz'altro dalla fine dell'Ottocento (con la pubblicazione del periodico «L'Agitazione», Ancona, 1897), coincide in gran parte con il primo dopoguerra. E ciò perché il grande anarchico italiano, per una serie di contingenze particolari (per esempio, l'uscita del quotidiano «Umanità Nova»), ha modo solo allora di precisare e approfondire le sue idee intorno ad una serie di questioni, precedentemente trattate in modo sporadico e occasionale. Specialmente con gli articoli e i saggi apparsi tra il 1924 e il 1926, pubblicati nella rivista «Pensiero e Volontà», Malatesta giunge al definitivo approfondimento della sua sessantennale riflessione teorica, frutto di un'esperienza politica, culturale ed esistenziale che nel movimento operaio e socialista non ha precedenti.



# Introduzione

*di Giampietro N. Berti*

L'anarchismo di Malatesta coincide in gran parte con la storia del movimento anarchico italiano e internazionale dal 1872 al 1932. L'arco di tempo racchiuso fra queste due date fa comprendere la difficoltà di una ricostruzione storico-teorica che voglia cogliere la specificità del contributo malatestiano alla prassi e all'idea anarchica: il 1872 è l'anno di nascita del movimento anarchico, il 1932 si situa quasi a ridosso della rivoluzione spagnola. Tra questi due estremi vi sono sessant'anni di lotte che portano l'anarchismo a confrontarsi con l'esperienza storica e, attraverso questa, a «decantarsi» come dottrina a sé stante. Ciò avviene con la liberazione da ogni commistione ideologica e da ogni interna deviazione volta a snaturare l'originario dettato anarchico che lo vuole allo stesso tempo libertario ed egualitario.

Entro l'ampiezza e la complessità di questa lenta e a volte contraddittoria evoluzione dell'anarchismo come puro anarchismo, si svolge la militanza di Malatesta: una militanza per molti versi eccezionale e irripetibile. Pochi rivoluzionari (per non dire nessuno) vissuti tra Otto e Novecento possono vantare infatti un

tale primato di presenza e continuità. Per l'insieme di tutti questi motivi il contributo teorico malatestiano deve essere delineato nel quadro complessivo delle esperienze storiche del movimento anarchico e, più in generale, del movimento operaio e socialista italiano e internazionale.

Occorre osservare che il tempo storico di Malatesta non è quello della fondazione della dottrina, ma quello della sua attuazione. La differenza sostanziale che passa tra lui e i pensatori precedenti è questa: mentre essi sono rivolti a costruire la logica di un discorso, l'anarchico italiano è interessato a verificarne la coerenza interna e la validità effettuale. Attraverso questo esame egli perviene a individuare le difficoltà pratiche e le aporie teoretiche, formulando di conseguenza una riflessione completa del pensiero anarchico. Perciò Malatesta è l'ultimo pensatore «classico» della storia dell'anarchismo. Egli appare come un «sintetizzatore» che, alla luce dell'esperienza storica, sistematizza la dottrina al fine di tramutarla da verbo ad azione. Tuttavia, in questo sforzo teorico, Malatesta va molto al di là di una semplice sintesi perché tenta di conferire all'anarchismo un respiro universale libero da ogni ipoteca dottrinarria. L'importanza del pensiero malatestiano sta soprattutto nella sua teoria dell'azione, nell'aver delineato e approfondito i termini generali dell'agire anarchico, sia in senso etico sia in senso razionale.

I teorici anarchici precedenti (Godwin, Proudhon, Bakunin) o a lui contemporanei (Kropotkin, Merlini) avevano cercato di dare, chi più chi meno, un fondamento teorico all'idea anarchica, attribuendole una spiegazione e una giustificazione «oggettive». Chi cercando i fondamenti nella ragione (Godwin), chi nelle leggi della società (Proudhon), chi nell'equivalenza fra l'analisi delle classi dovute alla divisione del lavoro e la ricomposizione di queste attraverso la rivoluzione (Bakunin), chi nel determinismo naturalistico (Kropotkin). Semplificando: se tutti gli uomini hanno quale elemento comune più importante la ragione (Godwin), basiamo su essa, sulla sua esplicazione uni-

versale, la validità della proposta di una società di uomini liberi ed uguali. Oppure, se tutti i beni economici e materiali della civiltà sono dovuti al concorso congiunto degli individui associati, per cui niente si dà se non come prodotto di una forza collettiva e di un essere collettivo (Proudhon), fondiamo sul riconoscimento e sull'esplicitazione di questa «verità» il valore del socialismo. Ancora, poiché la vera disuguaglianza scaturisce dalla divisione gerarchica del lavoro (Bakunin), è necessario porre ogni individuo nella condizione di poter svolgere contemporaneamente un lavoro manuale e un lavoro intellettuale. Infine, poiché tutta l'evoluzione umana, che è indefinitamente progressiva, ha potuto verificarsi grazie alla pratica generale e costante delle leggi naturali del mutuo appoggio (Kropotkin), troviamo quella scienza capace di renderci coscienti di queste stesse leggi per basare su di esse l'organizzazione della società armonica nella libertà universale. Tutte teorie, come si vede, volte a spiegare la validità razionale dell'anarchismo sulla base di un'analisi del presente e di una deduzione per il futuro.

Ora questo insieme teoretico non è fuso e sintetizzato da Malatesta in un unico quadro dottrinario che, scartando le parti caduche di tali interpretazioni, presenti la «summa» del pensiero anarchico. Niente di tutto questo. Si può dire invece che per Malatesta il problema è l'opposto: costruire un fondamento dell'anarchismo – che in questo caso dovrà essere veramente universale – senza racchiuderlo entro le maglie di un sistema.

Per arrivare a questo traguardo, Malatesta ha diviso l'anarchia (il fine) dall'anarchismo (il mezzo). I fini dell'anarchia sono stati separati dalla sua scienza analitica per dimostrare che la validità universale dell'idea anarchica non è condizionata dalla comprensione e dalla considerazione storica del presente, per cui, una volta individuate le tendenze e i significati di queste forze, il futuro si dia come complessiva deduzione del passato. Svincolando ed autonomizzando i fini anarchici da qualunque deduzione che voglia essere necessitante, univoca e definitiva rispetto al presente, si

afferma che la deduzione stessa è già implicita nelle cose, che sempre ci sarà il modo più adeguato per esplicitarla finché tali cose non si risolveranno nell'ordine futuro. In altri termini, poiché l'analisi muta con la diversità del contesto, è inutile e dannoso far dipendere gli scopi dell'anarchia da questo mutamento. Essi non possono essere dedotti da un presente in continua trasformazione, né possono essere ricavati da una sua pura negazione. La validità storica dell'idea anarchica, invece, discende dall'universalità dei suoi valori propositivi. Infatti, per darle un fondamento veramente universale bisogna riflettere su ciò che la motiva. Si vedrà così che la motivazione, o l'insieme delle motivazioni che la sostanziano, non sono dovute ad una *deduzione*, ma rispondono ad un'*aspirazione*. I suoi scopi sono tutti costituiti da valori, che trascendono ogni contingenza storica e ogni particolarismo sociale. Ne viene, del tutto logicamente, che l'anarchia non è fondata su un *essere*, né su un *dover essere*, ma su un *voler essere*: in questo modo essa ha un respiro universale.

Questo *voler essere* disegna innanzi tutto la libertà come conquista e in tal senso si spiega come in Malatesta si possa ravvisare una latente visione dicotomica tra natura e cultura, anche se tale contrapposizione non viene mai esplicitata e teorizzata come tale, per cui l'essere umano è tanto più libero quanto più riesce a piegare le avversità esterne che lo circondano. Tale idea peraltro rivela il senso prettamente anarchico della libertà intesa come termine ultimo della storia e come suo perenne svolgimento.

La riflessione metodologica malatestiana si basa sulla distinzione tra i giudizi di fatto e quelli di valore. Tutto ciò in profonda concordanza con le acquisizioni del pensiero epistemologico contemporaneo, che stabilisce una netta demarcazione fra le «scienze normative» e le «scienze descrittive». Le prime appartengono alla sfera dei valori, cioè del dover o voler essere, le seconde sono proprie del mondo fenomenico, cioè dell'essere. In altri termini le prime sono soggettive, le seconde oggettive. Tra loro vi è in un certo senso un salto logico perché non si

può ottenere un'inferibilità di direttive e valori dalle descrizioni e previsioni. La possibilità che si attui la società di uomini liberi non mette in discussione il valore di tale società e la prassi per realizzarla. Così la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà – vale a dire i valori costitutivi dell'anarchismo – non sono proposizioni subordinate una volta per tutte a spiegazioni scientifiche, ma giustificazioni etiche dell'agire umano volto verso il futuro. Ne deriva che non soltanto l'anarchia, vale a dire la società ideale, non può essere condizionata da alcuna teoria scientifica o filosofica, ma neppure il metodo della sua realizzazione, l'anarchismo.

In conclusione, le idee di libertà e di uguaglianza sono, prima di tutto, espressione insopprimibile di una valenza antropologica universale, esplicitabile nella sua verità primordiale. È su questa base a-razionale della morale imposta dalla logica universale della vita che va edificata la cultura e il sentimento di una società di uomini liberi ed uguali. L'importanza assegnata al voler essere piuttosto che all'essere è l'indice più evidente del decantamento storico dell'anarchismo come idea libera da ogni ipotesi dottrinarie. Malatesta esprime nel modo più compiuto questo decantamento. È lui, più di qualsiasi altro, che porta l'anarchismo a differenziarsi da qualunque altra dottrina socialista, comunista o rivoluzionaria e a costituirsi come specifica e distinta teoria intesa quale universale aspirazione di tutta l'umanità al benessere, alla fratellanza e all'amore. È lui che fa dell'idea anarchica una dottrina a sé, dando una compiutezza al suo modo di vedere, al suo modo di essere, al suo modo di sentire e conferendo a questa unità una logica del tutto propria.

Dall'insieme di tutte queste considerazioni si ricava dunque un concetto preciso e inequivocabile sul non-cognitivismo etico malatestiano, e in modo particolare sulla sua opposizione alla meta-etica cognitivista del maggior rappresentante nel campo anarchico: Pëtr Kropotkin. Il problema metodologico relativo al rapporto tra anarchismo e sapere divide profondamente i due pensatori. Nella critica a Kropotkin si tocca

così l'effettiva portata della svolta impressa da Malatesta al pensiero anarchico. Tale svolta si compendia nel distacco critico dal giusnaturalismo e dal positivismo.

Per quanto riguarda il primo punto, ricorderemo che Malatesta, sotto l'evidente influsso dello stesso Kropotkin – ma anche di Bakunin – per dimostrare la possibilità reale della società anarchica aveva inizialmente affermato il carattere intrinsecamente *naturale* di ogni comunità umana con un'argomentazione tipicamente giusnaturalistica. In una società, egli aveva affermato, dove fossero state abolite le due istituzioni storiche più innaturali, la proprietà e il governo, sarebbe sorta la «società armonica» nella quale la libertà del singolo e i bisogni della collettività avrebbero trovato un'assoluta coincidenza, dato che la volontà individuale non sarebbe trascesa ad arbitrio, a pura soggettività, perché implicitamente carica di una oggettiva valenza sociale.

Questa posizione giusnaturalistica, tuttavia, era stata progressivamente abbandonata per un'idea di società quale creazione storica cosciente e volontaria. Alla fine egli era approdato ad una visione che vedeva nella volontà l'elemento decisivo della trasformazione sociale. Per Malatesta, infatti, la più grande forza della storia è la volontà umana. Come tutte le «cause prime», essa non è soggetta a definizione ontologica, pertanto la sua esistenza va accettata nella sua immediata operatività.

A suo giudizio non vi è altro modo per conseguire una società libertaria ed egualitaria, che quello di dimostrare che essa è possibile proprio perché dipende in gran parte dalla volontà dei singoli individui e delle collettività. In questo senso il concetto di volontà fa tutt'uno con quello di libertà: non si possono costringere gli uomini a volere una cosa che non sentono e non vogliono. Perciò è necessario convincerli con l'esempio, con il ragionamento e con il confronto dialettico. Il rapporto tra volontà e necessità costituisce il nucleo centrale della concezione più profonda, più radicata e più ragionata di tutto il pen-

siero malatestiano. Tale riflessione apre il problema del rapporto tra storia e azione umana, cioè tra realtà inerziale e volontà soggettiva, tra fattori inintenzionali e tendenze coscienti.

Di qui una concezione perfettamente agnostica della storia, poiché quest'ultima non risponde a nessuna filosofia, nel senso che sfugge ad ogni spiegazione scientifica e ad ogni previsione pratica. E ciò perché il rapporto tra libertà e necessità, tra il volere soggettivo e le condizioni oggettive, è dato da una situazione intergente che implica la comprensione del ruolo della volontà. Gli anarchici quindi, nel perseguire la loro azione rivoluzionaria, devono essere consapevoli che essa è strutturalmente e inevitabilmente limitata a causa della complessità dei fattori in gioco.

Malatesta distingue fra anarchia e anarchismo, fra fine e mezzo, una distinzione, questa, che spiega per intero il suo disegno tattico e strategico. La costituzione dell'anarchismo come puro anarchismo – cioè come movimento non pregiudizialmente legato ad alcuna realtà sociale – se da una parte evidenzia la necessità di questa specifica creazione ideologica quale mezzo primario per far avanzare l'emancipazione umana, dall'altra comporta l'inevitabile separazione tra questo mezzo e la tendenza generale, ma anche del tutto generica, dell'emancipazione popolare. Tale prospettiva apre così una serie di problemi difficilmente risolvibili. L'anarchismo deve mantenersi come specifico movimento ideale, ma non può assolutamente perdere il contatto con l'azione popolare. Deve rimanere rivoluzionario senza diventare settario, continuare ad essere insurrezionalista senza rinchiudersi in un attendismo paralizzante, conservare l'integrità della dottrina senza ridursi alla ripetitività stereotipa della propaganda fine a se stessa. Come risolvere queste antinomie? Come far sì che l'anarchismo sia *nella* storia ma contemporaneamente *contro* la storia? Come mediarsi con il processo evolutivo del movimento operaio e socialista, senza rincorrerlo e assecondarlo nelle sue tendenze più rinunciarie?

Tuttavia questo intento volontaristico, rimarcato allo scopo di mantenere una salda linea politica anarchica, finisce invece per aprire una possibilità avventuristica per l'anarchismo perché immette, contemporaneamente, il concetto dello spontaneismo sociale quale premessa rivoluzionaria, nel senso che gli anarchici devono rincorre ogni occasione storica favorevole alla trasformazione sociale. Il che significa, in sostanza, ritenere secondaria non soltanto la natura della circostanza, ma anche quella degli alleati. Credere, in altri termini, alla valenza razionale della rivoluzione medesima, con il risultato che lo spontaneismo e il determinismo, rifiutati con la teoria della volontà cosciente, riappaiono attraverso una sorta di fede nell'esito storicamente positivo della rivoluzione. Questo esito è dato, appunto, dall'intrinseca razionalità che accompagna il sorgere periodico del bisogno rivoluzionario, per cui sarebbe vano da parte degli uomini opporsi a tale emergenza. Insomma, il rovesciamento radicale dell'esistente contiene già in sé le sue autocorrezioni. La rivoluzione è la premessa socio-storica dell'anarchia, la quale non può essere messa in moto senza l'attuazione preliminare dell'atto rivoluzionario.

Analogamente a tutti gli anarchici, Malatesta intende la rivoluzione come liberazione della prima fase, il cui svolgimento non può avere un progetto univoco. Il binomio volontà-rivoluzione non deve assolutamente essere inteso come volontà di imposizione o come volontà di purificazione palinogenetica. È vero che Malatesta intitola il suo quotidiano «Umanità Nova», ma non vi è in lui nessuna volontà di fare l'«uomo nuovo», nessuna volontà di imporre il suo modello antropologico. Poiché i grandi ideali dell'emancipazione umana non sono soltanto il patrimonio teorico di una piccola minoranza ma, in una certa misura, sono stati recepiti anche dalla grande maggioranza della popolazione, per i rivoluzionari il problema non è quello di plasmare pedagogicamente la popolazione (operazione squisitamente autoritaria), ma di piegare, di adattare, di curvare l'ideologia specifica

entro il modo di sentire e il modo di vedere delle grandi masse popolari. Si tratta di trovare i punti in comune con la loro mentalità, al fine di esplicitare la valenza libertaria che questa stessa mentalità sottende. L'anarchismo diventa così universale sentire umano senza perdere nessun carattere rivoluzionario specifico. Esso non viene stemperato in una sorta di generica dottrina umanitaria. La sua gravidanza emancipatrice rimane per intero, in quanto è conformata alla mentalità e alle aspirazioni delle classi oppresse solo per quel tanto di valenza libertaria che questa mentalità e queste aspirazioni presentano.

Questa concezione, tuttavia, non risolve l'intrinseca contraddizione che pervade il ragionamento sulla rivoluzione perché volere attuare una rivoluzione radicale è, in tutti i casi, imporre la propria volontà alla grande massa della popolazione. Del resto, basti osservare che il volontarismo malatestiano fa tutt'uno con la concezione delle minoranze agenti quale *soggetto decisivo* della rottura rivoluzionaria e, in generale, del progresso storico. Le minoranze impongono il loro volere sia nei momenti «normali» sia nei momenti «eccezionali».

Che Malatesta sia combattuto tra la consapevolezza della logica storica e la volontà di imporre una rotta libertaria ed egualitaria è testimoniato da tutto il suo pensiero volto a coniugare le due linee discordanti: quella che non vuole prescrivere l'anarchia, e quella che non rinuncia all'attuazione storica del suo presupposto: la volontà rivoluzionaria.

Come si vede, si tratta di una palese contraddizione circa il significato da attribuire alla volontà, che Malatesta pensa di risolvere affermando, per l'appunto, che non si vuole imporre l'anarchia, ma la rivoluzione, la quale va intesa e praticata come liberazione perché dissolve quelle forze che impediscono il libero dispiegarsi della vita sociale. In altri termini, la rivoluzione sarebbe una reazione ad una volontà di sopraffazione, per cui il suo compito consisterebbe nell'eliminare il sistema di dominio per giungere ad un terreno *neutro* di libertà valevole per tutti. Ragionamento,

questo, che sarebbe logico e coerente se la volontà di liberazione fosse effettivamente popolare, e non invece, com'è, il desiderio di un'élite cosciente ed agente, che certo opera sotto la spinta condizionante delle masse oppresse e sfruttate, ma che finisce con l'*interpretare* la loro volontà, assegnandole addirittura l'intento di voler rovesciare tutto l'esistente.

In tutti i casi, perché avvenga il passaggio dall'uno all'altro principio, perché si passi dall'autorità alla libertà, è necessario un salto rivoluzionario che non è più soltanto mera insurrezione violenta che tende a realizzare tutto e subito, ma prima di tutto fatto psicologico traumatico, volontà, appunto, di rompere con il presente e con i suoi principi informatori. Insomma volontà, rivoluzione e libertà sono i tre momenti inseparabili di un unico processo, dove è chiaro che per arrivare all'ultimo termine bisogna partire dal primo dovendo passare per il secondo: senza volontà di fare la rivoluzione non vi è rottura rivoluzionaria, senza rottura rivoluzionaria non vi è libertà.

La rottura rivoluzionaria è preliminare ad una fase di gradualismo riformatore perché il progressivo estendersi delle idee anarchiche in mezzo alle masse deve avvenire senza forzature. Se infatti l'anarchia non si può fare per forza perché, giustamente, come egli scrive, «sarebbe la più balorda delle contraddizioni», è ovvio che occorre procedere alla sua attuazione nella misura in cui le idee di libertà e di uguaglianza diverranno un libero e spontaneo sentire comune. L'idea regolativa della rivoluzione deve coniugarsi con l'idea costitutiva della rivoluzione medesima: la rivoluzione è necessaria, però la società anarchica dovrà essere fondata su un progetto gradualista che la realizzerà nella misura in cui l'idea di libertà, di uguaglianza e di solidarietà si farà «senso comune». L'anarchismo, inteso come il farsi dell'anarchia, dovrà rispettare anch'esso ciò che universalmente esiste in ogni forma di realtà: la logica della continuità. Di qui la necessità di mantenere la continuità della vita sociale, con tutto ciò che ne consegue.

Da quanto detto sin qui, si può notare come per Malatesta l'azione rivoluzionaria si divida in due tempi. Il primo è quello della distruzione violenta delle condizioni materiali che non permettono una libera evoluzione umana; il secondo è l'esplicazione di questa evoluzione, che esige la più ampia libertà per tutti di sperimentare varie forme sociali e che, pertanto, non può essere condotta con metodi coercitivi. Essa può solo costituire il momento del pacifico confronto delle varie idee di ricostruzione della società. Tuttavia, il raggiungimento di questo traguardo implica che gli avversari dell'anarchismo, fino a quel momento suoi alleati nell'abbattimento del sistema precedente, desistano dai loro propositi autoritari. Una prospettiva, questa, di ardua, per non dire impossibile, realizzazione.

Così Malatesta rende evidente, senza volerlo, il destino della strutturale subalternità politica dell'anarchismo. Da un lato gli anarchici non possono rinunciare al concorso di altre forze di ispirazione sovversiva ma autoritaria, dall'altro non sono in grado di proseguire su una strada di protagonismo autonomo. L'anarchismo, insomma, è destinato a svolgere solo un ruolo di critica nella fase rivoluzionaria; non può, cioè, farsi guida di tale processo storico. Diversamente, sarebbe costretto ad assumere una posizione di comando che snaturerebbe il senso stesso dell'azione libertaria. Non solo. Nella transizione tra la vecchia e la nuova società, gli anarchici non devono impegnarsi in prima persona ad attuare quelle inevitabili misure coattive che seguono ad ogni rivolgimento sociale. Esse, infatti, sono necessarie ma impopolari, costringendo chi le attua a porsi su un piano governativo e autoritario che non può certo essere confacente alla parte libertaria della rivoluzione. Il che è come dire che gli anarchici non possono guidare la rivoluzione perché il loro compito specifico è quello di criticare chi la guida, cioè restare in una posizione subalterna. L'atto rivoluzionario è dunque radicale solo nella fase iniziale della trasformazione sociale.

Poiché un ideale di libertà, di giustizia, di amore non può certo realizzarsi per mezzo della violenza governativa, è ovvio che l'anarchismo ha il compito di impedire che questa si riformi dopo la rivoluzione. Ma ciò comporta, ovviamente, aprire il contenzioso di una rivoluzione in permanenza, perché da un lato gli anarchici non possono e non vogliono imporre le proprie idee, dall'altro non accettano che siano gli altri ad imporre le proprie. Se portata alle sue logiche conseguenze, la situazione non presenta vie pacifiche d'uscita. Infatti, se gli anarchici si sottomettono ai nuovi poteri costituiti non è perché accettano il governo, ma soltanto perché sono più deboli.

Dall'insieme di tutte queste proposizioni si ricava l'inequivocabile considerazione che Malatesta finisca, suo malgrado, col mettere in luce la mancanza di una scienza politica anarchica. Essa deriva dal fatto che gli anarchici non hanno la forza sufficiente per perseguire i propri scopi, né la volontà – anche qualora la situazione fosse diversa – di imporre qualcosa a qualcuno. Così, se gli anarchici non vogliono e non possono imporre coattivamente le loro idee, e ritengono che nemmeno gli altri abbiano il diritto di farlo, si arriva, del tutto logicamente, ad una situazione dettata solo dai rapporti di forza. Ritorna quello spontaneismo che era stato abbandonato con l'idea della rivoluzione cosciente e volontaria perché tutto viene demandato alla capacità politica e rivoluzionaria delle masse popolari, le quali però, come abbiamo visto, non sono in grado per Malatesta di suscitare e di portare fino in fondo la trasformazione sociale. Una contraddizione, questa, che egli risolve con un atto di fiducia: una volta liberate dal peso dell'oppressione capitalista, le classi subalterne finiranno col riconoscere spontaneamente la bontà e la superiorità degli ideali anarchici.

A questo punto, conquistata la libertà per tutti, il che significa, appunto, l'abolizione del capitalismo e dello Stato, gli anarchici dovrebbero confidare, per il trionfo dell'anarchia, solo sulla superiorità delle loro idee. Dunque il libero e pacifico

confronto intellettuale avverrà soltanto quando nessuno potrà sfruttare o coartare il prossimo, ossia quando si sarà già alle soglie della società anarchica. Rimane oscuro come sia possibile giungere ad un punto *politico* in cui, spontaneamente, tutta la parte autoritaria della rivoluzione ceda pacificamente le armi a quella libertaria. Soltanto l'immensa fiducia nella superiorità delle idee anarchiche spinge Malatesta a pensare alla fattiva possibilità di rovesciare a proprio vantaggio una situazione dettata esclusivamente dai rapporti di forza. Alla fin fine il valore assegnato alla volontà rivoluzionaria dipende dunque dalla valenza tutta culturale e non politica del progetto anarchico. La «società futura» si realizzerà nella misura in cui una nuova cultura fondata sul principio costitutivo della libertà si opporrà e vincerà la vecchia cultura fondata sul principio costitutivo dell'autorità. Molteplici, per non dire infiniti, possono essere i modelli sociali costruiti sul principio della libertà. L'importante è la volontà di realizzare questo principio. Il resto è secondario, mutevole e contingente.

Risulta lampante che in Malatesta vi è la chiara coscienza della natura *negativa* dell'anarchismo (sulla scia, dunque, del più puro bakuninismo), i cui compiti primari sono quelli di aprire la strada ad una libera evoluzione della società. Questa avrà uno svolgimento dettato da un insieme di circostanze, non ultima, ovviamente, quella derivante dalla capacità di influenza politica e morale sulle masse popolari da parte dell'anarchismo medesimo. In tutti i casi, poiché l'anarchismo non può essere direttamente costitutivo dell'anarchia, la sua azione deve porre la centralità della coerenza tra fini e mezzi. Infatti se esso – come diretta anticipazione dell'anarchia – è impossibilitato a mediarsi con l'esistente perché ciò lo snaturerebbe, la sua identità nel processo storico può essere data solo dalla *coerenza* interna della sua prassi politica. Solo questa coerenza gli permetterà di attraversare indenne tutte le contingenze storiche, immunizzandolo da ogni forma di alterazione dei propri fini.

Il rapporto tra i fini e i mezzi mette in campo la questione delicata e controversa della violenza. A questo proposito Malatesta cerca di definire il concetto di violenza, nel senso di considerarla lecita nella misura in cui si presenta come difesa legittima, come azione di liberazione dallo sfruttamento e dall'oppressione; concetto però, come si vede, del tutto generico. Egli cioè non riesce a stabilire chi ha il diritto di esercitare la violenza. Infatti, questo diritto dovrebbe essere solo di coloro che subiscono lo sfruttamento e l'oppressione, vale a dire le masse popolari. Ma, più che le masse popolari, a rivendicare l'uso della violenza è in realtà chi parla ed agisce in loro nome, cioè i rivoluzionari di professione. Anche Malatesta insomma – e non potrebbe essere diversamente – entra in profonda contraddizione, in quanto da un lato rivendica la legittimità della violenza da parte degli oppressi, dall'altro deve poi riconoscere che ad esercitarla veramente non è chi la subisce. *Egli infatti non può sfuggire, come abbiamo visto, dalla realistica consapevolezza che la vera lotta è tra le minoranze agenti e coscienti.*

Ma al di là di questa insanabile contraddizione – tipica, comunque, di tutto il pensiero rivoluzionario – Malatesta cerca continuamente la coerenza tra mezzi e fini per evitare il «paradosso delle conseguenze». Di qui il rifiuto sistematico di ogni forma di coazione dell'atto sovversivo e dunque la critica di tutte le forme «ideologiche» volte a giustificare la preminenza del momento violento come prassi metodologica. Questo, dal punto di vista della libertà e dell'uguaglianza, è impotente a realizzare alcunché perché la sua pratica è pedagogicamente nefasta. Il terrore rivoluzionario risveglia i peggiori sentimenti di odio e di vendetta e il suo unico risultato è quello di screditare la trasformazione sociale di fronte alla grande massa della popolazione. Il rifiuto malatestiano è dunque di principio e di metodo. La difesa della rivoluzione non può essere attuata che con quei mezzi che sono in coerenza con gli scopi della rivoluzione medesima.

Poiché Malatesta ritiene che la lotta politica decisiva si svolga tra minoranze coscienti, è chiaro che a suo giudizio la prassi dittatoriale rivoluzionaria agevolerà ancor di più questa tendenza operante nel processo storico. Vale a dire che sarà proprio tale strategia a condurre le élite rivoluzionarie a realizzare il loro dominio, mistificandolo come potere popolare.

Malatesta considera pertanto molto criticamente i risultati della rivoluzione bolscevica, da lui giustamente ricondotta alla sua evidente natura golpista. Egli non soggiace per nulla all'ipotesi teorica che considera la rivoluzione bolscevica un passo in avanti rispetto alla situazione precedente. Del tutto alieno da ogni suggestione storicistica – secondo cui lo svolgimento della storia porta comunque ad avanzamenti progressivi – ritiene che i modelli politici abbiano una propria autonomia strutturale che permette loro di imporsi allo stesso processo storico.

Questa profonda convinzione è il logico risultato della sua concezione volontaristica della trasformazione sociale, che gli deriva in gran parte dalle ascendenze bakuniniane del soggettivismo rivoluzionario, ascendenze, del resto, sempre rivendicate. Se la storia non ha un fine, è ovvio che l'esito della lotta dipende dal rapporto di forze in campo, ma questo, a sua volta, è determinato dall'energia interna delle forze stesse. Poiché l'obiettivo degli anarchici consiste in una rivoluzione radicale in grado di spazzare via ogni forma di privilegio e di ingiustizia, è necessario a questo proposito avere presente la scarsa possibilità di far leva sugli interessi materiali delle grandi masse popolari, interessi che, di per sé, ai fini della trasformazione sociale, non sono portatori di nulla.

Il logico corollario della teoria delle élite e del soggettivismo rivoluzionario è dato perciò – e anche questo è un teorema tipicamente bakuniniano – dalla supremazia del politico sull'economico, nel senso che il primo è intenzionale ed attivo, il secondo è inintenzionale ed inerziale. La lotta decisiva è quella intorno

al potere che, se per qualunque altro movimento politico si riassume nella sua conquista, per l'anarchismo si compendia nella sua abolizione.

È tenendo conto di queste premesse di metodo e di principio che si comprende l'atteggiamento di Malatesta verso il movimento operaio, le organizzazioni sindacali e la dottrina sindacalista.

Per Malatesta si tratta di coniugare una duplice necessità: da un lato occorre unire economicamente tutti i lavoratori, dall'altro è necessario che i movimenti politici siano ben distinti dai movimenti rivendicativi. Lo scopo è appunto quello di non confondere i due piani, quello dell'unità sindacale delle masse e quello della divisione politico-ideologica delle élite rivoluzionarie. Il movimento anarchico deve rimanere un movimento specifico perché la sua peculiarità è indispensabile al mantenimento degli scopi dell'anarchismo (i valori costituiti dall'insieme che va sotto il nome di anarchia), mentre gli anarchici possono (anzi devono) rapportarsi alle organizzazioni del movimento operaio e popolare. Essi costituiscono la presenza politica dell'emancipazione umana nell'azione storica dell'emancipazione popolare. La mutevolezza, gli avanzamenti e gli arretramenti del movimento operaio non devono compromettere l'azione rivoluzionaria dell'anarchismo perché questo, pur coniugandosi con tutte le vicissitudini storiche popolari, ha il compito di mantenere e ribadire incessantemente il valore della liberazione integrale. Anche perché, osserva Malatesta, il movimento operaio tende per sua natura al riformismo, al perseguimento degli interessi materiali e corporativi, spesso a scapito degli interessi ideali e universali di emancipazione umana. Sotto questo profilo, la lotta di rivendicazione operaia tende naturalmente a strutturarsi come contrattazione puramente economica: essa genera una burocrazia e un'aristocrazia sindacale permanente mobilitata a tale scopo, la quale a sua volta finisce per costituirsi come soggetto sociale il cui interesse di classe è quello di istituzionalizzare e legalizzare la

propria posizione di rendita e di vantaggio e non già quello di delegittimare il sistema capitalistico. Comunque il movimento anarchico non si costituisce in avanguardia rivoluzionaria dell'azione economica delle classi inferiori, ma in irriducibile presenza rivoluzionaria dell'emancipazione universale entro tale azione. Così il perseguimento specifico dei fini anarchici non fa violenza al livello storico raggiunto dalle classi popolari.

Naturalmente, proprio la distinzione tra lotte politiche e lotte economiche permette agli anarchici di mantenere integra la loro identità politica e ideale. Solo così è possibile sperare che in futuro essi possano far avanzare il processo rivoluzionario, sempre con il metodo dell'esempio e della libera sperimentazione.

Lo stesso discorso relativo alla distinzione fra anarchismo e anarchia, fra mezzi empirici e finalità ideali, fra giudizi di fatto e giudizi di valore, è applicato anche alla composizione delle forze all'interno del movimento anarchico specifico. Malatesta è favorevole all'organizzazione economica comunista della società, riassunta nella nota formula «ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni». Ma ciò non gli ha mai impedito di ribadire la relatività e la contingenza di questa stessa concezione perché, come tutte le teorie e le ipotesi, essa poteva avere valore solo qualora fosse stata sottoposta al vaglio dell'esperienza concreta. Il pluralismo, la radicale convinzione della relatività di ogni tendenza, la consapevolezza del rapporto tutto libertario ed egualitario fra proposte e loro conferma pratica, rendono la concezione economica malatestiana equilibrata, complessa e multiforme, autenticamente anarchica.

Da tutte queste considerazioni si ricava in modo inequivocabile il primato malatestiano del politico sull'economico. Secondo Malatesta, il criterio politico deve rimanere sempre decisivo nella costruzione economica. Ancora una volta, volendo applicare il rapporto tra giudizi di fatto e giudizi di valore, si potrebbe dire che per lui tutto il problema economico si riduce ad un giudizio di fatto, in quanto esprime soltanto un momento tecnico.

Certo, l'economia ha una sua propria logica, la quale però non può in alcun modo dettare i principi ispiratori delle sue forme empiriche, principi che devono rimanere integralmente etici e ideologici. Prima di essere un problema di produzione, il comunismo è un problema di distribuzione, nel senso che la realizzazione dei suoi presupposti costitutivi – la libertà e l'uguaglianza – può avvenire a qualsiasi livello delle forze produttive. In altri termini, *la ricchezza sociale non è una condizione indispensabile per essere liberi ed uguali.*

È questa la spiegazione che occorre mettere in campo per dar conto della sottovalutazione malatestiana dell'economia, ridotta ad epifenomeno della volontà politica. Spiegazione che dà conto anche della diversa impostazione esistente tra Malatesta e Kropotkin rispetto alla questione del comunismo. Ovviamente anche Kropotkin era per il comunismo libero (o, a dir meglio, libertario), però, a differenza di Malatesta, pensava che la sua realizzabilità sarebbe stata molto più veloce e molto più necessaria. Soprattutto credeva nell'effettiva possibilità di dar immediatamente corso alla formula comunista pura («ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni») perché convinto che la fine del capitalismo avrebbe portato alla cessazione della penuria e al regno dell'abbondanza. Una credenza, questa, completamente rigettata dall'anarchico italiano, che giudicava meno ottimisticamente e con maggiore realismo l'attuabilità della cosiddetta «presa dal mucchio» (la *prise au tas*), cioè la pratica immediata del principio originario del comunismo, vale a dire il regno dell'abbondanza e la fine dell'economia.

La preminenza del politico sull'economico – riassunta nel concetto che il nucleo universale dell'anarchismo è costituito dal «libero patto» che mette d'accordo tutti gli anarchici – è dunque la chiave per comprendere in che senso Malatesta ritiene possibile la conciliazione della tendenza comunista con le altre tendenze dell'anarchismo. Il pluralismo anarchico può moltiplicarsi

e crescere su diverse esperienze purché queste non neghino, per definizione, le altre. Rispetto agli scopi che perseguono ed esprimono (i valori dell'anarchia), esse sono in un certo senso dei giudizi di fatto mutabili a seconda delle smentite e delle conferme, le quali possono darsi solo alla luce del confronto con i giudizi di valore perseguiti. Uno schema, tuttavia, che ponendo sempre il primato della pratica rispetto alla teoria, arriva alla sottovalutazione dell'intrinseca irriducibilità delle varie dottrine, fino ad una vera e propria banalizzazione del problema, laddove viene affermata, per esempio, l'insussistenza teoretica della diversità tra comunismo e individualismo, o tra la concezione organizzativa e la concezione anti-organizzativa.

La sottovalutazione della diversità delle varie dottrine e tendenze è l'indice più evidente della riflessione malatestiana rivolta al decantamento storico dell'anarchismo come puro anarchismo, cioè come anarchismo ridotto ad etica. A questo proposito è necessario considerare un paradigma decisivo: il confronto fra anarchia e democrazia, che allude a quello più profondo fra etica e politica. Tale comparazione, infatti, è significativa perché implica la considerazione del «male minore». Ci si deve domandare, in altri termini, se per Malatesta la democrazia va equiparata a qualsiasi regime politico o non valutata, invece, quale scelta del meno peggio. Per rispondere a questa domanda è necessario premettere una considerazione generale più ampia, che riguarda l'atteggiamento assunto dall'anarchico italiano di fronte alla prima guerra mondiale e all'avvento del fascismo. Sono due eventi, infatti, che implicano il problema del «male minore». Le motivazioni malatestiane a sostegno della condanna totale della guerra e dunque anche di netto rifiuto verso ogni appoggio alle democrazie liberali contro gli imperi centrali – le une e gli altri, a suo giudizio, formazioni statali equivalenti – toccano proprio questo concetto decisivo.

Gli argomenti da lui portati a sostegno di questa tesi sono, a tale riguardo, assai emblematici, in quanto mettono in luce,

appunto, il rapporto tra etica e politica. Il che è come dire che se la realtà politica e sociale presenta delle diversità, *le sue variazioni non possono costituire oggetto di interesse specifico per l'azione anarchica*. Gli anarchici riconoscono e valutano le differenze esistenti, fino al punto di augurarsi che accadano alcune cose piuttosto che altre, ma non devono compromettere la loro identità e il loro patrimonio ideologico per nessuna ragione. Insomma, essi non fanno nulla perché avvengano determinati fatti o, se lo fanno, è a patto che essi non mettano a repentaglio le loro idee e ciò che queste rappresentano. Vale a dire: le oggettive situazioni storico-politiche devono sempre stare al di sotto delle soggettive intenzioni etico-ideologiche.

Poiché la storia di per sé non conduce a nulla, è evidente la necessità di salvaguardare la volontà anarchica, la quale non si affida ad alcuna circostanza, meno che meno quando questa può mettere in pericolo i fini ultimi dell'agire. Per cui se è vero che niente è completamente equivalente nella natura e nella storia, ed ogni avvenimento può agire in favore o contro gli scopi che uno si propone, e quindi in ogni circostanza si ha una scelta, un augurio da fare, non per questo conviene lasciare la propria diretta via e mettersi a favorire tutto quello che si giudica possa indirettamente giovare. La guerra è di per sé un male perché la sua radice risiede nell'esistenza dello Stato e nella conseguente divisione dell'umanità in Stati-nazione. I rivoluzionari non devono pensare che, inevitabilmente, da una situazione bellica possa nascere un movimento sovversivo perché ciò significherebbe, ancora una volta, affidare ad una circostanza – in questo caso aberrante – l'esito fondamentale dell'anarchismo.

Dunque per Malatesta non si dà agire politico separato da quello etico, con la conseguenza che, dal punto di vista dell'azione anarchica, il problema del «male minore» è un falso problema. Cosciente della irriducibilità intrinseca di ogni realtà politica, per cui i governi francesi e inglesi sono ovviamente diversi da quelli tedeschi e austriaci, ribadisce tuttavia che le vere differenze

– *per chi vuole agire anarchicamente* – non stanno nelle forme di questi governi, ma nello stato dell'opinione pubblica, nella resistenza che i governati sanno opporre all'invadenza ed all'arbitrio dell'autorità. Vale a dire: dal punto di vista anarchico la sostanza ultima di tale diversità è soggettiva ed interna (lo stato d'animo, la resistenza dei governati) piuttosto che oggettiva ed esterna (le forme di governo). Gli anarchici non devono agire per migliorare le circostanze per quello che esse sono, ma per avanzare nella via diretta delle proprie rivendicazioni. L'intenzionalità anarchica non contempla la considerazione politica del «meno peggio», essendo convinta, tra l'altro, che questo si possa ottenere solo chiedendo il massimo. In conclusione, l'azione anarchica è integralmente rivoluzionaria perché irrimediabilmente etica. La considerazione del «male minore» investe quindi anche la democrazia per quel tanto che questa costituisce un'effettiva diversità rispetto ad altre forme politiche, ma non perché essa sia comparabile all'azione rivoluzionaria, che non può essere incrinata da alcuna circostanza storica. Ne deriva che, sempre, l'assolutezza etica supera la relatività politica. In senso weberiano si potrebbe dire che Malatesta non è pervaso dall'etica della responsabilità, ma dall'etica della convinzione, che si esprime nel sistematico rifiuto di ogni forma di storicismo e di ogni giustificazionismo dell'esistente.

Il paradigma del «male minore» o, se vogliamo, il criterio del «politico» – qui inteso, appunto, come quella considerazione capace di far piegare i principi – non è dunque accettato da Malatesta. E questa non accettazione rivela per intero la difficoltà del suo argomentare. Da un lato si afferma che niente si equivale nella storia e nella natura, dall'altra si dichiara che l'avversione all'interventismo è dettata dalla consapevolezza dell'equivalenza degli Stati in lotta (oltre che, naturalmente, dal rifiuto della guerra), salvo poi riconoscere l'esistenza di differenze tra i governi dei diversi Paesi. Dunque Malatesta prima afferma di non poter scegliere tra due mali equivalenti – met-

tendo da parte la precedente constatazione che niente è equivalente nella realtà storica – e poi riconosce invece che esiste una differenza tra il regime assolutista e quello liberale. Una differenza, però, che non modifica per nulla l'azione anarchica.

Questa stessa posizione è riscontrabile nel suo atteggiamento di fronte al fascismo. Come gran parte dei suoi contemporanei di sinistra – per non dire tutti – egli dà un'interpretazione classicamente «socialista» del fenomeno fascista, senza cogliere la natura di regime reazionario di massa del movimento fondato da Mussolini. Non viene insomma individuata quella concezione inedita e totalitaria della vita e della politica che nulla ha a che fare con i precedenti regimi liberali.

La sottovalutazione di Malatesta è dovuta ad un tipico pregiudizio ideologico di natura, come dire?, «assolutista». Invece di giudicare il fascismo confrontandolo direttamente con la democrazia – onde individuare le differenze tra loro – rapporta le due formazioni all'anarchismo. Misura due idee relative di autoritarismo (fascismo e democrazia, appunto) con un'idea assoluta di libertà (l'anarchismo). E così la libertà di stampa, di associazione e ogni altra libertà garantita dal regime liberale finiscono, con questo ragionamento, per essere considerate delle piccole differenze di livello, fino al punto di annullare l'enorme diversità storica e politica esistente tra fascismo e democrazia. È evidente infatti che qualunque differenza tra due entità considerate relative risulterà poco importante rispetto ad un'entità giudicata assoluta. In modo analogo si potrebbe dire che il tratto spaziale tra il continente americano e quello europeo è effettivamente insignificante se è rapportato alla distanza che separa la Terra dal Sole! Ciò che offusca il giudizio di Malatesta è dunque l'*incommensurabile* rapporto tra etica e politica, che egli si ostina a porre sullo stesso piano quando il confronto coinvolge l'anarchismo.

Ancora una volta, come si vede, la sua analisi e le sue valutazioni privilegiano il punto di vista «soggettivo»: ciò che interessa

è il fatto psicologico di «sentirsi libero», più che le forme effettive della libertà democratica. E ciò perché Malatesta non vuole rimandare alle calende greche il tentativo di attuare una società libera dal dominio. In questo modo egli sintetizza la *forma mentis* dell'argomentare utopico che, antepoendo sempre il *voler essere* all'*essere*, si sottrae al confronto immediato con il presente, in quanto critica questo non in rapporto alle sue possibilità reali, ma rispetto ad un ipotetico futuro, cioè con il criterio di uno stato di cose totalmente diverso. In altri termini, non privilegia la trasformazione delle possibilità insite nella realtà data, ma le virtualità di un modello teorico così come comanda il presupposto assiologico.

In conclusione, la diversità radicale tra anarchismo e democrazia consiste per Malatesta nel principio informatore che presiede ai due rispettivi modelli di società. La differenza sostanziale è questa: autorità o libertà, coazione o consenso, obbligatorietà o volontarietà. È sulla questione del supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani che bisogna intendersi. Malatesta mantiene dunque questa fondamentale antinomia perché persiste nel contrapporre al principio *politico* dell'autorità quello *etico* della libertà.

La critica fondamentale di Malatesta alla democrazia consiste nel fatto che questa è pur sempre una forma di risoluzione autoritaria della convivenza civile. Il criterio della superiorità della maggioranza sulla minoranza non può costituire una regola permanente di condotta, anche se in alcuni casi viene riconosciuta la necessità di non potere fare altrimenti. Comunque, la minoranza deve cedere con il libero consenso perché va considerata l'ulteriore obiezione che riguarda la mancanza di una verità sociale e politica da parte di tutte le forze in campo. Occorre creare il massimo di alternative sociali proprio perché è impossibile stabilire un criterio oggettivo di verità. Detto in altri termini, la critica malatestiana alla democrazia tocca inevitabilmente il rapporto anarchico tra verità e libertà.

A questo proposito bisogna accennare alla polemica tra Malatesta e Nestor Makhno\* intorno al concetto di *volontà generale*. Makhno, con altri suoi compagni russi (in particolare Pëtr Aršinov), elabora una *Plateforme d'organisation de l'Union générale des anarchistes* che costituisce un vero e proprio manifesto di latente democrazia totalitaria. Viene infatti teorizzata la «responsabilità collettiva» da parte di tutti i membri dell'organizzazione («tutta l'unione sarà responsabile dell'attività rivoluzionaria e politica di ogni membro, e ciascun membro sarà responsabile dell'attività rivoluzionaria e politica dell'unione»). Giustamente Malatesta osserva che un tale principio porta la democrazia maggioritaria al suo compiuto intendimento di democrazia totalitaria, dal momento che introduce l'idea, del tutto anti-anarchica, della «volontà generale» come manifestazione di una verità oggettiva. È, insomma, una vera e propria Chiesa quella che viene teorizzata da Aršinov e Makhno.

Questa critica alle posizioni makhnoviste implica un'altra fondamentale questione, quella relativa al problema della verità e al rapporto tra questa e anarchismo. Tale problema si può porre con questa domanda: esiste veramente una verità anarchica? La risposta, ovviamente, è no. Per Malatesta la *verità anarchica* altro non è che il criterio anarchico di definizione della libertà, mentre, a sua volta, la libertà non rimanda alla verità *tout court*. In conclusione, *la verità anarchica consiste nella piena consapevolezza che l'universale libertà impedisce un'univoca verità*. Per cui non è questione di aver ragione o torto: è questione di libertà, libertà per tutti, libertà per ciascuno purché non violi l'uguale libertà degli altri. Nessuno può giudicare in modo

\* Nestor Makhno (1889-1934) capeggiò in Ucraina, dal 1918 al 1921, un grande movimento popolare orientato in senso anarchico, che lottò dapprima contro le armate bianche e poi contro l'armata rossa. Sconfitto, Makhno si rifugiò all'estero. Morì povero a Parigi.

sicuro chi ha ragione o torto, chi è più vicino alla verità e quale via conduce meglio al maggior bene per ciascuno e per tutti. La libertà è il solo mezzo per arrivare, mediante l'esperienza, al vero ed al meglio, e non vi è libertà se non vi è libertà dell'errore.

*Libertà dell'errore*, vale a dire libertà come concetto laico di verità e quindi come possibilità, per tutti, di dar seguito alle proprie idee purché non limitino la realizzabilità di quelle altrui.

Per Malatesta il *rapporto ontologico* tra libertà e verità fa dunque da supporto alla relazione politica tra libertà e anarchia. La libertà, in prima istanza, non ha nome perché nessuno ha la verità: tutti, pertanto, hanno il diritto di essere liberi, di non conformarsi alle decisioni altrui. Ma l'universalità della libertà non si può dare se non si offre ad ogni individuo la possibilità reale di accedere alle fonti materiali della vita. Ecco perché la libertà effettiva implica una società di uomini liberi e solidali, il che può avvenire solo laddove è stato distrutto il sistema di accaparramento monopolistico – privato o pubblico, non importa – dei mezzi di produzione. In Malatesta socialismo e anarchia sono indissolubilmente uniti, nel senso che l'uno è al servizio dell'altra: il socialismo è il modo effettivo della realizzazione dell'anarchia, la quale però pone come base fondamentale del proprio metodo la libertà. Essa è una società fondata sul libero accordo delle libere volontà dei singoli, in cui ciascun individuo può raggiungere il massimo possibile sviluppo, materiale, morale ed intellettuale, e trovare nella solidarietà sociale la garanzia della sua libertà e del suo benessere. In conclusione, il concetto centrale dell'anarchismo, considerato come mezzo all'anarchia, è questo: il libero accordo sostituito alla violenza, la volontarietà contro l'obbligatorietà. La sua idea fondamentale è l'eliminazione della violenza nei rapporti sociali.

Dall'insieme di tutte queste affermazioni si vede in modo netto come la relazione politica tra libertà e anarchia, che intende superare il problema centrale della sovranità posto dalla democrazia, consista nella delineazione di una società fondata sul libero consenso di tutti i suoi membri, al punto che si può dire

che l'anarchia ci sarà per tutti quando tutti saranno anarchici. Essa, inevitabilmente, implica l'universalizzazione di un'etica volontaria, la quale, per sua stessa natura, non può in alcun modo essere il frutto di un «sistema» predeterminato. In altri termini Malatesta, più di qualsiasi altro anarchico, rende palese l'irriducibile natura volontaria della libertà quale nucleo profondo dell'anarchia, visto che la relazione tra questa e quella consiste nel rapporto non necessitante tra atto e potenza. L'anarchia prefigura una società meta-politica perché il superamento del criterio della coercizione non è l'esito di una qualche scoperta «scientifica» o «storica» sulla natura umana, ma è più semplicemente – ma anche più ineffabilmente – il risultato della libera volontà degli uomini. Essi, se lo vorranno, saranno liberi, altrimenti no.

La società anarchica delineata da Malatesta è una deliberata costruzione volontaria che si regge superando il criterio generale della giustizia, la quale non basta per assicurare la vita civile se non è temperata, annullata quasi, dallo spirito di fratellanza. Questo spirito impone la necessità di una morale superiore, tanto più necessaria qualora si consideri che gli interessi, le passioni, i gusti degli uomini non sono naturalmente armonici.

Ma la libertà annullata dall'amore implica che nella società anarchica l'etica stabilisca i limiti della libertà del soggetto. La realizzabilità anarchica della libertà è perciò la possibilità storica di una libertà determinata, quella anarchica appunto. Una limitazione, questa, che porta a descrivere i comportamenti dell'uomo sociale anarchico. Questi è del tutto consapevole che il farsi concreto della libertà risiede in quel processo che ha trasformato la scelta *della* libertà in *una* libertà. Sebbene consapevole che la libertà è l'anima dell'anarchia, la sua ultima essenza – tanto che la stessa anarchia non esaurisce la libertà – l'anarchico delineato da Malatesta pone se stesso al centro di una complessità socio-politica più grande.

Quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi questo trionfo della libertà e dell'amore nessuno potrebbe dirlo con

esattezza perché non vi sono formule magiche capaci di risolvere le difficoltà, né dottrine universali e infallibili applicabili a tutti gli uomini ed a tutti i casi. Nessuno, soprattutto, essendo anarchico, potrebbe pensare ad imporre agli altri la forma che gli appare migliore. Ancora una volta, l'unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà. Insomma, nella società anarchica si configura una libertà storicamente determinata, che però, per la sua stessa natura, non può essere preventivamente descritta nei suoi termini concreti, se non in senso negativo: abolizione di ogni impedimento materiale alla realizzazione universale della libertà mediante l'uguaglianza.

La libertà concepita dagli anarchici, configuratasi in un *Programma anarchico*, non è dunque una libertà generica e illimitata. Prevede il principio dell'uguaglianza e della solidarietà, che a loro volta contemplan l'esistenza di una «morale superiore». Il trionfo della libertà e dell'amore (per tutti gli esseri umani e fra tutti gli esseri umani) è il trionfo di una *determinata* libertà e di un *determinato* amore che, certo, nelle intenzioni di Malatesta si delineano come il massimo concepimento di questi valori entro il quadro istituzionale di una società organizzata senza autorità. Vale a dire: se si vuole mantenere ferma – nel significato sociale – l'istanza suprema dell'abolizione del principio dell'autorità, è necessario che l'istanza opposta, quella della libertà, si conformi secondo le modalità sopra delineate. È necessario sia dal punto di vista razionale, sia dal punto di vista morale. In questo caso, il concepimento di una determinata libertà spinge l'etica e la scienza a coincidere, non però nel senso di una loro auspicabile coniugazione, ma nel senso della constatazione di un loro ineluttabile accostamento dovuto all'integrazione organica della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà. Poiché questa organicità rappresenta l'anarchia al suo massimo grado, alla sua più compiuta realizzazione, se ne dovrebbe dedurre che anche la società anarchica è una società organica, una società «non aperta». Deduzione, tuttavia, errata perché Malatesta mantiene

contemporaneamente fermo il rapporto metodologico tra anarchia e anarchismo che, come abbiamo visto fin dall'inizio di queste pagine, delinea la distanza pressoché incolmabile tra «l'ideale che potrebbe anche non realizzarsi mai, così come non si raggiunge mai la linea dell'orizzonte [...] e il metodo di vita e di lotta degli anarchici».

Tra il fine (l'anarchia) e il metodo (l'anarchismo) vi è di mezzo *il metodo stesso*. Il rapporto metodologico diventa infatti un *rapporto ontologico*, visto che è sostanziato da quel concetto di libertà senza nome che a sua volta si dà in un'universalizzazione laica: «libertà per tutti, libertà per ciascuno purché non violi l'uguale libertà degli altri [...] solo mezzo per arrivare [...] al vero ed al meglio: e non vi è libertà, se non vi è libertà dell'errore». Per arrivare all'anarchia bisogna passare attraverso la libertà che, certamente, viene dopo la rivoluzione (cioè a seguito di un'azione pur sempre coercitiva), ma viene comunque prima della società anarchica.