

libertaria

Collana diretta da *Luciano Lanza*

REDAZIONE

Franco Bunčuga
Francesco Codello
Roberto Gimmi
Stefania Maroni
Franco Melandri
Lorenzo Pezzica
Pietro Spica
Andrea Staid

COLLABORATORI

Fernando Ainsa
Francesco Berti
Stefano Boni
Vanna Brocca
Pino Cacucci
Laura Antonella Carli
Eduardo Colombo
Marianne Enckell
Luca Fantacci
Aldo Giannuli
Gabriella Kuruvilla
Franco La Cecla
Jean Jacques Lebel
Eugenia Lentini
Serena Marcenò
Mario Rui Pinto
Giorgio Triani
Tullio Zampedri

COMITATO SCIENTIFICO

Miguel Abensour
Pietro Adamo
Massimo Amato
Giampietro Berti
Alberto Giovanni Biuso
Noam Chomsky
John Clark
Fabrizio Eva
Giulio Giorello
Salvo Vaccaro



*La pratica della libertà
e i suoi limiti*



MIMESIS
Libertaria 2015

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Libertaria*
Isbn:9788857527086

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: redazione@libertaria.it
Corrispondenza: Libertaria, via Vitruvio 7, 20124 Milano

INDICE

RIFRAZIONI

Luciano Lanza, *Andiamo oltre i limiti* 9

TEMPO PRESENTE

Serge Latouche, *Il consumismo come simulacro del dono* 13

Simon Springer, *Anarchismo! Quello che dovrebbe essere la geografia* 23

Mohammed Bamyeh, *Illuminismo anarchico, liberale, autoritario* 39

Gabriel Kuhn, *L'ipotesi anarchica* 43

CONVERSAZIONI

Noam Chomsky, *Ecologia, Etica, Anarchismo* 53

Todd May, *L'anarchico post-strutturalista* 65

David Graeber, *Debitamente parlando* 75

Judith Butler, *Sull'anarchismo* 87

Massimo Mazzone, *Arte e anarchia* 95

LABORATORIO

Alberto G. Biuso, *Anarchismo e antropologia* 103

Francesco Codello, *Democrazia e anarchia* 127

Salvo Vaccaro, *Anarchismo, ontologia, anarchia* 145

Fabrizio Eva, *I limiti spaziali* 159

Leonard Williams, *Il canone che non è un canone* 171

David Gribble, *Buone notizie per Francisco Ferrer* 183

Reiner Schürmann, *Analitica degli ultimi e topologia delle egemonie spezzate* 199

ARCIPELAGO

Franco Bunčuga, *Le dimensioni contano* 209

Lorenzo Pezzica, *Libreria, Nove da non perdere* 215

ARCHIVIO

Pietro Adamo, *Fondamentalismo anarchico* 237

Luciano Lanza, *La rivoluzione è morta. Viva la rivoluzione* 249

GLI AUTORI 257

ILLUSTRAZIONI DI PIETRO SPICA

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

ANARCHISMO E ANTROPOLOGIA. PER UNA POLITICA MATERIALISTICA DEL LIMITE

L'anarchismo è un progetto politico plausibile e rigoroso. Una dimostrazione sta nell'attenzione che il pensiero libertario dedica ormai da decenni alle questioni antropologiche. È chiaro, infatti, che la credibilità dell'anarchismo dipende in gran parte dal suo corrispondere o meno alle possibilità della natura umana. L'antropologia è un'«esperienza totale dell'uomo da parte dell'uomo in tutti i suoi modi di esistenza»¹, affettivi e razionali, istintivi e calcolatori, individuali e comunitari. L'umano oscilla di continuo fra questi e tanti altri poli ma la sua costituzione è profondamente unitaria. Ognuno sta solo al mondo, da solo si confronta con la vita e in solitudine muore ma ciò non significa che non esista un ambito comune a tutti. Anzi la sfera di ciascuno, la dimensione del sogno individuale, va compresa in quella più ampia della veglia collettiva, delle strutture che fanno l'umanità.

Uno dei dati di fatto più importanti dal quale prende le mosse la prospettiva anarchica è che molte delle società umane finora esistite e conosciute non ha avuto né governo né leggi scritte né Stato. Questo non significa, naturalmente, che tali società non abbiano avuto *autorità* e organizzazione. I governi sono infatti soltanto un modo di organizzare politicamente la società. Lo Stato è soltanto *una* delle forme che assume l'autorità. Nelle società prive di Stato esistono ordine e struttura come in tutte le altre poiché «anche in condizioni non statuali appare impossibile sbarazzarci di ogni forma di coercizione»². In tutte le società si manifesta in qualche modo la lotta per il potere poiché esso consiste semplicemente nella *potentia*, vale a dire nella capacità di ottenere ciò che si desidera dai comportamenti altrui, capacità non soltanto inestirpabile ma anche portatrice di dinamismo e cambiamenti. E quindi «persino l'anarchico riconosce che esistono ambiti per un'autorità legittima»³, un'autorità condivisa, orizzontale, provvisoria, limitata.

Se vogliamo comprendere alcune delle ragioni per le quali la *potentia* si trasforma in *potestas* -e quindi in oppressione- è necessario partire dal corpo. La fisicità che ci costituisce non può essere trattata come un fenomeno fra i tanti poiché la corporeità è il dato ineliminabile che accomuna l'essere umano a ogni altro ente dotato di vita e costituito di materia, in particolare agli altri animali. Quali sono i rapporti fra etologia e antropologia? È legittimo, è sensato, è utile applicare all'analisi della condizione umana alcuni risultati dello studio del comportamento animale? La comparazione fra i comportamenti dell'*Homo sapiens sapiens* e quelli di altre specie risulta scientificamente feconda. L'utilizzo di una metodologia comparativa consente di chiarire alcuni dei problemi sociali più urgenti e complessi. Pulsione aggressiva e pulsione alla socialità convivono infatti nei nostri geni e il loro equilibrio variabile può comportare gli effetti più diversi poiché la capacità di costruire una rete di rapporti è biologicamente fondata in noi quanto quella di autodistruggerci. L'aggressività intraspecifica è sia innata che appresa. Essa risulta presente in tutte le

culture, società, modelli di organizzazione. Svolge funzioni indispensabili di autodifesa, di dominio dell'ambiente, di organizzazione. D'altra parte, molte forme specifiche e storiche di violenza risultano ovviamente acquisite. In ogni caso, le inclinazioni aggressive si sviluppano in condizioni educative e sociali estremamente diverse e con i sistemi di controllo più vari. Bisogna quindi fare realmente i conti con un comportamento che può essere limitato, ridotto, indirizzato ma mai del tutto estirpato.

L'essere umano è in parte preprogrammato e in parte educabile. La necessità di nutrirsi è naturale, il cibarsi di un alimento piuttosto che di un altro è appreso. La sessualità è un istinto, la sua espressione è plasmata dalla cultura. Uno dei più gravi e diffusi equivoci nei quali anche la cultura libertaria è spesso incorsa è che l'innatismo implichi immodificabilità, giustificazionismo etico, conservatorismo politico. Si tratta di una deduzione immotivata. Piuttosto, e al contrario, la consapevolezza della forza di un impulso è la condizione per tenerlo (finché è possibile) sotto controllo. Nascondere la forza della corporeità significa, di fatto, abbandonarsi alla sua potenza. Ambiente, educazione, epoca ci costituiscono ma alcune disposizioni innate sono altrettanto determinanti. La consapevolezza di quanto di innato ci sia nella nostra specie previene il pericolo mortale di voler trarre dal legno storto dell'umano qualcosa di perfettamente dritto, anche a costo di spezzare vite, felicità, diritti e libertà delle persone, come è accaduto nei totalitarismi del Novecento, dei quali gli anarchici sono stati sistematicamente vittime. Tale consapevolezza del limite libera dal sogno di una completa manipolazione dei pensieri e delle scelte, evitando così la riduzione degli esseri umani a materiale di esperimento ideologico, politico, dottrinario.

L'animale che dunque siamo

È necessario riconoscere una duplice evidenza: la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali e il suo essere (fin nei dettagli della sua anatomia) un mammifero di grossa taglia. Tutti noi siamo una terza specie di scimpanzé, assieme allo scimpanzé pigmeo, o bonobo, del Congo e allo scimpanzé comune della parte restante dell'Africa tropicale. Con essi (dai quali ci siamo separati attorno a sette milioni di anni fa) condividiamo più del 98% dei nostri geni. Alcune differenze tra noi, gli scimpanzé e qualunque altro animale risultano certo evidenti. Tra queste ci sono la possibilità di scegliere fra diversi obiettivi, la lunga durata media della vita, l'insieme dei tratti che chiamiamo cultura (cioè quella rottura epistemologica che distingue la dimensione umana dallo psichismo animale), un linguaggio assai sviluppato, raffinato e complesso. Tuttavia, gli studi etologici hanno sfoltito l'elenco dei caratteri considerati un tempo esclusivi dell'umano, tanto che molte delle dissomiglianze fra noi e gli altri animali ci appaiono ormai come differenze di grado.

Ancora più interessante è scoprire come molti degli atteggiamenti sia collaborativi sia conflittuali che siamo soliti attribuire esclusivamente alla specie umana, affondino in realtà le loro radici nel comportamento animale. Alcuni esempi tanto significativi quanto rivelatori: la xenofobia, la distruzione dell'ambiente, l'assassinio e il genocidio. Xenofobe si rivelano tanto le popolazioni postindustriali quanto le tribù della Nuova Guinea e gli scimpanzé. Anzi, mentre la cultura illuministica ha tentato di elaborare modelli universalisti, in Nuova Guinea «fra i vari gruppi umani vi era un odio xenofobo molto forte: viaggiare fuori del proprio territorio tribale equivaleva a votarsi al suicidio»⁴. Anche la convinzione che in natura si mantenga sempre un equilibrio biologico spontaneo si rivela

in gran parte un pregiudizio. In realtà molti predatori riescono a sterminare intere specie per poi passare a cacciarne delle altre. Allo stesso modo si è comportato l'*Homo sapiens* e non certo a partire dalla rivoluzione industriale, ma in pratica dalla sua comparsa: «Oggi è chiaro che numerose società preindustriali hanno per migliaia di anni sterminato molte specie, distrutto l'habitat e minato la loro stessa esistenza. In alcuni fra gli esempi meglio documentati sono coinvolti polinesiani e amerindi, i popoli citati più spesso come modelli di ambientalismo»⁵.

Neanche l'assassinio è un'esclusiva umana: l'uccisione di un individuo o il massacro di un branco possono apportare benefici anche in altre specie, permettendo ai loro membri di impadronirsi di territorio, cibo o femmine altrui. L'assassinio fra gli animali (e quindi anche all'interno della specie umana) allo scopo di difendersi da altri gruppi e sottrarre loro le risorse, può facilmente assumere le dimensioni del genocidio. Le sue cause sono molteplici quanto i luoghi e i momenti in cui si verifica. A essere stata sempre più perfezionata è la tecnica dello sterminio, insieme alla capacità di razionalizzarlo e quindi giustificarlo.

La biologia dell'evoluzione ipotizza che in natura funzionino: 1) la concorrenza fra gli individui per il massimo vantaggio riproduttivo; 2) una «doppia morale» che discrimina sulla base della lotta fra i sessi, del grado di parentela e dell'appartenenza tribale. In sintesi, la *kin selection* (selezione parentale) farebbe sì che il singolo membro di una specie agisca «per altruismo fenotipico», rinunciando quindi spesso a una propria discendenza, ma «con egoismo genetico» favorendo in tutti i modi l'affermazione riproduttiva del proprio gruppo, famiglia, tribù⁶. Un nepotismo biologico presente in ogni specie animale indurrebbe quindi gli individui all'uccisione di conspecifici, non frenata da alcuna inibizione naturale. Infanticidi, aborti, conflitti continui fra gruppi territoriali, genocidi renderebbero l'uccisione di un membro della propria specie un mezzo del tutto naturale per l'incremento della propria fitness complessiva e cioè il vantaggio riproduttivo della famiglia e non necessariamente dell'individuo. L'assassinio non sarebbe quindi una degenerazione patologica e contro natura, «l'essere umano si palesa invece, nel suo comportamento conflittuale, come un tipico primate, che uccide senza ritegno alcuno quando la possibilità d'incrementare la sua fitness supera i costi e i rischi che la situazione comporta, e questo tanto più quando la vittima non appartiene al suo ambito parentale genealogico o al gruppo con cui ha confidenza»⁷. Diverrebbe così chiaro che qualunque morale della fratellanza universale, volta a estendere la solidarietà e perfino l'amore a tutti i membri della specie umana, è palesemente «contro natura» e tuttavia molti ricercatori hanno un'evidente difficoltà ad accettare simili conseguenze.

A una diagnosi senza illusioni, in grado di scorgere quanto «basse», dal punto di vista morale, siano le motivazioni delle azioni apparentemente più nobili, segue spesso una terapia che separa troppo nettamente natura e cultura nell'essere umano, per evitare di giustificare o legittimare le azioni ritenute inaccettabili. La specificità dell'uomo, la ragione della sua unicità sarebbe data per costoro proprio e solo dalla presenza in lui della dimensione morale, in eterna, inevitabile lotta con la sua natura profonda. Una descrizione più completa e più comprensiva dell'essere umano individua invece nella cultura la vera natura dell'uomo, senza separazioni troppo nette ma anche senza confusione fra i gradi che collocano l'umano nel più ampio cerchio ontologico. Potremmo chiederci, infatti, se il libero arbitrio e la morale non siano anch'esse espressioni dell'autoinganno umano. Sarebbe più coerente con le premesse biologiche, e anche scientificamente più corretto,

limitarsi a descrivere le motivazioni filogenetiche dell'agire, l'appartenenza dell'*Homo sapiens* in tutto e per tutto alla natura.

La comprensione dell'uomo come ente con un suo peculiare posto nel mondo e come corpo immerso nello spazio-ambiente consente di evitare due opposte e pericolose illusioni: le favole regressive di tipo roussoviano e la fede nel progresso. Non è mai esistita alcuna Età dell'oro nei rapporti fra l'uomo e l'ambiente animale e naturale; anche il carattere pacifico dei popoli selvaggi è frutto di un errore di prospettiva continuamente smentito dalle osservazioni e dalle testimonianze orali, archeologiche, paleontologiche.

Il contributo di Pierre Clastres

In realtà il potere è inevitabile, il conflitto è inevitabile. Non esistono società senza potere né società senza guerra. Meno che mai le società primitive sono società senza potere e senza guerra. E tuttavia i selvaggi vivono senza stato, senza fede, senza legge, senza re. Com'è possibile? Il contributo etnologico di Pierre Clastres è fondamentale proprio perché spiega con chiarezza la *Differenza*. La differenza tra il potere e lo Stato, la differenza tra la guerra e il dominio, la differenza tra le società indivise e le società costruite sull'Uno.

Contro la teologia liberale e marxista della storia, bisogna rifiutare ogni *determinismo evolucionistico* per il quale le «figure del sociale si generano e si concatenano meccanicamente»⁸. Clastres cancella in questo modo la condizione di incompletezza e di grado zero della storia che l'ideologia coloniale liberale e marxista attribuisce ai popoli primitivi. Per comprendere i primitivi bisogna oltrepassare le unilateralità del discorso *naturalista*, del discorso *economicista* e del discorso *scambista*. Nel primo caso è comunque troppo netta e antropocentrica la tesi di Clastres che separa ontologicamente l'umano dalla natura, il biologico dallo storico: «La società umana non è materia della zoologia, ma oggetto della sociologia»⁹. Una simile separazione è metodologicamente e antropologicamente ingenua, come gli studi successivi hanno mostrato. L'animale umano è appunto un animale, le cui logiche di comportamento si inscrivono totalmente nell'ambito biologico (e come potrebbe essere altrimenti?) con le peculiari sue caratteristiche culturali, così come ogni altra specie possiede delle qualità sue proprie sia di struttura sia di funzione.

La critica agli altri due discorsi è invece molto più ampia e fondata. Contro quello economicista, i dati etnologici e l'argomentazione logica mostrano (anche sulla scorta degli studi di Marshall Sahlins) come il modo di produzione domestico (MPD) «assicuri in realtà una completa soddisfazione dei bisogni materiali della società, a fronte di un tempo limitato dedicato alle attività di produzione e della bassa intensità con cui sono espletate [...] le società primitive, sia di cacciatori nomadi sia di agricoltori stanziali, sono in realtà, considerando il poco tempo destinato alla produzione, vere e proprie *società del tempo libero*» e «*società dell'abbondanza*»¹⁰. Esse si comportano infatti seguendo l'invito evangelico a non preoccuparsi per il domani perché a ogni giorno basta la sua pena e a imitare invece l'esempio degli uccelli e di altri animali che non accumulano ma che ogni giorno si nutrono. La loro logica, i loro comportamenti, la loro concezione della vita, delle relazioni e del tempo, sono dunque l'opposto di quella incarnata dall'imprenditore capitalista, la cui figura è invece presa a modello dalla teorie economiche sia liberiste sia marxiste.

Sul discorso scambista l'analisi è articolata. Clastres condivide la tesi della centralità dello scambio ma ne inverte la funzione rispetto alla pratica della guerra. Quest'ultima, infatti, non è il risultato di uno scambio fallito; non è dunque l'esito di una pratica commerciale che nel mondo primitivo non esiste, ma è la struttura e la condizione di base di quelle società. La guerra ha lo scopo fondamentale di mantenere ciascuna di quelle società autonome rispetto alle altre e indivise al proprio interno. Si tratta di società-per-la-guerra poiché è la guerra a garantire l'autonomia dei diversi gruppi. La guerra svolge la funzione costitutiva di forza centrifuga e di tutela del molteplice. La società primitiva è egualitaria al proprio interno, dove domina il principio di *identità*, ma è separata rispetto all'esterno, dove domina il principio di *differenza*. Sono società indivise (ciascuna di esse rappresenta una totalità), società senza classi, poiché non vi sono ricchi che sfruttano il lavoro degli altri, società senza organi separati del potere, che invece rimane per intero all'interno della comunità, la quale non si proietta e incarna in istituzioni e figure separate dal corpo sociale.

Chi è dunque il *capo*? Il capo è qualcuno che anzitutto deve possedere talento oratorio e generosità. La prima qualità gli serve per fare da portavoce della comunità. La seconda qualità è necessaria poiché «il big man lavora, letteralmente, per la gloria, e la società gliela concede volentieri occupata com'è ad assaporare i frutti del lavoro del capo. Gli adulatori vivono a spese degli adulati»¹¹. Anche qui vige un dispositivo inverso rispetto alla società dello Stato, nella quale il capo raccoglie e utilizza il frutto del lavoro dei sottoposti, un dispositivo che Clastres definisce del *debito*. Se il capo è in debito con la società, quella è una società indivisa (senza Stato), se invece la società è in debito con il capo, vuol dire che si è prodotta la scissione tra dominanti e dominati ed è quindi nata la società dello Stato. Per comprendere la struttura delle società primitive è quindi indispensabile non confondere il potere con il prestigio, errore in cui incorrono molti studi etnologici, e non soltanto essi.

Le società tribali possiedono antidoti efficaci contro la nascita dello Stato e cioè della divisione all'interno della struttura sociale tra chi comanda e chi obbedisce. Uno dei più universali e costanti è appunto la guerra, con la quale viene garantita la permanenza e la conservazione di una molteplicità di comunità che al loro interno sono indivise anche perché sono ben nettamente separate dalle altre. Thomas Hobbes aveva dunque ragione a sostenere che lo Stato è contro la guerra. La società primitiva conferma tale legame di esclusione ma ne capovolge il senso poiché la guerra è contro lo Stato e non a suo favore. Si potrebbe tuttavia a questo punto chiedere perché gli stati moderni (come le società primitive) sono caratterizzati anch'essi da una condizione di costante guerra reciproca. A ogni modo, se le società primitive non possono permettersi una pace universale, che porrebbe a rischio la loro libertà, non possono neppure sostenere la guerra generale, il cui risultato sarebbe la fine dell'eguaglianza. È per questo che scattano le alleanze, soprattutto quelle familiari (lo scambio delle donne), per garantirsi un insieme di amici dal comportamento neutrale o favorevole nel caso di un conflitto con gruppi nemici.

Lo Stato come Identità, la società come Differenza. Il contenuto dell'indagine etnologica di Clastres diventa a questo punto tutt'uno con la prospettiva metodologica «di un relativismo culturale che, rinunciando all'affermazione imperialista di una gerarchia di valori, ammette ormai la coesistenza di *differenze* socioculturali, senza la pretesa di giudicarle»¹². La società primitiva cerca e vuole, infatti, la frammentazione, la differenza, la dispersione in una varietà di gruppi tra di loro separati e autonomi, viventi su un territorio

del quale utilizzano e consumano in modo egualitario le risorse, riconoscendo soltanto il prestigio di un capo lavoratore e donatore, negandogli invece qualunque potere separato dal corpo sociale. La logica della società primitiva è una logica differenziale, avversa all'Uno e al suo dominio.

Antropologia politica e pedagogia

Le antiche definizioni dell'uomo come animale razionale e sociale vanno integrate da un lato con il riconoscimento della centralità del corpo, dall'altro attribuendogli una più comprensiva e peculiare natura simbolica. *Animal symbolicum* è l'uomo per la sua capacità di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente non solo in forma ricettiva o reattiva; per la possibilità che ha di elaborare un linguaggio non soltanto emotivo ma anche proposizionale; per l'utilizzo dei significati e dei simboli; per la capacità, soprattutto, di costruire qualcosa di irriducibile alla percezione, a ciò che dai sensi è possibile trarre, e che si fonda invece sulla peculiarità umana di creare forme, sulla struttura architettonica della mente trascendentale, oggettiva, comune: mito, religione, linguaggio, arte, storia, scienza. La cultura è l'insieme di questi elementi, l'insieme di tali rapporti.

Soltanto cogliendo l'unità che l'uomo sa costruire fra le molteplici forme del suo essere e operare si può poi comprendere il posto peculiare che egli ha nella natura, tanto nell'armonia che a essa lo lega quanto nell'irriducibile scarto simbolico che dalla biologia lo distingue. Il concetto antropologico di «superorganico» chiarisce la differenza essenziale fra il piano della biologia e quello della cultura (fra ereditarietà e civiltà) non per separarle bensì per comprendere la radice fisiologica dell'intelligenza e quella mentale della corporeità. L'unità profonda di corpo e psiche è dimostrata dallo stesso agire quotidiano, dalla psicosomaticità della salute e della malattia, delle emozioni e della logica. Sempre, infatti, si parte dalla complessità. Anche quando un'informazione o un sentimento sembrano elementari, essi sono in realtà immersi nel continuum della cultura e della corporeità. L'essere umano è corpo, azione, esperienza, formazione, cultura.

Il corpo è lo spazio-tempo della mente, la dimensione che permette a ciascuno di collocarsi in un punto preciso nell'enigmatico e inarrestabile volgersi della materia. Attraverso il corpo sentiamo con certezza la nostra appartenenza al mondo, la somiglianza con ogni altro elemento della natura. Il corpo è l'attrito senza il quale il nostro essere vagherebbe in un vuoto incomprensibile, nel nulla. È dalla corporeità che nasce ogni cultura. Il corpo non è mai statico: qualunque cosa faccia, qualsiasi posizione assuma, esso è sempre azione ed esperienza. L'azione è tecnicità che germina dalla natura. L'essere umano è tecnico per disposizione, è un essere culturale che trova nell'artificio, nella formalizzazione, nello iato fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale. La razionalità dell'animale umano è insieme causa e conseguenza della sua tecnicità produttrice di forme, e cioè di cultura/politica. I paradossi dell'azione costituiscono tutta l'incertezza del vivere ma proprio per questo rendono interessante l'esistere. L'accumularsi delle azioni produce l'esperienza ed è per questo che l'esperire alla fine coincide con il vivere e cioè con la salvaguardia del corpo. È così che mediante l'azione il corpo plasma il mondo e forma se stesso. L'azione è creazione di eventi, costruzione di oggetti, *Bildung*.

Formare un essere umano rimane un compito asintotico, che mai potrà dirsi compiuto. Se questo è vero, si devono però distinguere gli anni che vanno dall'infanzia alla maturità

rispetto a quelli successivi, il tempo della formazione da quello dell'uomo adulto. Gli umani hanno sempre bisogno dell'attrito per crescere ma tale necessità è più urgente nei primi anni del loro esistere. È lì che l'uomo impara il travaglio del negativo, il potere plasmatore del dolore, della sofferenza e delle difficoltà. I tabù, i divieti, i riti di iniziazione che caratterizzano in modo diverso tutte le culture, sono motivati da quest'esigenza primaria: preparare l'individuo alla durezza del vivere. L'educazione consiste prima di tutto in tale compito. Ecco perché le società occidentali avanzate (all'opposto di quelle selvagge che conservano duri riti di iniziazione) hanno di fatto smesso di educare, avendo rinunciato a preparare l'educando al dolore della vita mediante le graduali sofferenze che ogni divieto inevitabilmente ma necessariamente produce. La forma in cui questa rinuncia ha avuto inizio è la pedagogia di Jean-Jacques Rousseau. *L'Emilio* è un testo dalla fecondità inesauribile se è vero che dal 1789 in avanti è stato celebrato, imitato, messo in pratica, compulsato come il grande libro atto a formare gli uomini liberi della modernità. Quest'ultima si è quindi formata su un progetto pedagogico che tale non era, su un'antropologia fantastica che ha fatto da alibi alla pratica -questa sì del tutto realistica- della ferocia, è cresciuta su un vuoto che è stato riempito dalla barbarie. Un bambino esplicitamente immaginario ha assicurato al sistema su di esso costruito un'ovvia e geometrica validità perché con niente il suo creatore ha dovuto confrontarsi se non con i suoi sogni, con la commovente perfezione di un'anima bella. Il totalitarismo costituisce l'inevitabile effetto di un'antropologia ottimistica che lascia gli individui in balia del proprio arbitrio per poi sottometerli alla più inflessibile delle volontà. L'educatore di Emilio illude il ragazzo sulla sua libertà ma non c'è niente, assolutamente niente, che Emilio decida, cui aspiri, che poi compia, che non sia stato progettato freddamente dal maestro: «Non vietategli ciò che non deve fare, ma impeditegli di farlo senza spiegazioni, senza ragionamenti»¹³. Parlare, spiegare significa aver fiducia nella razionalità, che Rousseau rifiuta quale strumento dell'educazione preferendole la pratica muta di una coercizione travestita da felicità. I liberi uomini della modernità sono sottoposti a un'autorità che nessun dispotismo orientale ha mai detenuto: *l'ipse dixit* delle icone, il potere totalitario degli strumenti che coniugando le parole alle immagini trasmettono degli ordini al pensiero lasciando le menti nell'illusione di aver prodotto da sé quei simulacri di verità.

Di fronte a prospettive così moralistiche nella loro natura e ambigue nei loro effetti, va detto che è inutile lanciare semplici appelli e neppure, all'inverso, ritenere che il condizionamento culturale e sociale possa indurre una volta per tutte le persone ad atteggiamenti solidali e al rigetto dell'aggressività. Nulla vi è di più prezioso e umano della libera individualità che apprende sì attraverso prove ed errori ma sempre rispondendo a un carattere inscritto nel codice genetico. Va posta su nuove fondamenta la difesa di un risultato dell'evoluzione culturale diventato ormai condizione della sopravvivenza stessa della nostra specie: la libertà dell'individuo e il contributo dell'intelligenza di ciascuno alla vita della comunità. Due elementi, questi, profondamente libertari e tra di loro interconnessi: una comunità libera è composta da soggetti non servili, consapevoli dei limiti, dei doveri, della responsabilità che inerisce a ogni stare insieme. Individui che però non si appiattiscano sul gruppo, delegando a esso scelte ed errori, ma difendano invece con tenacia la propria unicità.

Pace e guerra

Guerra e pace rappresentano due delle parole più dense del linguaggio umano. Comperderle vuol dire capire anche molto della nostra natura, della storia, di un possibile futuro. L'etologia fornisce un contributo importante perché va alla radice della violenza e indica alcune possibili vie d'uscita. È anzitutto necessario distinguere l'*aggressività* in generale (che è fenomeno biologico, individuale e interno al gruppo) dalla *guerra*, la quale rappresenta invece un prodotto dell'evoluzione culturale. Il paradosso, rispetto a tante semplificazioni e pregiudizi antietologici, è che è proprio la componente biologica a costituire un possibile freno alla distruttività mentre molte norme culturali impongono (con le motivazioni più varie: religiose, nazionalistiche, economiche) di uccidere. In quanto fenomeno storico la guerra è quindi superabile e la pace mondiale non è soltanto una bella utopia, a patto che della guerra si comprendano funzione e struttura. L'universalità dei conflitti fra gli esseri umani è data soprattutto da tre fattori: lo *spacing* o mantenimento delle distanze tra gruppi culturali, il reperimento delle *risorse* necessarie alla sopravvivenza, il rafforzamento dell'*identità* tribale. Territorialismi, tecnologie belliche, diplomazie sono delle strutture funzionali a questi scopi. Gli obiettivi delle guerre sono tanto comuni ed estesi da essere presenti anche in molte specie di scimmie antropomorfe e nelle popolazioni preagricole dei cacciatori-raccoglitori. Sfatando molti miti neorousseauviani, una grande messe di dati e di osservazioni (tra le quali, come abbiamo visto, quelle di Clastres) dimostra che sia fra le società di cacciatori-raccoglitori sia fra quelle degli agricoltori vi sono «culture con ideali pacifici e culture con ideali bellicosi e tra i cacciatori le proporzioni sono le stesse che fra gli agricoltori»¹⁴. Alcuni dei fattori che favoriscono i conflitti sono certamente pre-dati rispetto a ogni singolo episodio bellico: il desiderio di possedere qualcosa che possa dirsi proprio, si tratti di donne, alimenti, terre o prede; il bisogno di saggiare le forze individuali e del gruppo cui si appartiene; una valvola di sfogo all'aggressività progressivamente accumulata e repressa; un incremento demografico incontrollato. E tuttavia, non sembrando inscritta nella natura umana, la guerra può essere superata e la pace rimane un traguardo raggiungibile.

Alla base dei conflitti come della convivenza vi è la realtà dell'adattamento e cioè del processo che modella l'organismo in modo da renderlo idoneo all'ambiente assicurandogli la sopravvivenza. La ricerca biologica conferma «che il comportamento è adatto ai dati ambientali e che solo due processi ben definiti possono averlo così adattato: l'adattamento filogenetico e la modificazione adattativa»¹⁵. In altre parole, componenti innate e componenti apprese collaborano a rendere l'organismo sicuro e attivo nel proprio specifico ambiente di vita. L'errore di molte scuole anglosassoni (prima delle quali il comportamentismo) è paradossalmente analogo a quello commesso dalla maggioranza dei primi etologi: aver confuso o, al contrario, totalmente scisso componenti filogenetiche e ontogenetiche, fino a volte a sacrificare del tutto una delle due dimensioni. I caratteri e le proprietà dei comportamenti istintivi vanno certamente separati da quelli acquisiti durante la particolare crescita ed esperienza dell'individuo; ciò non significa tuttavia che innato e appreso siano fra di loro in conflitto. D'altra parte, anche l'ipotesi che fra organismo e ambiente ci sia una sorta di armonia prestabilita è inficiata di teleologismo. Non si può dare per certo che l'apprendimento da solo sia sempre e sistematicamente adattativo. L'insieme delle osservazioni e delle esperienze correttamente svolte dimostra l'impossibilità statistica che una variazione casuale migliori da sola l'organismo. «Per quanto si riferisce al comporta-

mento, è innato non solo ciò che non è appreso, ma tutto ciò che deve già esistere prima di qualsiasi apprendimento individuale e che rende questo apprendimento possibile»¹⁶.

I tentativi del behaviorismo di ricondurre ogni comportamento a semplici collegamenti stimolo-risposta che si formerebbero attraverso l'esperienza, sono in gran parte falliti. Il nostro sistema nervoso centrale non viene riempito di contenuti soltanto attraverso le percezioni sensoriali. Esso, al contrario, è predisposto a percepire e non è una tabula rasa. È quindi in gran parte immotivato il rifiuto ideologico di ciò che molti definiscono polemicamente un'astrazione ontologica e un alibi politico: la natura umana. Certo, questo paradigma può ben essere strumentalizzato per sanzionare l'ordine esistente ma ciò non implica che esso sia epistemologicamente falso. Perché mai fra gli animali solo l'uomo sarebbe privo di alcuni caratteri costanti che lo rendono ciò che è pur nella complessità dell'evoluzione? La deprecata, da tanti, natura umana non è altro che questo. E cioè un concetto da indagare sempre meglio, da delimitare e da usare con prudenza ma non da respingere pregiudizialmente. Senza di esso non si comprende infatti che cosa l'umano sia.

Nel corso dell'evoluzione il primate umano ha assunto caratteri assai specifici (quelli che vanno sotto il nome di tradizione culturale) ma non si è distaccato del tutto dalla sua matrice biologica, dalla struttura animale. Il problema sta, semmai, nello iato fra l'evoluzione filogenetica dell'umanità e quella culturale; assai lenta la prima, velocissima la seconda. Ciò può determinare l'impossibilità di apportare i necessari correttivi di tipo conservativo all'evoluzione tecnologica e sociale della specie. È chiaro, quindi, che la prospettiva innatistica non è in alcun modo contraria alla trasformazione politica. Sapere che alla base delle nostre emozioni ci sono dei programmi di comportamento innati, comuni a tutti gli uomini, costituisce una delle condizioni essenziali per comprendere fin dove e come sia possibile agire, senza inutili appelli moralistici come anche senza cinismi autodistruttivi. La violenza, difensiva e d'attacco, è contenuta nei programmi genetici di molte specie, comprese le scimmie antropomorfe e l'*Homo sapiens*. Ma anche l'arte, la curiosità, il gioco sono iscritti nei nostri geni. Noi possiamo tentare di diminuire il peso e la funzione della violenza gratuita a favore del gratuito gioco della conoscenza. Un contatto più frequente e curioso con la natura in genere, e con ogni specie vivente in particolare, potrebbe rappresentare un importante strumento a tale scopo. Lo straordinario successo dell'uomo, il suo dominio sul pianeta, le creazioni di cui è stato capace non hanno cancellato nessuno dei caratteri ereditati dal primate predatore. Riconoscerlo non è soltanto questione di umiltà ontologica. È la condizione fondamentale per riuscire a sopravvivere senza implodere nelle nostre stesse contraddizioni ambientali e politiche. Un'antropologia libertaria dovrebbe rappresentare una sorta di «ermeneutica della finitudine», un contributo alla consapevolezza dei limiti della specie, un antidoto al principio che dell'umano si possa fare ciò che si vuole.

Dobbiamo piuttosto imparare a conoscere le strutture e i limiti biologici dell'essere umano per tentare di superarli, quando ciò si mostri necessario. Dovremmo evitare di assumere la realtà dell'umanità attuale come inoltrepasabile. La storia evolutiva del pianeta ci suggerisce invece che il nostro attuale essere può costituire una fase importante ma transitoria di un cammino del quale ignoriamo la conclusione, sempre che non ci condanniamo da soli all'estinzione. Le potenzialità evolutive delle cosiddette «riserve genetiche mute» rappresentano un'importante conferma empirica dell'intuizione originaria di Nietzsche: l'uomo come *über*, qualcosa che deve essere superato. Quante sono le possibilità di sopravvivere e addirittura oltrepassarci? Non molte se si guarda al panorama che

noi stessi andiamo costruendo, fatto di grandi accrescimenti quantitativi intessuti di rischi assai gravi per l'ambiente, le risorse, la coesistenza e la collaborazione nell'utilizzarle senza esaurirle. La più avanzata tecnologia convive con gli arcaismi filogenetici della condizione umana, la complessità della società di massa è affidata alla gestione di capi ed esecutori con una mentalità da paleolitico.

Eppure a contribuire a salvarci potrebbe essere proprio la nostra dimensione animale, potrebbero essere gli adattamenti filogenetici costruiti nel corso di milioni di anni, se sapremo riconoscerli e utilizzarli. È in questo che il contributo di un'etologia politica si mostra fondamentale. Che un impulso sia innato non vuol certo dire che non possa essere educato: l'aggressività (pur essendo innata in un mammifero come l'uomo che ha bisogno di esplorare, nutrirsi, difendersi, accoppiarsi) può essere controllata e diretta verso fini non distruttivi. Non si può invece accettare (alla luce di innumerevoli esperienze) l'idea «che l'aggressività possa essere semplicemente “copiata” da modelli sociali; [...] oppure che essa sia una risposta di pura reazione a esperienze di deprivazione (frustrazione)»¹⁷. Simili equivoci «umanistici» hanno condotto di fatto a risultati assai controproducenti: il concedere a un bambino di fare ciò che vuole per la paura di frustrarlo e quindi renderlo più aggressivo ha prodotto personalità che sono insieme infantili, autoritarie e violente, tutto tranne che più libere in quanto l'aggressività esplorativa è nel bambino naturale e serve a fargli comprendere fin dove la sua azione possa estendersi e dove invece cominci il divieto. Si tratta anche in questo caso di uno dei numerosi gravi effetti sociali e pedagogici del behaviorismo statunitense, verso le cui applicazioni psicologiche e didattiche è comunque iniziata da tempo una significativa presa di distanza.

Comportamentismo e autoritarismo

La volontà di onnipotenza educativa John Broadus Watson, secondo cui tutti gli umani nascono uguali e tutti come una tabula rasa e possono quindi diventare qualunque cosa in mano a chi li forma, consegna le nuove generazioni all'indottrinamento più autoritario e ideologico proprio perché capace di influire sulle fasi più delicate della formazione e non su individui già adulti: «Datemi una dozzina di neonati di sana e robusta costituzione fisica e lasciate che li tiri su in un ambiente scelto da me e garantisco che di qualunque di loro potrò fare qualunque cosa: medico, avvocato, artista, capovendite, e, sì, persino straccione o ladro, indipendentemente dalle sue capacità, tendenze, inclinazioni, abilità, vocazioni, e dalla razza dei suoi antenati»¹⁸. Naturalmente il comportamentismo è in errore non a causa di queste sue pretese etico-politiche; lo è per la sua impossibilità di dare conto delle azioni, emozioni, impulsi di uomini di ogni età che agiscono in società tanto distanti fra di loro nel tempo e nello spazio. L'odio e l'amore, i conflitti agonistici e i contatti amichevoli, la diffidenza e la simpatia sono dei dati di fatto universali, rappresentano costanti antropologiche che hanno svolto delle funzioni insostituibili per la specie umana. L'avversione e l'amicizia fra individui e gruppi sono ricorrenti e funzionali allo stesso modo dell'aspirazione al rango, della territorialità, della tendenza a costituire insiemi chiusi e solidali. Tutti elementi i quali possono certo essere attutiti o repressi con l'educazione, o venire in qualche modo sublimati, ma sono sempre pronti a manifestarsi se non vi si oppone un'informazione/formazione integrale e laica, libera da ipoteche ideologiche.

L'aggressività è anche uno strumento fondamentale dell'evoluzione. Tuttavia essa si va trasformando in un rischio mortale per la specie. La concorrenza sfrenata fra gli uomini per l'utilizzo delle risorse rischia, infatti, di cacciare l'evoluzione in un vicolo cieco non-funzionale e dunque potenzialmente autodistruttivo. Tutti i grandi predatori hanno dovuto sviluppare, nel corso della filogenesi, una radicale inibizione a usare le loro potenti armi naturali contro membri della stessa specie, pena l'inevitabile estinzione. Un lupo, per esempio, non uccide un altro lupo che gli offre la gola in segno di sottomissione, quando basterebbe un semplice morso per eliminare l'avversario. Qui l'inibizione è fortissima e agisce quasi sistematicamente. Nell'uomo invece essa è assente in quanto egli è privo di armi naturali con le quali possa, in un sol colpo, uccidere una grossa preda. L'evoluzione tecnologica ha però creato assai velocemente degli strumenti che hanno prodotto un forte squilibrio fra aggressività e inibizioni. Da qui il proliferare patologico di una violenza senza freni, esercitata mediante armi che colpiscono da lontano e in modo anonimo, rafforzata dall'evidente contrasto fra la «nobiltà» dei valori etici professati (nell'età contemporanea: la tolleranza e la democrazia) e il permanere di istinti atavici quali la difesa del proprio gruppo e del proprio territorio contro qualunque invasore e ogni possibile minaccia. È assai pericoloso dimenticare o sottovalutare le radici anche biologiche dell'aggressività. È invece necessario tentare il superamento della dimensione puramente morale attraverso lo studio delle strutture genetiche, e dunque innate, dei comportamenti. Non si tratta di lanciare degli appelli sentimentali e neppure, all'inverso, ritenere che un forte condizionamento culturale e sociale possa indurre una volta per tutte gli uomini ad atteggiamenti solidali e al rigetto dell'aggressività.

Lo studio degli altri animali e delle comunità umane più diverse conferma come la simmetria e reciprocità nei rapporti costituisca la forma più corretta di relazione. Un altruismo unilaterale ed eccessivo potrebbe invece produrre risultati pericolosi quasi quanto la guerra. Basti ricordare l'importanza del poter contraccambiare un dono, senza di cui esso diventa un peso e un'offesa per chi lo riceve; oppure si pensi alla violenza che un atteggiamento troppo remissivo potrebbe innescare in chi ha la volontà di accaparrarsi le risorse di altri individui e gruppi. È quindi necessario un chiarimento sulle strutture della relazionalità interumana. Essa può venire distinta in cinque forme: il gaudio inquieto, la prestazione, il possesso, la ferocia, la colpa. L'inquietudine di cui ogni gioia si sostanzia per la prospettiva sempre possibile della sua fine. La prestazione reciproca che fornisce competenze e prodotti che nessuno può in solitudine offrire a se stesso. Il possesso, le cui forme (amore, amicizia, rango) sono gli autentici scopi delle azioni anche le più generose. La ferocia, così presente e diffusa (per quanto spesso nascosta) da aver reso necessario il fatto stesso della «civiltà» per un suo controllo altrettanto attento e capillare. La colpa, principio di ogni cultura perché fondamento dell'esserci stesso che si sa destinato a perire.

Contro lo spirito conformistico delle pedagogie comportamentiste bisogna ribadire il principio, così importante per i libertari, secondo cui «die quantitative Minorität wird zur qualitativen Majorität»¹⁹. Anche il principio di eguaglianza sociale rivela sempre più il suo lato d'ombra quando lo si fa valere in ambiti come quello etico, culturale, pedagogico. Che tutti siano capaci di tutto, che il sapere non comporti fatica, che l'aggressività sia soltanto un effetto sociale e non anche un necessario corredo biologico, sono alcune delle ingenuità antropologiche che dominano il Moderno sulla scorta degli equivoci di Jean-Jacques Rousseau.

Il potere

Il potere può essere esercitato tramite la semplice forza fisica ma in questo caso non dura di solito a lungo. Il potere vero è una forma del dominio che si edifica lentamente, a partire dalle capacità più specifiche di un individuo, quali una particolare conoscenza, l'abilità nel conseguimento degli obiettivi o il carisma personale. Il potere è nato dall'alveo del sacro e di esso, al di là delle apparenze, ancora si nutre in quasi tutte le società. Le interazioni fra gli individui, le famiglie, i gruppi, le etnie, le corporazioni avvengono infatti all'interno di un campo simbolico che costituisce lo sfondo comune alle fasi di continuità istituzionale come a quelle di rottura e trasformazione. È chiaro quindi che il potere non si limita alle forme del governo o al solo dominio economico, militare, politico ma pervade di sé ogni relazione umana, nella forma del possesso: «Il potere si trova in ogni relazione di dominio e di subordinazione ed è quindi un aspetto di tutte le relazioni sociali. Pensare al potere in termini di forza fisica, o di coercizione, significa lasciarsi sfuggire interamente la sottigliezza con la quale si manifesta di solito. Nelle transazioni quotidiane il potere è «oggettivato, sviluppato, mantenuto, espresso, camuffato» con il simbolismo. Tutto il simbolismo, o quasi tutto, ha una componente politica»²⁰. Non è possibile comprendere davvero l'umanità senza percepire ovunque la presenza della comparazione, del conflitto, del rango. Demonizzare questa struttura è tanto inutile quanto demonizzare il corpo o la morte. Essa va piuttosto compresa per limitarne i tanti possibili esiti distruttivi e per costruire delle organizzazioni collettive fondate su altro che la semplice forza bruta.

La ferocia degli uomini non è anzitutto un dato della morale ma è un elemento biologico. La difesa di ciò che si possiede (in primo luogo di ciò che si è, del proprio corpo) caratterizza i viventi in ogni fase, aspetto, momento della scala evolutiva. Ciò che è vivo farà sempre di tutto per vivere ancora, anche al costo di gravi danni inferti ad altri esseri. Il problema politico nasce nel momento in cui a tale ferocia comune della vita si aggiunge quella propria degli apparati di potere, istituiti non per garantire i propri membri ma per sottometterli.

Ai frutti avvelenati e amari del potere che sempre inevitabilmente ricade nel più antico degli atti umani, il dare la morte; al delirio di onnipotenza dei progetti pedagogici e politici che nel trattare gli uomini come macchine restituiscono l'uomo alla pura belluinità, funzionale al dominio del principio gregario; a una delle radici di tutto questo, e cioè all'immagine dell'uomo contraddittoria e ottimistica che fu propria di Rousseau, bisogna opporre la forza e la coerenza di un'antropologia disincantata, davvero materialistica perché radicalmente immanente e nello stesso tempo capace di cogliere nella cultura il *proprium* dell'animale uomo. Un'antropologia che quindi non si illude di distruggere il giogo delle circostanze e non inganna nessuno sul comune destino di fatica e di morte.

L'ottimismo antropologico e pedagogico è stato in realtà quasi sempre funzionale agli apparati statali. Il comportamentismo infatti fa dell'uomo un essere privo di libertà e di dignità, malleabile nelle mani di demagoghi e ideologi, pronto a farsi strumento di illuminatori e di tiranni, di tiranni che pretendono di portare la luce. Desiderio di potere e acquiescenza alle mode culturali hanno contribuito a determinare l'ampio successo del comportamentismo nel Novecento: «Per chi desidera poter manipolare masse umane, sapere che l'uomo non è altro che il risultato dell'ammaestramento esercitato su di lui fin dall'infanzia dall'ambiente vivente e inanimato deve rappresentare la soddisfazione dei sogni più arditi. [...] Il verbo *to control* che vuol dire «dominare» [...] compare troppo

spesso in Skinner»²¹. Un altro errore è costituito dall'atteggiamento teleologico. Alle filosofie della storia, alle utopie, alle religioni come strumento di potere, allo scientismo acritico, alla disperazione che ha bisogno di una qualche fede, bisogna opporre la consapevolezza che perfino l'evoluzione naturale non segue cammini predeterminati e teleologici ma è anch'essa spinta dall'improvvisazione e dal caso.

La specie umana non nasce dallo spirito e tantomeno dalla divinità bensì dall'ampio mondo dell'animalità. Se l'uomo è la fiera più forte e astuta lo deve alla sua mente. Egli non è certo l'apice, il fine e il senso di tutto ciò che è, non l'intenzione segreta verso cui la materia tende, non rappresenta certo il culmine dell'evoluzione. In ogni caso, però, la sua vicenda, la sua anatomia individuale e sociale, le strutture con le quali apprende il mondo, costituiscono l'apriori e insieme il fine di ogni indagine antropologica che voglia avere effetti politici.

Il potere è anzitutto il potere di fare, è agire. È un'azione diretta a indurre altri umani a compiere qualcosa o a impedire il loro agire. Intrinseco allo scopo è l'uso della coercizione nei suoi vari gradi, sino alla violenza esplicita. Le sue tre forme principali sono la riduzione dell'integrità sociale, il danneggiamento materiale, l'offesa fisica. Ne vengono dunque coinvolti i simboli relazionali, il possesso dei beni, la corporeità. Essere privati della partecipazione sociale, della sicurezza economica, dell'integrità corporale significa anticipare in forma simbolica la morte. È la paura del morire che sta a fondamento della pervasività del potere. Ma se questa fosse la sua unica ragione, il potere sarebbe sempre e soltanto espressione del negativo. Sarebbe dunque debole. L'altra sua fonte è la predisposizione degli umani a obbedire, è la natura gregaria della specie. L'autorità si fonda anche e soprattutto sul bisogno del soggetto di essere accettato per il fatto di esistere e di esistere in un certo modo, per il fatto di essere ciò che è. Siamo ai nostri occhi anche quello che pensiamo di essere allo sguardo altrui; allo sguardo soprattutto di quei soggetti e di quelle strutture alle quali riconosciamo -per le ragioni più diverse- prestigio, valore, autorevolezza e forza. Detiene dunque autorità colui che possiede la capacità di indurre altri a determinate azioni poiché essi aspettano da lui il riconoscimento del loro valore.

Al potere/autorità così inteso si affianca il potere/dominio la cui caratteristica prevalente è l'istituzionalizzazione dell'autorità, il monopolio dell'uso della violenza all'interno di una comunità. La definizione weberiana dello Stato può dunque essere ampliata a strutture diverse, anche più circoscritte e non soltanto territoriali. Inseparabile dal potere come dominio (e, in parte, anche dal potere come autorità) la violenza costituisce la filigrana dei rapporti umani e, in generale, delle relazioni tra i viventi. Lo sviluppo delle più differenti tecnologie è reso possibile dalla natura tecnica (plasmatrice di forme) dell'umano ed è causa e insieme effetto delle relazioni di potere. Bisogno di riconoscimento e di autoriconoscimento, esercizio della violenza, strumentazione tecnologica, costituiscono tutte insieme le ragioni e la struttura del potere fra gli esseri umani. Il circolo è inevitabile (sta qui gran parte della tragedia umana) e vizioso: le istituzioni nascono per contenere la violenza ma la violenza è parte essenziale dell'agire istituzionale. La spirale nella storia del mondo è dunque un susseguirsi della violenza del potere e della violenza dell'opposizione al potere. In ogni caso il significato di questa violenza sta nella struttura semantica del potere, nel «senso grazie all'assenso»²² delle sue vittime. Le istituzioni sono spesso criminali quanto le bande mafiose, terroristiche, malavitose. Di radicalmente diverso ci sono le forme. Non è poco, certo, ma neppure molto. Il potere non si limita a costituire

uno strumento di convivenza tra interessi differenti ma è anche una struttura criminale e oppressiva, in ogni caso al servizio di alcuni gruppi contro altri.

La violenza e lo stato

Perché la violenza dell'uomo contro altri uomini, contro le cose, contro la natura è così costante nel tempo, così presente nei contesti storici più diversi, così pervasiva della condizione umana? A una domanda tanto diretta e centrale molte etiche e antropologie della modernità rispondono con le varie forme del riduzionismo storico. Per esse, infatti, la violenza è qualcosa di contingente, nata nel tempo storico e quindi nel tempo storico superabile. E invece «la violenza è il destino della nostra specie. Ciò che cambia sono le forme, i luoghi e i tempi, l'efficienza tecnica, la cornice istituzionale e lo scopo legittimante»²³.

Se vogliamo capire, dobbiamo ancora una volta partire dalla corporeità che tutti ci accomuna, al di là delle differenze nello spazio, nel tempo, nella ricchezza e nell'intelligenza. La società si fonda sui corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. Il corpo è sempre sottoposto al rischio di diventare vittima della violenza altrui ma può trasformarsi esso stesso in un'arma tesa a distruggere gli altri. L'insieme dei corpi uniti alla difesa forma la società. Essa nasce insieme ai tabù, ai divieti, alle leggi tese a salvaguardare la comunità umana, a impedire la violenza della condizione di natura. E tuttavia la società genera un ordine che implica anch'esso l'utilizzo sistematico della violenza: «La violenza crea caos e l'ordine crea violenza. Questo dilemma è irrisolvibile»²⁴. Il potere, creato per limitare la violenza, innalza la violenza a livelli assoluti. Sta anche qui il vicolo cieco della storia umana, per uscire dal quale l'anarchismo è nato.

L'insieme delle tecnologie giuridiche, etiche, religiose, sociali volte a mantenere la violenza sotto controllo è ciò che chiamiamo cultura/civiltà. E tuttavia in nome dei valori (come lo Stato, la sicurezza, il dio) la violenza si moltiplica, si radicalizza, giustifica se stessa come strumento del Bene, dell'Unità, della Giustizia. Dove dominano dei valori assoluti altrettanto assoluta si fa la violenza. La difesa del Valore sacrifica senz'altro le vite, le immola al principio dell'Uno. L'assolutizzazione dei valori genera anche l'utopia. In suo nome e per suo conto la violenza si scatena senza più alcun freno. Nulla può opporsi alla speranza della Perfezione. Ogni sacrificio dell'oggi è benedetto in nome della gioia di domani. Gli epigoni secolari dei sacerdoti fanno della storia lo spazio dell'assoluto e in nome del Bene sono disposti a uccidere un numero sterminato di vittime. Ogni progetto rivoluzionario che sia riuscito a prendere il potere ha esasperato la violenza, conferendole una dimensione salvifica tesa ad annullare ogni possibile critica. Solo un'antropologia negativa può comprendere davvero cosa si muove dietro le quinte del teatro della storia, può smascherare quella fede nell'ottimismo che in nome di speranze assolute ha fatto del Novecento il secolo dello sterminio.

La natura umana è intrisa di violenza; il *pactum unionis/subjectionis* -creato per limitarne i danni- utilizza sistematicamente la medesima violenza. La civiltà è quindi plasmata da crudeltà, intessuta di morte. La storia di molti fenomeni sociopolitici del Novecento può essere letta come la vicenda di grandi agglomerati generatori di dominio e di violenza, simili -in questo- a degli immensi formicai. La storia contemporanea è infatti dominata dalle masse. Le forme del loro potere sono certamente molto varie e vanno dalla maggioranza numerica delle democrazie formali al sostegno entusiastico verso i regimi totalitari,

dal trionfo del principio egualitario dei rivoluzionari francesi all'autorità universale del conformismo mediatico-televisivo.

Lo Stato contemporaneo può rappresentare il pericolo più grande anche perché le masse sono spesso il suo più formidabile strumento. Sono evidenti le potenzialità totalitarie di una forma politica che si crede l'unica rappresentante legittima della sovranità e dice di parlare sempre in nome dei bisogni del «popolo», inteso come classe, come *Volk*, come «gente comune». Il dominio dell'esistente e del fattuale che così si esprime rende impossibile ogni tensione, qualsiasi superamento, qualsivoglia progetto. Il risultato è l'appiattimento sui livelli più bassi dell'umano. In tal modo vengono garantiti l'obbedienza, il conformismo, la chiacchiera sterile, ogni forma di superstizione, idolatria, sentimentalismo. Alcuni degli effetti del livellamento sono palesi: il giornalismo, che brucia la conoscenza nello spazio del quotidiano, esprime sì (nei casi migliori) tutta la sua capacità analitica ma rimane privo della profondità del passato e del futuro, la cui unità col presente è il tempo della cultura. Altro esempio: una innovazione politica radicale -davvero alternativa all'esistente- nei paesi occidentali sembra oggi impossibile. Chi vuole governare corre al centro. Effetti della democrazia e dell'omologazione, della democrazia come omologazione.

Sta anche qui la ragione del fallimento delle utopie storiche, comprese quelle libertarie. Esse crescono sulle sabbie mobili rifiutandosi di riconoscere le motivazioni biologiche dell'agire individuale e collettivo, nella rovinosa illusione di plasmare dal nulla e daccapo la specie, come se cromosomi, geni e cellule semplicemente non esistessero e gli uomini fossero creature immateriali prive di una storia evolutiva che dura da milioni di anni. La cultura è certo lo scarto della specie umana rispetto a ogni altra ma anch'essa è (e altro non potrebbe essere) il prodotto più recente della storia genetica dell'umanità. All'ingenuo antropocentrismo dominante nelle scienze sociali e umane bisogna opporre il dato di fatto che la nostra specie è anch'essa un prodotto dell'evoluzione e non certo il suo obiettivo ultimo. Piuttosto che ritenerci i padroni della Terra, converrebbe (prima di tutto a noi stessi) mostrarci rispettosi della miriade di forme di vita con le quali conviviamo e da cui dipende la nostra sopravvivenza. Sta qui la necessità di un'etica materialistica, i cui problemi e capisaldi possono essere così sintetizzati: centralità del corpo; coesistenza di passione e razionalità; critica del libero arbitrio; l'altruismo come fitness.

La libertà e la cultura

Il vero significato della cultura va rintracciato in una dimensione diversa dall'ambigua volontà di dominio e si struttura piuttosto come disincanto sereno sulle parole e le cose. La celebre espressione di Goya secondo cui *el sueño de la razon produce monstros* può certo significare che il «sonno» della ragione genera mostri ma anche riferirsi al «sogno» della ragione che può produrre mostri altrettanto temibili se conduce alla pretesa di una totale sottomissione del vivere, del sentire, del pensare al dominio di una razionalità che si crede immobile ed è invece sottoposta al variare delle filosofie e dei tempi.

Il compito di un'antropologia libertaria consiste, pertanto, nel cercare di comprendere com'è costituito e come si struttura il comportamento umano senza che idee preconcepite di qualunque tipo (dalla fiducia roussoviana al pessimismo hobbesiano) ostacolino la scoperta della verità, qualunque essa sia. Partendo da questa intenzione, diventa possibile cogliere l'effettiva struttura di molti fenomeni.

Charles Darwin ci ha insegnato che anche il biologico ha ed è storia. Il rifiuto della dimensione biologica si rivela dunque solo un grave pregiudizio. Esso ostacola la comprensione dei fenomeni umani e impedisce la soluzione di molti problemi. E tutto ciò a causa dell'ingiustificato timore che il determinismo biologico significhi anche sottomissione a una struttura invariabile e incontrollabile. In realtà la forza del nostro corpo e dei suoi impulsi rimane sempre funzionale all'evoluzione e resta quindi orientabile verso la crescita come verso l'autodistruttività. La scelta dipende da noi, dal coraggio della politica.

Uno dei risultati più significativi e più tragici dell'ottimismo antropologico è la crescita parallela di sentimentalismo e ferocia, a partire dalla Rivoluzione francese e dal Romanticismo fino ai nostri anni. Lungi dal costituire il suo opposto, la ferocia è il risultato inevitabile del sentimentalismo. Quando, infatti, la sfera delle passioni si fa estrema (perde il limite) si apre la porta a ogni eccesso, compreso quello della crudeltà. Non è possibile condurre gli uomini verso l'artificio della comprensione universale senza con questo scatenare, in una reazione che è anche di difesa, l'universale aggressività. Essa si indirizza non a caso verso i più deboli (bambini, popolazioni civili durante le guerre, profughi, immigrati e senza tetto) poiché essi sono diventati i più protetti dall'ideologia della solidarietà universale e quindi i meno garantiti nella concretezza del conflitto. La frammentazione sociale e il conformismo, l'ipocrisia morale e il politicamente corretto, il facile umanitarismo e la smodata ambizione economica, il ritorno alle guerre tribali mascherate come più nobili lotte fra nazioni, sono alcune delle molteplici e contraddittorie forme in cui si esplica l'identità della società contemporanea. Una società nella quale si esiste soltanto nello Stato, nella quale è soltanto l'adesione al contratto sociale a produrre l'umanità che prima e fuori della dimensione politica non sembra avere alcuno statuto né legittimità. Gli apologeti «democratici» del potere identificano la schiavitù con la sottomissione a un singolo uomo mentre per loro servire lo Stato non annulla la libertà, la quale anzi solo in esso, nell'identica dipendenza dall'ente collettivo che è il popolo, acquista la più rigorosa eguaglianza. La libertà per costoro non è, infatti, l'assenza di coercizione, la possibilità di scegliere cosa leggere, credere, dire, pensare ma è un insieme di valori eterni (naturali) ai quali sottomettersi per così tornare alle vere radici della propria incorrotta umanità. Non la democrazia intesa empiricamente come dialogo, rispetto verso il diverso, continuo miglioramento per prove ed errori, ma la democrazia concepita come necessaria condivisione di una verità salvifica che nel popolo e per il popolo vive.

Contro la politica/religione

Dimenticando il limite strutturale di tutto ciò che è mondano, la politica si è così tramutata in religione. Solo comprendendo tale metamorfosi si può veramente capire cosa sia accaduto nel Novecento. La Grande Trasformazione industriale aveva demolito ogni sicurezza, fede, tradizione, tanto che già i rivoluzionari giacobini avevano tentato di restituire un senso alla vita umana tramite nuovi culti di tipo politico. Non più semplice tecnologia per l'acquisizione e la gestione del potere, la politica è diventata «prassi *soteriologica* attraversata da parte a parte dalla *tensione escatologica verso il Regno di Dio in terra*»²⁵. La politica ha inglobato in sé ogni altra sfera. Economia, religione, arte, morale scienza tutto diventa politica fino a rendere totalitaria questa forma dell'esperienza umana. I diversi ma convergenti movimenti del comunismo e del nazionalsocialismo si incontrano anche nella

trasformazione della politica in culto. «Il Partito leninista rivela di essere un equivalente funzionale delle istituzioni ierocratiche, animato da uno spirito del tutto estraneo allo spirito della Città secolare» e, da parte sua, Adolf Hitler affermò in modo esplicito che «coloro che nel nazionalsocialismo vedono soltanto un movimento politico, mostrano d'averlo compreso ben poco. È anche più di una religione: è la volontà di creare daccapo il genere umano»²⁶. Così nasce il progetto antropologico totalitario. La pretesa di modellare compiutamente, fino a ricrearla, la natura umana genera una prassi che non conosce limiti alla violenza poiché fa di essa la levatrice del futuro, lo strumento della redenzione universale.

Nascono così degli Stati il cui senso sta nell'incarnare una visione del mondo, nel portare a compimento un progetto inscritto nelle leggi (pensate come oggettive) del divenire storico. La conseguenza è un asservimento delle coscienze e dei cittadini che mai si era attuato in forme tanto universali. Lunghi dunque dall'essere un secolo ateo, o soltanto laico, il Novecento ha esteso la dimensione religiosa alla vita civile e alla filosofia politica, con risultati prevedibilmente disastrosi. George Orwell, uno spirito autenticamente libertario, fu tra i primi a intuire la natura religiosa del potere nel Novecento. Non può spiegarsi altrimenti la capacità di penetrazione, il trionfo, la nostalgia successiva alla caduta, che investe progetti politici quali il nazionalsocialismo e il bolscevismo. Dopo il crollo del primo, il marxismo-leninismo rimase beneficiario pressoché unico dell'investimento religioso in politica. Ma che tipo di religione è quella del totalitarismo? Su quale premessa poggia? Su un'antropologia. Sul progetto di un'umanità interamente plasmabile dai suoi educatori, aperta a qualunque forma poiché totalmente storica. È la pretesa antropocentrica di non subire le determinazioni biologiche comuni a tutte le specie animali. La certezza di creare, letteralmente, un uomo nuovo: ecco il fondamento delle religioni politiche novecentesche. La libertà è assai esigente e anche con questo si spiegano i numerosi ed esiziali ritorni verso le sicurezze della religione che la modernità ha contraddittoriamente prodotto. La morte di Dio sembra aver trasformato la politica stessa in fede salvifica e lo Stato in «una istituzione religiosa nel senso più forte della parola»²⁷.

Contro ogni antropologia teologica e teleologica bisogna ribadire che la storia, in quanto vicenda dello sterminato numero di uomini che transitano nel tempo, non ha alcuna direzione né significato. Riportare l'uomo alla sua misura di ente fra gli altri è la condizione per poter guardare il mutamento umano e il ciclo naturale nella loro oggettività. La natura allora non sarà più esaltata come quell'Eden che non è affatto né demonizzata in quanto potenza primigenia e volontà cieca. E neppure sarà vista come il semplicemente utilizzabile per gli scopi di una delle sue componenti, elevatasi a padrona e signora di ogni cosa. Soltanto riportando la specie alla sua origine nella materia si potrà comprendere la condizione umana individuale e collettiva. Un ente finito, quale è l'uomo in mezzo a innumerevoli altri, è sottoposto ogni giorno e sempre alla *insecuritas*, alla possibilità di perdere ciò che più ama, al dolore nella varietà delle sue forme. Egli tenta di continuo di agire e trovare, inventare e possedere, di afferrare la vita nel suo continuo fuggire, nel tempo

Uno dei pregiudizi forse inevitabili di chi si occupa in qualche maniera degli uomini è di partire da come essi si presentano nella nostra epoca e da qui trarre delle conclusioni che intendono valere per sempre. L'Uomo si configura come una *æterna veritas* quando invece ogni indagine antropologica non può che riferirsi al periodo in ogni caso limitato delle testimonianze storiche, scritte o di altro genere. Non è corretto analizzare le conformazioni più recenti dell'umano come se si trattasse di una struttura fissa e immutabile. Non solo l'uomo è divenuto ma anche i criteri con cui egli osserva le cose, la sua mente stessa, sono sottoposti a una continua evoluzione. Quelli che a noi, oggi, appaiono inevi-

tabilmente come istinti biologici e strutture gnoseologiche possono certo essere il frutto di una evoluzione millenaria e remota della quale non sappiamo quasi nulla. Ciò tuttavia non significa che i dati biologici e le strutture concettuali di cui oggi siamo intessuti possano essere superficialmente ignorati, non significa che dal peso della natura e della storia si possa spiccare il salto verso i territori dell'utopia, il cui nucleo è sempre religioso.

Antropologia materialistica e anarchismo

La devastazione fascista, la burocratizzazione sovietica, il consumismo capitalistico sono forme diverse di distruzione del pensiero individuale, annullato nell'indottrinamento di massa. L'opposizione al capitalismo è anche un'opposizione all'impossibilità di rimanere soli: «La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni»²⁸.

Uno degli elementi più fecondi della cultura europea è invece la difesa dell'individuo rispetto alla tribù, è quanto proposto da Montaigne (amico e sodale di Étienne de La Boétie) e da Voltaire, dall'Umanesimo scettico e dall'Illuminismo. Vale a dire dalle antropologie del limite che si sono poste contro ogni assoluto religioso, metafisico, politico. Sulla loro scorta la cultura laica ha compreso che nessuna religione può redimere il mondo perché non sono possibili redenzioni assolute. La religione invece aggrava il male perché è in nome della redenzione che la ferocia ha modo di esprimersi con la migliore coscienza, con la certezza di essere lo stesso nome del bene. Un multiculturalismo vero è il contrario di simili dogmi religiosi, l'opposto degli inviti all'isolamento nella purezza della propria identità tribale. Contro simili regressioni alla naturalità dell'orda va ribadito che la liberazione dell'etnia, della classe, della tribù vale poco se essa non comprende e coinvolge quella dell'individuo. Un essere umano conta anzitutto per quello che è e non per l'ideologia o la religione che professa, le abitudini sessuali che pratica, la percentuale di melanina nella pelle. La libertà come la cultura è un'acquisizione personale che va difesa dalla stretta oppressiva e tirannica del gruppo che vorrebbe annegare l'individuo dentro di sé negandogli l'orizzonte antropologico della differenza che convive con le altre differenze e di esse continuamente si arricchisce.

Contro l'unicità, l'integrità, l'assoluto storico di tutte le utopie metafisiche o politiche, va coltivato un pensiero capace di cogliere il valore del diverso, il significato positivo della differenza. Pluralismo che non significa necessariamente relativismo, dato che esso si limita a rilevare la discordanza e l'incompatibilità di progetti e sistemi comunque oggettivi e pieni di significato nel contesto storico nel quale nascono e al quale servono. E invece uno degli elementi di maggiore debolezza della tradizione anarchica è stato il credito rivolto al pensiero politico e pedagogico di Jean-Jacques Rousseau, che costituisce una delle più formidabili apoteosi dell'identità contro la differenza.

Emilio è infatti un'antropologia. A fondamento di questo libro sta fin dall'inizio un'ambigua lusinga verso l'umano: «Tutto è bene quando esce dalle mani del creatore delle cose: tutto degenera nelle mani dell'uomo»²⁹. L'educatore è per il singolo quello che la volontà generale è per la società. Vi domina la stessa implacabile tirannia dalla quale i regimi autoritari del Novecento hanno tratto esempio e inesorabilità: «Perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che

sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero»³⁰. La forza della legalità cui Rousseau aspira è una «inderogabilità tale che nessuna forza umana potesse vincerla, allora la dipendenza dagli uomini si assimilerebbe a quella dalle cose»³¹. Dipendere dal potere come si dipende dalla natura. L'utopia totalitaria ha davvero trovato in Rousseau le parole più chiare per esprimere il proprio fascino.

Per quanti si ispirano a un simile paradigma la storia deve coniugare *reformatio* e *revolutio*. L'orizzonte dell'avvenire è costituito dal ritorno alla purezza delle origini, quando senza proprietà senza invidie senza ambizioni gli uomini tutti erano identici nei diritti e nei desideri, erano perfettamente liberi e perfettamente uguali. Bisogna tornare a formare degli uomini felici poiché il dolore d'esserci non è nulla di costitutivo. Il limite è rimosso, la finitudine cancellata. La modernità si apre, con Rousseau, alla forza straripante della teologia politica. Essa preannuncia lo sterminio come l'aurora anticipa il giorno. Con *Emilio* straripa, inoltre, quel narcisismo, quel culto del proprio io che rappresenta uno dei più caratteristici elementi della pratica politica ultraliberale, certo spesso inconsapevole ma non per questo meno visibile.

Contro l'ottimismo antropologico di Rousseau bisogna prendere sul serio l'ipotesi che l'uomo sia qualcosa di fundamentalmente corrotto, un vicolo cieco dell'evoluzione. Mediante questa ipotesi si possono comprendere meglio la nostra civiltà e i suoi retroterra. Ma se si intende poi proseguire nell'indagine, la visione negativa dell'umano va superata così come quella opposta, per situarsi in un ambito neutrale, di conoscenza disinteressata ma non per questo meno radicale, anzi ancor più estranea alle nostre pretese e illusioni di umani. Un effettivo superamento della prospettiva teologica comporta la lucida consapevolezza che la centralità dell'umano nella scala dei valori ha un significato del tutto relativo, che quest'idea è certo servita, è stata funzionale alla costruzione delle comunità e all'ordine sociale ma non può per questo pretendere di avere anche un significato metafisico, di valere assolutamente, di costituire una norma e struttura intrinseca all'essere.

Non possiamo pretendere di rappresentare il risultato di una volontà eterna, di un'intenzione a nient'altro volta che ai nostri destini. L'uomo non rappresenta né la gloria né l'errore di un dio. Egli è infatti solo una parte del tutto, inscritta come ogni altro ente in una necessità insensata e arbitraria perché da nessuno voluta. Solo una piccola parte di ciò che siamo dipende da noi. Nonostante ambiente, educazione, studi e ogni altro elemento esteriore, ciascuno diventa ciò che è, vale a dire non può che sviluppare un essere che è già compreso nel suo nascere. Vizi e virtù non rappresentano le cause degli eventi, al contrario sono gli effetti del modo d'essere di ognuno, sul quale anche il soggetto può far ben poco, tantomeno gli altri e le condizioni esterne dell'accadere. Per natura quindi l'uomo non è *buono* né *cattivo*. Determinazioni morali così generali possono applicarsi tanto poco a lui quanto al volo di un rapace o al crescere di un albero.

Un anarchismo per il presente

Al soggetto che si crede libero ma che in realtà è in balia di padroni tanto virtuali quanto intransigenti, va ricordato che la società umana è un tutto organico e nello stesso tempo distinto in una molteplicità di forme identitarie che garantiscono la persona sia nel suo bisogno di appartenenza sia nel suo desiderio di autonomia da poteri troppo vasti e forniti di un'eccessiva capacità di controllo. La difesa della differenza aiuta a evitare sia l'errore

globalista che vorrebbe erodere le diverse culture e omogeneizzare le comunità sia l'errore nazionalista che respinge pregiudizialmente l'alterità. Se gli esseri umani non costituiscono soltanto degli astratti *citoyens* ma i rappresentanti di luoghi, tempi, culture e comunità, si può meglio comprendere perché le prospettive ecologiste siano un'alternativa netta allo sradicamento globalizzante e significhino la difesa non soltanto della natura in astratto ma dell'affondare in essa dell'elemento umano. La continuità nella specie umana fra natura e cultura è infatti, come abbiamo visto, profonda. L'evidente specificità di ciò che siamo sgorga dalla nostra modalità di esseri viventi che hanno dei bisogni in gran parte identici o analoghi a quelli di altre entità. È necessario recuperare tale consapevolezza, smarritasi nel prevalere dei monoteismi religiosi sempre correlati a un antropocentrismo che in realtà riduce l'umano a manipolatore di ogni cosa (compreso se stesso), a una macchina desacralizzante, a un parassita del pianeta. Al di là quindi dei paradigmi novecenteschi, l'ecologia libertaria tenta uno sguardo nuovo sull'abitare la Terra, uno sguardo che rifiuta ogni progressismo ingenuo (liberale o socialista che sia) per affondare nella ricchezza delle tante tradizioni cosmiche, delle millenarie culture che precedono la modernità e sono ancora presenti in molte regioni del pianeta. Quanto tutto questo sia necessario per ogni vero movimento di liberazione è mostrato dal fatto che anche i diritti civili sono diventati un'ideologia al servizio degli eserciti crociati con i quali l'Occidente porta devastazione nelle altre culture e lo fa in nome, appunto, dell'individuo affrancato dagli arcaismi. Chiamano «democrazia» questa rovinosa operazione di distruzione delle comunità e dei corpi.

Sul terreno dell'ottimismo antropologico crescono il messianismo, il determinismo contraddittoriamente coniugato al volontarismo, lo storicismo assoluto, il rigetto della tradizione e il culto del nuovo, la celebrazione della modernità anonima e unificatrice delle differenze. In tale dinamica rientra anche il culto liberale della modernità, il suo sostanziale rigetto del politeismo dei valori a favore della ragione «una e intera in ciascun uomo», la convinzione di portare sviluppo e progresso ovunque, mentre sono evidenti le conseguenze distruttive del dominio capitalistico sull'economia planetaria.

Si può comprendere, a partire da qui, come le macchine del desiderio costituiscano l'altro e l'alternativa rispetto alle macchine del potere, funzionanti come macchine territoriali, dispotiche e capitalistiche. Le diverse declinazioni del potere non sono che espressioni dello Stato originario, la struttura che cerca di cancellare il desiderio e con esso l'insignificanza di ogni norma rispetto alla potenza del corpo che agisce, lavora, divora, defeca, ama. Macchine sociali e macchine organiche. Sono esse, anch'esse, le macchine desideranti. Esse affondano nella Terra. Struttura biologica, il desiderio plasma sé stesso come macchina artistica, analitica, rivoluzionaria. L'unità di queste tre determinazioni può scatenare l'esplosione generalizzata che investe il significante e fa della vita il puro desiderio di se stessa. Bisogna soprattutto liberarsi dal gorgo antico del desiderio gregario, sulla cui natura enigmatica, irrazionale e criminale si sono interrogati La Boétie, Baruch Spinoza e Reich: «Perché gli uomini combattono per la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?». Ma le masse, «no, non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo in tal momento, in tali circostanze, ed è questo che occorre spiegare, la perversione del desiderio gregario»³².

È per questo che la domanda sulla servitù volontaria non può ottenere risposta dall'impianto teorico di Gilles Deleuze e Félix Guattari, come non può averla da Rousseau e da qualunque altra antropologia positiva che ignori e pervicacemente non veda come all'interno dei flussi umani uno dei più potenti sia il desiderio distruttivo verso gli altri e verso ogni limite, radicato a sua volta nel desiderio di non morire, di fare dell'incrocio provvisorio e

dinamico di eventi una struttura semprica votata all'immortalità, che altro non sarebbe se non la stasi del desiderio, il fermo del flusso. E quindi il desiderio è di per sé contraddittorio. Non se ne può enunciare la condanna, come fanno con mortifera monotonia gli apparati della repressione e del sacrificio (che siano polizie, medici, religioni, morali) ma non se ne può neppure cantare l'ingenuo peana nel quale il Sessantotto, per esempio, s'inebriò del proprio narcisismo suicida. È anche tale ingenuità ad aver potuto fare del desiderio l'icona e la realtà non della liberazione rivoluzionaria ma della repressione spettacolare la quale, offrendo a tutti la soddisfazione fantasmatica del desiderio sessuale e narcisistico attraverso l'edonismo televisivo, ha di nuovo incatenato le macchine desideranti alla macchina del potere, agli apparati sempre in moto di quel capitalismo senza luoghi e senza limiti che celebra continuamente se stesso nelle maschere cialtronesche dei presidenti del consiglio ma anche nel diritto ad avere tutto e averlo subito, pretesa che è transitata senza scosse dalle piazze sessantottine ai trailer pubblicitari dell'economia facebookiana.

Bisogna coniugare il desiderio individuale e quello collettivo come parte dell'unica corporeità umana, fatta di *bíos* e di *pólis*. La corporeità totale e potente che siamo (corpo senza organi, macchine desideranti, flussi senza direzioni, tagli e incroci nel divenire dell'essere) è dall'inizio alla fine erotica. Poiché «in realtà, la sessualità è ovunque: nel modo in cui un burocrate accarezza i suoi incartamenti, un giudice amministra la giustizia, un uomo d'affari fa scorrere il denaro, la borghesia inculca il proletariato, ecc. [...] Hitler faceva arrappare i fascisti. Le bandiere, le nazioni, gli eserciti, le banche fanno arrappare parecchia gente. Una macchina rivoluzionaria non è nulla se non acquisisce potenza di taglio e di flusso come le macchine coercitive»³³.

Ma la potenza del capitale è tale da esser capace di appropriarsi di tutto questo per volgerlo in merce. Trasformare le macchine desideranti in oggetto di controllo politico e di scambio commerciale è tra i più gravi crimini del capitale, è la sua natura terroristica. La prima ragione del fallimento dell'utopia è l'essersi fatta complice di questo scambio tutto in perdita. Di tale sconfitta bisogna oggi prendere atto per tentare di andare oltre, in un tempo che è l'acmé dello spettacolo diventato politica. A questa grottesca dismisura si possono e si devono opporre altre prospettive teoriche, forse meno dionisiache e più viventi nel *limes*, nella misura di un desiderio che sa opporsi alla *hybris* di se stesso proprio per continuare a essere forma della liberazione e non uno dei tanti apparati del ministero del piacere. Dovremmo davvero «fare tesoro di una esperienza secolare. Si è cercato il fondamento del comunismo o in una concezione progressista della storia completamente illusoria, oppure in una modellistica pseudo-scientifica dei modi di produzione. Entrambi i fondamenti si sono svuotati nei decenni, fino a portare al silenzio e alla afasia»³⁴. L'opzione anarchica può dunque scaturire, e anzi meglio scaturire, da un profondo pessimismo antropologico piuttosto che dall'ottimismo roussoviano o di altra natura. Proprio perché la specie *Homo sapiens sapiens* è tra le più feroci che si diano in natura, e questo al di là delle variabili e dei caratteri dei singoli, bisogna evitare in tutti i modi che un potere nasca e si consolidi come gestione individuale, familistica, dinastica, partitica della struttura sociale collettiva. Meno potere possibile per ciascuno; distribuzione quanto più diffusa, orizzontale e collettiva; eguaglianza dei componenti del corpo sociale nella gestione degli interessi comuni. Questi elementi libertari si giustificano assai meglio se gli umani sono visti come delle belve pronte al *bellum omnium contra omnes* che se fondati sull'illusione di una cooperazione tra chi detiene un potere separato e coloro sui quali si esercita il dominio. Una

politica realmente materialistica deve fondare se stessa anche sulla biologia. Niente è infatti più «materialistico» della materia, compresa quella della quale sono fatti i corpi umani.

L'al di là del bene e del male degli anarchici è stato ben espresso da un libertario come Albert Camus, dal suo essere antinomico, *étranger* alla Legge, perennemente in rivolta contro di essa, una rivolta che può essere tessuta di suprema indifferenza, come quella di Mersault. L'ateismo di Camus è radicale, argomentato, compiuto. La morte di Dio è nelle sue pagine consumata sino in fondo e sino alla fine. Al pubblico ministero che durante un interrogatorio lo invita -brandendo un crocifisso d'argento- a chiedere il perdono di dio, Meursault risponde di no e lo fa distrattamente poiché come gnostico sa che quanto gli sta accadendo non conta. Al cappellano che vorrebbe redimerlo prima dell'esecuzione, Meursault risponde «qu'il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu»³⁵, non può perdere tempo con il dio biblico, un funesto e sciocco demiurgo del dolore e del vuoto. Al di là della disperazione, della morte e del nulla, al di là dunque dei modi nei quali l'esistenza è gettata nel mondo, il monologo di Camus si consuma e si chiude con un grido di rivolta tipicamente anarchico, nel quale l'ultima parola -*odio*- disegna in modo geometrico che cosa la vita sia, che cosa la vita meriti per chi intuisce l'altrove da cui proviene e il nulla nel quale si dissolve: «Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et qui je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine»³⁶.

Nello gnostico valentiniano come in quello libertario di Camus opera «la nostalgia di una libertà perduta. In nome di questa libertà, lo gnostico si leverà contro il tempo come, più in generale, contro l'ordine del *kosmos* e contro qualsiasi legge o regola (fisica, morale, sociale), a rischio di cadere nel nichilismo, nell'anarchismo, nell'amoralismo, o addirittura nell'immoralismo licenzioso»³⁷ scrive Henri-Charles Puech pensando in questo modo di condannare. E invece mostra i meriti della gnosi libertaria.

L'auspicio è che la potenza anche tecnologica degli Stati, il loro ampliarsi a dismisura tramite le *Corporations*, la loro assoluta miopia sul futuro e sul pianeta, non portino la specie umana e l'intera biosfera alla fine. Il gigante d'argilla del Leviatano potrebbe condurre all'esito, paradossale per tutti ma non per gli anarchici, di una struttura costruita per evitare la distruzione e che invece della distruzione sarà stata la causa determinante. Noi anarchici dobbiamo essere disincantati e materialisti anche per evitare un simile esito e cominciare a costruire, invece, la società umana. Senza illusioni, si è visto, ma con assoluta tenacia.

1. Ludwig Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica (Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, 1955)*, trad. di Enrico Filippini, Feltrinelli, Milano 1989, p. 195.
2. Harold B. Barclay, *Lo Stato. Breve storia del Leviatano (The State, Freedom Press, 2003)*, trad. di Andrea Aureli, Elèuthera, Milano 2013, p. 26.
3. Ivi, p. 20.
4. Jared Diamond, *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens, (The Rise and Fall of the Third Chimpanzee, Radius Random Century Group Ltd, 1991)*, trad. di Libero Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 20.
5. Ivi, p. 387.
6. Christian Vogel, *Anatomia del male. Natura e cultura dell'aggressività (Von Töten zum Mord. Das unklische Böse in der Evolutiongeschichte, Carl Hanser Verlag, 1989)*, trad. di Umberto Gandini, Garzanti, Milano 1991, p. 32.

7. Ivi, p. 86.
8. Pierre Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re* (Editions du Seuil, 1980), trad. di Guido Lagomarsino, introduzione di Roberto Marchionatti, Elèuthera, Milano 2013, p. 30.
9. Ivi, p. 41.
10. Ivi, pp. 46 e 97.
11. Ivi, p. 106.
12. Ivi, p. 25.
13. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione (Émile ou de l'éducation, 1762)*, trad. di Emma Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 79.
14. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra (The Biology of Peace and War, Thames & Hudson, 1979)*, trad. di Giuseppe Longo, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 166.
15. Konrad Lorenz, *Evoluzione e modificazione del comportamento (Evolution and Modification of Behavior, The University of Chicago Press, 1965)* trad. di Sandro Stratta e Riccardo Valla, prefazione di Mario Zanforlin, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 109.
16. Ivi, p. 64.
17. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *L'uomo a rischio (Der Mensch – das riskierte Wesen, R.Piper GmbH & Co., 1988)*, trad. di Giorgio Panini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 178-179.
18. John Broadus Watson, *Behaviorism*, Norton, New York 1930, p. 104.
19. Arnold Gehlen, *Das Elitenproblem*, in *Einblicke* (Gesamtausgabe, Band 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 107.
20. Ted C. Lewellen, *Antropologia politica (Political Anthropology. An Introduction, Bergin e Garvey Publishers. Inc., 1983)*, trad. di Carlo Rossetti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 150.
21. Konrad Lorenz, *Natura e destino (Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen, Piper & Co. Verlag, 1978)*, a cura e con introduzione di Irenäus Eibl-Eibesfeldt, trad. di Alvisè La Rocca, Mondadori, Milano 1990, p. 155.
22. Heinrich Popitz, *Fenomenologia del potere (Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik, J.C.B.Mohr, 1986 – Prozesse der Machtbildung, J.C.B.Mohr, 1968)*, trad. di Paolo Volonté, a cura di Sergio Cremaschi, Il Mulino, Bologna 2001, p. 105.
23. Wolfgang Sofsky, *Saggio sulla violenza, (Traktat über die Gewalt, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996)*, trad. di Barbara Trapani e Luca Lamberti, Einaudi, Torino 1998, p. 193.
24. Ivi, p. 5.
25. Luciano Pellicani, *La società dei giusti. La parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Etslibri, Milano 1995, p. 20.
26. Ivi, pp. 235 e 381-382.
27. Id., *Modernità e totalitarismo*, in «Dimensioni della modernità», Edizioni Seam, Roma 1999, p. 30.
28. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata, (One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964)*, trad. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Einaudi, Torino 1991, p. 25.
29. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 7. «L'oggetto fondamentale del nostro studio è la condizione umana» (Ivi, pp. 13-14). In *Rousseau juge de Jean-Jacques*, il filosofo ribadisce che Emilio «non è altro che un trattato sulla bontà originaria dell'uomo» (in *Euvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, volume I, p. 934).
30. Id., *Il Contratto sociale, (Du contrat social: ou principes du droit politique, 1762)* trad. di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1966, p. 28.
31. Id., *Emilio o dell'educazione*, cit. p. 71.
32. Gilles Deleuze – Felix Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia (L'Anti-Edipe, Les Éditions de Minuit, 1972)*, trad. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 32
33. Ivi, p. 333.
34. Costanzo Preve, in «Koiné» 2013, *Senso e valore della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013, p. 136.
35. Albert Camus, *L'étranger* (1942) Gallimard, Paris 2011, p. 180.
36. Ivi, p. 184.
37. Henri-Charles Puech, *Sulle tracce della gnosi (En quête de la Gnose, 1978)*, a cura di Francesco Zambon, Adelphi, Milano 2008, p. 275.