



Costituzionalismo.it

Fascicolo 1 | 2020

Costituzione e anarchia

di Quirino Camerlengo

EDITORIALE SCIENTIFICA



COSTITUZIONE E ANARCHIA

Quirino Camerlengo

Professore ordinario di Diritto costituzionale
Università degli Studi di Pavia

ABSTRACT

La costituzione è la limitazione del potere. L'anarchia è la negazione del potere. Stando così le cose, l'accostamento tra costituzione e anarchia parrebbe improponibile. Infatti, la costituzione è essa stessa espressione di potere. Se, invece, si confrontano una determinata Costituzione (quale quella italiana) e una versione non eversiva dell'anarchismo, allora il dialogo si rivela praticabile. Questo saggio si prefigge, dunque, l'obiettivo di intercettare i punti di contatto tra la nostra Costituzione e il pensiero anarchico, per dimostrare che la nostra Costituzione non nega rilevanza all'anarchia e, nel contempo, l'anarchia non è necessariamente ostile verso la nostra Costituzione.

Constitution is the limitation of power. Anarchy is the denial of power. This being the case, the comparison between constitution and anarchy would be unthinkable. In fact, the constitution is itself an expression of power. If, however, a specific Constitution (such as the Italian one) and a peaceful and non-subversive version of anarchism are compared, then this dialogue is possible. This essay aims to capture the points of contact between our Constitution and anarchist thought, to demonstrate that our Constitution does not deny relevance to anarchy and, at the same time, anarchy is not necessarily hostile towards our Constitution.

SOMMARIO: 1. PER INIZIARE: L'ANARCHICO PROUDHON E LA COSTITUZIONE; 2. INDAGANDO SULLA CONTROVERSA RELAZIONE TRA COSTITUZIONE E ANARCHIA; 3. ANARCHIA E PROCESSO COSTITUENTE, PER ESPORARE POSSIBILI TERRENI DI CONTATTO; 4. EGUAGLIANZA ED EGUALITARISMO; 5. SOLIDARIETÀ, MUTUALISMO, COOPERAZIONE; 6. LA COSTITUZIONE E LO SLANCIO ANARCHICO VERSO LE LIBERTÀ; 6.1. MANIFESTARE IL PENSIERO ANARCHICO; 6.2. ANARCHIA E LIBERTÀ DI ATEISMO; 6.3. ESISTE UNA LIBERTÀ DI COSCIENZA ANARCHICA DA OPPORRE AI DOVERI COSTITUZIONALI?; 6.3.1. SUL DOVERE TRIBUTARIO; 6.3.2. IL PACIFISMO ANARCHICO E IL SACRO DOVERE DI DIFESA DELLA PATRIA; 6.3.3. OBIEZIONE DI COSCIENZA E TRATTAMENTI SANITARI; 6.3.4. L'ASTENSIONISMO ELETTORALE; 6.3.5. IL DOVERE DI LAVORARE; 6.3.6. IL DOVERE DI FEDELITÀ ALLA REPUBBLICA E DI OBEDIENZA DELLA COSTITUZIONE E DELLE LEGGI; 6.3.7. UNA POSTILLA SU DOVERI, SOLIDARIETÀ, ANARCHIA; 7. PARTITI E SINDACATI; 8. ANARCHIA E PROPRIETÀ (PUBBLICA O PRIVATA): IL CASO DEI BENI COMUNI; 9. L'ESSENZA DEL DIALOGO TRA LA NOSTRA COSTITUZIONE E L'ANARCHISMO; 10. L'ANARCHISMO, TRA RIBELLIONE, RESISTENZA E RIVOLUZIONE; 11. ANARCHIA E DEMOCRAZIA COSTITUZIONALE; 12. EDUCAZIONE COSTITUZIONALE ALLA LIBERTÀ ED EDUCAZIONE ANARCHICA PER LA LIBERTÀ.

«If we do not do the impossible,
we shall be faced with the unthinkable»
(M. BOOKCHIN, *The Ecology of Freedom*, 1982).

1. Per iniziare: l'anarchico Proudhon e la costituzione

Poco prima di morire, Pierre-Joseph Proudhon, in una lettera inviata ai redattori del Larousse (datata 20 agosto 1864), definì l'anarchia come «*une forme de gouvernement, ou constitution, dans laquelle la conscience publique et privée, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés*»¹. Lo stesso Proudhon, in una delle sue più conosciute opere, dedicata alla proprietà, intrecciò questo serrato dialogo: «*Eh bien! vous êtes démocrate? – Non. – Quoi! vous seriez monarchique? – Non. – Constitutionnel? – Dieu m'en garde. – Vous êtes donc aristocrate? – Point du tout. – Vous voulez un gouvernement mixte? – Encore moins. – Qu'êtes-vous donc? – je suis anarchiste*»².

¹ P.-J. PROUDHON, *Contradictions politiques*, in ID., *Œuvres complètes*, Paris, 1952, p. 132 (enfasi aggiunta).

² P.-J. PROUDHON, *Q'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, Paris, 1840, trad. it., *Che cos'è la proprietà?*, Bari, 1967, pp. 277 s.

Proudhon, l'anarchico, eclettico studioso di Besançon, associa l'anarchia, quale struttura di ordine preordinata a garantire tutte le libertà, ad una forma di governo: anzi ad una "costituzione". Anche se, nello scritto sulla proprietà, si guarda bene dal definirsi un "costituzionale" (così come non è un democratico, o monarchico, o aristocratico)³.

È probabile che egli, parlando di costituzione e di forma di governo, intendesse semplicemente riferirsi ad una struttura organizzata, stabile, edificata però su fondamenta diverse da quelle poste dal potere: la coscienza pubblica e privata quale paradigma di un inedito patto tra i consociati, liberi dall'abbraccio soffocante del potere⁴. Stando così le cose, lo scarto rispetto alla nozione di costituzione a noi nota appare netto⁵.

Nondimeno, nella definizione coniata da Proudhon si coglie un punto di contatto con il costituzionalismo: l'anarchia è sì una «*forme de gouvernement, ou constitution*», ma lo è per garantire «*toutes les libertés*». La vocazione finalistica dell'anarchia sembra, dunque, coincidere con la quintessenza funzionale della costituzione di stampo liberale, dal momento che pone al centro di tutto le libertà. Tant'è vero che un altro modo di raffigurare e presentare l'anarchismo è proprio quello che ruota intorno al concetto di "libertario", coniato da Joseph Déjacque nel suo pamphlet *De l'Être-Humain mâle et femelle – Lettre à P. J. Proudhon*, pubblicato a New Orleans nel 1857⁶.

³ Grazie ad un altro scritto, si comprende che il riferimento alla condizione di "constitutionnel" allude alla plurisecolare esperienza anglosassone che ha posto le premesse, filosofiche e pratiche, per l'affermazione del costituzionalismo liberale: v., infatti, P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Paris, 1851, trad. it., *L'idea generale di Rivoluzione nel XIX Secolo*, Firenze, 2000, pp. 44 s., dove si parla di «costituzionalisti anglomani». "Costituzionale" può anche voler dire «fautore della costituzione», come tradotto nella quarta di copertina di D. GUÉRIN, *L'anarchisme de la doctrine à l'action*, Paris, 1965, trad. it., *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, Roma, 1969.

⁴ Quella coscienza pubblica e privata che in Antistene, capostipite dei cinici, come riferito da DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VI, 11, altro non è che la virtù.

⁵ Dal canto suo G. WOODCOCK, voce *Anarchismo*, in *Enc. scienze sociali*, I, Roma, 1991, p. 209, ci rammenta che gli anarchici della Francia rivoluzionaria (gli *enragés* che evocò più avanti) si opponevano sia alle costituzioni che ai governi, in quanto «colpevoli di inibire le naturali inclinazioni degli esseri umani alla cooperazione».

⁶ V., pure, J. DÉJACQUE, *L'Humanisphère, utopie anarchique*, New York, 1857, trad. it., *L'umanisfera. Utopia anarchica*, Catania, 1992. Sul punto diffusamente J. HOSPERS, *Libertarianism*, Los Angeles, 1971.

Siamo di fronte a due modi profondamente diversi di intendere le libertà: nel caso dell'anarchismo, la libertà come forma di autonomia individuale assoluta e illimitata, tutt'al più condizionata da accordi e negoziati con altri soggetti altrettanto liberi⁷; nel caso del costituzionalismo, la libertà come diritto soggetto a vincoli e limitazioni anche in nome di interessi generali rimessi alle cure dello Stato, entità provvista di potere e di autorità. L'anarchia ricorda quello stato di natura, disegnato da Locke, nel quale gli individui versano in «uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro»⁸. O ricorda quella che Kant ha definito «legge e libertà senza potere»⁹.

Ebbene, questo flebile aggancio si presta ad essere oggetto di riflessione per verificare se davvero tra costituzione e anarchia intercorra un rapporto di irrimediabile incompatibilità.

Se si partisse dalle categorie generali, allora si rivelerebbe problematico negare questa insanabile antinomia tra costituzione e anarchia: la costituzione è la *razionalizzazione* del potere; l'anarchia è, invece, la *negazione* del potere. La prima mira a *limitare* il potere attraverso la forza del diritto; la seconda mira a *superare* il potere attraverso la forza della libertà. Se restassimo sul piano del raffronto tra categorie generali, allora non ci sarebbe altro da fare che arrendersi di fronte alla inflessibilità del seguente sillogismo: l'anarchia è contro il potere; la costituzione è espressione di potere; l'anarchia è contro la costituzione.

Se, invece, si ragionasse in termini specifici, quindi accedendo ad una selezione sia dei sistemi costituzionali considerati sia delle diffe-

⁷ Quell'assolutezza della libertà che indusse PLATONE, *Repubblica*, VIII, 562a, a scrivere: «E coloro, continui, che obbediscono ai governanti, li copre d'impropri trattandoli da gente contenta di essere schiava e buona a nulla, mentre loda e onora privatamente e pubblicamente i governanti che sono simili ai governati e i governati che sono simili ai governanti. Non è inevitabile che in uno stato siffatto il principio di libertà si allarghi a tutto? – Come no? – E così, mio caro, dissi, vi nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie».

⁸ J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, London, 1689, trad. it., *Due trattati sul governo*, Torino, 1982, Sez. 4. In argomento, R. ASHCRAFT, *Locke's State of Nature*, in *62 American Political Science Review*, 1968, pp. 898 ss.

⁹ «Gesetz und Freiheit ohne Gewalt»: I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant Gesammelte Schriften*, VII, pp. 117 ss., 1798, trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, 2010, p. 349.

renti versioni della dottrina anarchica, allora il dialogo tra questi due elementi potrebbe rivelarsi praticabile. Le distanze, immaginate come incolmabili, si accorciano. Per un verso, in effetti, il costituzionalismo ha assunto, nel tempo e nello spazio, configurazioni talora molto diversificate: basti pensare all'originario divario tra la versione rivoluzionaria francese e la dottrina statunitense inaugurata da *Madison v. Marbury*; oppure si pensi alla progressiva affermazione di una dimensione socialdemocratica del costituzionalismo, quale reazione ai conclamati limiti della più risalente concezione liberale¹⁰. Quanto all'anarchismo lo spettro delle diverse concezioni è molto più ampio di quanto si possa immaginare: dall'anarchismo critico di Proudhon all'anarchismo rivoluzionario di Bakunin, dall'evangelismo libertario di Tolstoj al comunismo anarchico di Kropotkin, dal sindacalismo rivoluzionario di Sorel all'anarco-capitalismo di Spooner la galassia anarchica abbraccia filosofie e posizioni estremamente variegata e composita¹¹. Insomma, la natura distruttiva dell'anarchismo non appartiene agli «universalisti indiscussi» teorizzati da Foucault: non è, cioè, un dato assodato rispetto al quale dobbiamo rassegnarci. Occorre proiettare lo sguardo oltre gli angusti e capziosi confini tracciati dal pregiudizio, per penetrare a fondo in una realtà, fatta di pensiero e di azione, che rifugge ad automatismi e a generalizzazioni.

Questo saggio si prefigge, dunque, l'obiettivo di ricomporre le premesse per un confronto dialettico tra la costituzione e l'anarchia¹². O, meglio, tra la *nostra Costituzione* e quella componente del pensiero anarchico che rifiuta la violenza, l'eversione, il caos narcisisticamente distruttivo come forme di forza illegale da contrapporre alla forza

¹⁰ V., per tutti, A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione. I) Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milano, 1994, pp. 65 ss.

¹¹ Fondamentale al riguardo è la lettura di J. PRÉPOSIET, *Histoire de l'Anarchisme*, Paris, 2005, trad. it., *Storia dell'anarchismo*, Bari, 2006, cui chi scrive è profondamente debitore. V. anche J. JOLL, *The Anarchists*, London, 1964, trad. it., *Gli anarchici*, Milano, 1970; M. NETTLAU, *Breve storia dell'anarchismo*, Cesena, 1964; AA. VV., *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, Torino, 1971; D. COLSON, *Petit lexique de l'anarchisme*, Paris, 2001. Proprio di «galassia anarchica» parla M. ONFRAY, *Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère. Le principe de Gulliver*, Paris, 2012, trad. it., *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, Milano, 2013.

¹² Merita di essere segnalato C. ROEHRSEN, *L'anarchismo nello Stato moderno*, Milano, 1974, p. 4, che considera questi «due fenomeni collegati e speculari»: un tentativo, dunque, di accostare due elementi antitetici in una analisi giuridica del potere.

legale che s'intende abbattere¹³. D'altro canto, il rifiuto della violenza, quale modalità di emancipazione dal potere, non è estraneo al dibattito anarchico. Già Étienne de la Boétie, nella metà del XVI Secolo, denunciò che il male peggiore è quella «servitù volontaria» con cui i singoli si sono sottomessi al potere. Per sottrarsi al giogo dell'autorità non c'è bisogno di opporsi con la violenza, essendo sufficiente la «forza del desiderio e della volontà di riconquistare la libertà conculcata»¹⁴.

Intendo, pertanto, dimostrare che una costituzione “fatta bene”, vale a dire una costituzione democratica, pluralista, egualitaria, laica, solidale, internazionale, orientata verso il pieno sviluppo della personalità, è in grado di dialogare persino con una creatura del pensiero così indocile e ribelle come l'anarchia, inibendone le spinte eversive senza mortificarne il nucleo essenziale fatto di ideali, valori, principi, convincimenti¹⁵. Invero, «chi accusa l'anarchismo di essere un fenomeno solo distruttivo non si rende conto (...) che esso è all'origine di molti cambiamenti di costume entrati poi nelle abitudini e nelle mentalità comuni»¹⁶. E che, in opposizione a quanti contestano all'anarchismo di essere una dottrina utopistica, esso al contrario «ricorre al metodo

¹³ Una avvertenza importante: questo scritto non intende in alcun modo legittimare o giustificare qualsivoglia atto di violenza, fisica e morale, ammantato da presunte dottrine o ideologie, inclusa quella anarchica. È chiara la distanza, ad esempio, rispetto alle posizioni violente e distruttive espresse nel *Catechismo del rivoluzionario*, usualmente attribuito a Neaev e a Bakunin («la nostra missione è la distruzione terribile, totale, generale e spietata»: così il par. 24), in J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 406). Del pensiero anarchico si estrarrà, invece, la componente non eversiva, e cioè quella che nella critica anche più serrata e utopistica vede la modalità privilegiata per stimolare il cambiamento, magari assecondando o promuovendo pensieri eccentrici, eterodossi, audaci, singolari, visionari. In generale, v. X. BEKAERT, *Anarchisme. Violence, non violence*, Paris, 2000.

¹⁴ G. RAGONA, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Bari-Roma, 2013, p. 16, che si riferisce a É. LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, 1576, trad. it., *La servitù volontaria*, Napoli, 1994.

¹⁵ Come ha descritto G.M. BRAVO, voce *Anarchismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, 2014, pp. 12 ss., l'anarchismo non si prefigge soltanto il conseguimento di obiettivi negativi, oppositivi, ma persegue anche finalità positive o costruttive: molte delle rivendicazioni anarchiche sollecitano forme di reazione attraverso l'educazione, e non solo (o non tanto) la ribellione o la rivoluzione violenta. Peraltro, vi sono tanti modi pacifici di ribellarsi: anche semplicemente propugnando idee eccentriche, controcorrente, eretiche.

¹⁶ J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 57, che cita, quali esempi, lo sciopero, la mutualità, la contraccezione.

storico per cercare di provare che la società futura non è una sua invenzione, ma proprio il prodotto di un lavoro sotterraneo del passato»¹⁷.

Non solo. L'anarchismo «s'inserisce a giusto titolo nell'universo politico e ideale della modernità»¹⁸. Esso, infatti: accompagna e scruta con senso critico la progressiva affermazione dello Stato moderno; conferisce un valore centrale alla persona, non come parte del tutto, ma come entità che in sé concentra il tutto; quale pensiero germogliato in un terreno alimentato dalle conquiste della rivoluzione scientifica del Seicento, dell'illuminismo settecentesco e della rivoluzione industriale, promuove quel processo di secolarizzazione che segnò l'emancipazione della persona innanzitutto dalla superstizione e dal mito.

Regge, dunque, la proporzione Costituzione : anarchia = materia : antimateria? Non sembra. O, meglio, si cercherà di dimostrare l'inesattezza di questa relazione. L'accostamento alla astrofisica è suggestivo, se si considera la costituzione come la materia e l'anarchia come l'antimateria. Senonché, mentre materia e antimateria quando entrano in contatto si annichiliscono generando energia, questo saggio mira invece a dimostrare che quando dialogano la nostra Costituzione e l'anarchismo, come depurato da scorie eversive, allora essi si compenetrano, senza annullarsi a vicenda o senza che l'una determini necessariamente la scomparsa dell'altro, e viceversa. È chiaro che l'anarchismo spingerebbe sino alla soppressione della costituzione, in quanto atto e rappresentazione di potere. Ma questo epilogo non è ineluttabile in quanto il moto anarchico potrebbe arrestarsi di fronte alla stessa Costituzione. Ed è proprio questo il fine perseguito in questa sede: contenere la forza *distruttiva* dell'anarchismo attraverso la forza *correttiva* della nostra Costituzione.

Insomma: in una relazione circolare, l'anarchia *temperata* dalla nostra Costituzione; la nostra Costituzione *pungolata* dall'anarchia.

2. Indagando sulla controversa relazione tra costituzione e anarchia

L'inconciliabilità tra costituzione (in generale) e anarchia (in generale) è palpabile. Già nel suo significato etimologico l'anarchia è l'as-

¹⁷ D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸ G. RAGONA, *op. cit.*, p. 9.

senza di potere¹⁹: come esclamò ancora Proudhon, «*pas d'autorité ni de gouu[ernement] sur l'homme*»²⁰. La costituzione è, invece, la regola del potere: lo istituisce per poi limitarlo.

L'anarchia non è necessariamente l'assenza dell'ordine, ma è un ordine senza la pressione autoritaria del potere²¹. Più precisamente, con il termine anarchia si allude ad una società «libera da ogni dominio politico autoritario, nella quale l'uomo si [afferma] soltanto in virtù della propria azione, esercitata liberamente in un contesto socio-politico nel quale tutti» sono altrettanto liberi²². L'anarchismo, in estrema sintesi, celebra una struttura sociale basata sull'autonomia e sulla libertà dei consociati.

Dal canto suo, la costituzione fu immaginata, voluta e posta in essere al fine di delimitare e vincolare quel potere che, sino a quel momento, rifuggiva da limiti e condizionamenti di natura legale²³. Una costituzione, come recita l'art. 16 della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, che tutela i diritti fondamentali attraverso

¹⁹ Dal greco antico: ἀναρχία, ἀν (assenza), combinato a ἀρχή (governo o principio). Cfr. N. BAILLARGEON, *L'Ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Marseille, 2001.

²⁰ P.-J. PROUDHON, *Carnets de P.-J. Proudhon*, (1851-1852), a cura di P. HAUBTMANN, IV, Paris, 1974, p. 208: «*donc, simplification, abrogation de lois, d'autorité, liberté de plus en plus grandes*». Ne consegue che *An-archie* «*est le mot propre, le seul exact, le seul admissible*». Il fascino esercitato da questa emancipazione dal potere ha conquistato anche l'illuminista Diderot, il quale comunque riconobbe l'utopia sottesa a questa liberazione dal giogo autoritario: come si legge in D. DIDEROT, *Le Temple du bonheur* (1740), in *Œuvres complètes*, VI, Paris, 1875-1877, p. 439, «*voulez-vous que je vous dise un beau paradoxe ? C'est que je suis convaincu qu'il ne peut y avoir de vrai bonheur pour l'espèce humaine que dans un état social où il n'y aurait ni roi, ni magistrat, ni prêtre, ni lois, ni tien, ni mien, ni propriété mobilière, ni propriété foncière, ni vices, ni vertus ; et cet état social est diablement idéal*». Similmente, H.D. THOREAU, *Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)*, Boston-New York, 1849, trad. it., *Disobbedienza civile*, Milano, 1992, p. 11, ha scritto che «il migliore dei governi è quello che non governa affatto».

²¹ Così D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 42: l'anarchia è, citando Proudhon, «l'ordine naturale in opposizione all'ordine artificiale imposto dall'alto». Ma così già W. GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, London, 1793.

²² G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 11.

²³ Sul costituzionalismo come «scienza della fondazione e scienza della limitazione del potere legittimo», v. G. AZZARITI, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Roma-Bari, 2013, p. XI.

l'edificazione di un apparato istituzionale fondato sulla separazione dei poteri.

Stando così le cose, e dunque a questo livello di approssimazione ai due concetti qui considerati, l'inconciliabilità tra anarchia e costituzione parrebbe palese. L'anarchia nega il potere, la costituzione lo presuppone per limitarlo. Essendo la costituzione essa stessa rappresentata quale espressione di un potere (il potere costituente), l'anarchia dovrebbe negarla al pari di ogni altra forma di potere. Al contempo, essendo l'anarchia la negazione del potere (di ogni potere che non sia in qualche modo assimilabile all'autonomia delle persone), la costituzione dovrebbe escluderla dal novero delle forme espressive di socialità da essa stessa ammesse e presidiate.

L'anarchismo dovrebbe vedere nella costituzione esattamente quel potere che esso intende osteggiare: anzi, la costituzione, in quanto atto che fonda un ordine strutturato intorno al potere, dovrebbe essere il bersaglio principale dell'invettiva anarchica. L'anarchismo, invero, anela ad un ordine poggiante su basi differenti, esattamente antitetiche rispetto alle fondamenta gettate da una costituzione. Da parte sua, il costituzionalismo, in quanto filosofia del potere limitato ai fini della protezione dei diritti inviolabili, dovrebbe vedere nell'anarchia una modalità dell'essere inconciliabile con la sua vocazione finalistica. Sconfessare il potere significa, infatti, ricusare quell'ordine che sovrintende ad una eguale distribuzione di diritti e di doveri e che garantisce un armonioso e pacifico godimento o assolvimento di tali situazioni soggettive.

Non a caso, in molti *Carnets* la Costituzione, alludendo ai testi rivoluzionari francesi, è da Proudhon considerata uno strumento di forza e di potere: così, ad esempio, si legge che «*la Constitution de 93 est devenue leur moyen secret de dictature*»²⁴, riferendosi a Robespierre e agli altri seguaci. Ed in effetti, continua lo stesso Autore, «*quand nous avons une autorité, innée ou constituée, royauté héréditaire ou constitutionnelle, la loi avait un empire absolu sur les esprits, force divine et suprême*»²⁵.

Nella sua polemica verso il liberalismo politico, del quale furono espressione le costituzioni sino alla seconda guerra mondiale, Max Stirner contesta alla borghesia (che in epoca rivoluzionaria pretese ed

²⁴ P.-J. PROUDHON, *op. ult. cit.*, p. 179.

²⁵ ID., p. 180.

ottenne queste costituzioni) di aver identificato il tutto con lo Stato e di aver sostenuto che il vero valore dell'uomo è di essere cittadino di quello Stato²⁶. Nell'approccio individualista di Stirner, la costituzione non è che la conferma di questo asservimento della persona alle ragioni superiori dello Stato, che poi finiscono fatalmente col coincidere con gli interessi del ceto dominante, "sovrano", hegelianamente "signore"²⁷.

Lysander Spooner, dal canto suo, estremizza, forse semplificandolo eccessivamente, il presunto vizio di origine della Costituzione degli Stati Uniti. Egli, infatti, pensa di confutare la visione contrattualistica della costituzione obiettando che, se essa fosse davvero un patto, essa sarebbe valida e cogente solo per coloro che l'hanno materialmente sottoscritta, senza impegnare tutti gli altri, che sono peraltro la maggioranza. Non solo. La Costituzione del 1787 non ha definitivamente "stabilito" il popolo americano dal momento che nessuno può arrogarsi il potere di dar vita ad una persona giuridica perpetua capace di creare legami indissolubili tra milioni di individui. La Costituzione ha, così facendo, consegnato «gli averi, la libertà e la vita (...) nelle mani di uomini che, come previsto dalla Costituzione stessa, non verranno mai "contestati" per qualsiasi uso ne facciano»²⁸. Quanto fallace e cavilloso sia questo modo di ragionare è evidente. Nondimeno, esso esprime bene l'atteggiamento anarchico di chi considera la costituzione non solo come espressione di potere, ma soprattutto di un'autorità che lo Stato ha acquisito con la forza di un vero e proprio "gangster"²⁹.

Nondimeno, appare semplicistico e parziale considerare l'anarchia come una struttura dialettica monolitica sorretta dalla sola e irreversibilmente risolutiva negazione di ogni forma di potere. Allo stesso modo, se è vero che la costituzione assolve alla funzione dapprima sinteticamente tratteggiata, essa comunque presenta tratti e caratteristiche peculiari tali da rendere impropria ogni forma di acritica assimilazione a corpi normativi tesi alla limitazione del potere. Così come, ancor

²⁶ V. M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, trad. it., *L'unico e la sua proprietà*, Milano, 1986, p. 107.

²⁷ ID., p. 19: la borghesia (non la massa) ha vinto la rivoluzione e, dunque, esercita quella sovranità cui gli altri, tutti gli altri, sono sudditi, in posizione rispettosa e riverente.

²⁸ L. SPOONER, *No Treason. The Constitution of No Authority*, Boston, 1870, trad. it., *I vizi non sono crimini*, Macerata, 1998, p. 112.

²⁹ *Ibidem*: lo Stato come «banda segreta di ladri e di assassini».

prima, il *powvoir constituant* di cui la costituzione è manifestazione ed esito non è del tutto configurabile come il potere verso cui s'indirizza l'ostilità dell'anarchismo³⁰. E, poi, se si osserva meglio, anarchia e costituzione hanno un punto in comune: il popolo, sia pure con significati non del tutto collimanti. Per l'anarchismo il popolo è l'insieme degli individui la cui libertà è l'essenza del vivere civile. Per la costituzione il popolo è il titolare di quella sovranità su cui riposa anche il potere costituente. In entrambi i casi, dunque, l'insieme dei consociati (gli individui, nella prospettiva anarchica; i cittadini, nella prospettiva costituzionalistica³¹) è il perno intorno al quale ruota l'ordine così edificato: l'ordine libertario alimentato dall'autonomia individuale; l'ordine strutturato e disciplinato dal diritto, sorretto e legittimato dalla sovranità popolare.

Più in generale, anarchismo e costituzionalismo condividono il medesimo elemento aggregativo, vale a dire la *libertà*.

È certamente vero che l'anarchismo è la sublimazione della libertà affrancata da vincoli e condizionamenti, laddove il costituzionalismo pretende una perimetrazione delle libertà individuali affinché esse non collidano tra di loro generando antagonismo sociale. È altrettanto vero, però, che entrambe sono filosofie, correnti di pensiero, apparati teorici, protesi ad enfatizzare la centralità della persona con la sua autonomia: in un caso (anarchia), tante tessere (gli individui con le rispettive libertà) che rifiutano di essere abbinare in un unico mosaico dalla forza autoritaria del potere; nell'altro (costituzione), tante tessere (ancora gli individui con le rispettive libertà) che intendono amalgamarsi per dare vita ad un disegno armonico, coerente, funzionale alla pacifica convivenza. Non che l'anarchia sia per definizione il regno del terrore e della violenza: piuttosto, essa ambisce a raggiungere un equilibrio sociale prescindendo dal potere, percepito come qualcosa di esogeno e incompatibile con la libera estrinsecazione delle sfere di autonomia dei consociati.

È questo è ancor più vero se si pensa che l'individualismo è solo uno dei punti di vista anarchici, non mancando (e, anzi, apparendo maggioritari) quanti, in questo ambiente, valorizzano l'idea della per-

³⁰ V., *infra*, il par. 3.

³¹ Prospettiva che, comunque, riconosce pari dignità alla persona come individuo, come essere sociale, come cittadino, assegnando ad ognuna di queste versioni differenti e molteplici diritti fondamentali.

sona come entità che assume un senso compiuto solo relazionandosi con gli altri.

A descrivere opportunamente l'anarchismo come filosofia estrema della libertà contribuisce il confronto con il liberalismo.

Stirner, contrapponendo la sua visione individualistica al liberalismo politico e filosofico, ritiene che le libertà, affermatesi con l'abbattimento dell'*Ancien Régime*, altro non siano state che uno strumento di prevaricazione della borghesia rispetto al resto della comunità. Il Terzo stato conquistò quei privilegi che un tempo erano monopolizzati dalla nobiltà e dal clero. Per autolegittimarsi, il ceto borghese enfatizzò la qualità dell'uomo come cittadino dello Stato, e qualificò come Nazione l'entità titolare degli interessi generali che sarebbero stati tutelati attraverso innanzitutto la legge. In questo quadro, «il servitore obbediente è l'uomo libero»³²: sicché, il liberalismo anziché rendere più autonomi gli individui li ha asserviti alla ragione superiore interpretata dalla classe dominante. Secondo Stirner, dunque, «nello Stato "liberale" borghese, ciò che si chiama "libertà" individuale non è l'autonomia dell'io»³³. Il singolo finisce sotto il dominio della legge, rispetto alla quale tutti sono eguali, ma è proprio attraverso la legge (complice un suffragio circoscritto ai percettori di reddito) che la borghesia diviene «dominatore impersonale»³⁴.

Si noti quanto sia facile confondere anarchismo e liberalismo ragionando di libertà e di rapporto di questa con l'autorità brandita dallo Stato. Paradigmatico è il caso di Robert Nozick. Il ricorso a «spiegazioni a mano invisibile» di smithiana memoria consente allo stesso Nozick di mostrare come gli individui addivengano agli accordi necessari per dar vita alle associazioni di protezione in merito alle quali ci si soffermerà in seguito: stando così le cose, più che espressione di anarchismo, si dovrebbe collocare tale approccio nel solco tracciato dalle teorie liberiste. È anche vero, però, che l'obiettivo perseguito dall'ecclettico studioso di Brooklyn è dimostrare come non necessariamente l'associazione di protezione dominante sia lo Stato: in questo modo, l'aggancio alle dottrine anarchiche appare più visibile. Invero, un'agenzia protettiva privata non garantisce protezione a chiunque si trovi nel suo territorio, come invece farebbe uno stato, e non possie-

³² M. STIRNER, *op. cit.*, p. 112.

³³ J. PRÉPOSJET, *op. cit.*, p. 141.

³⁴ M. STIRNER, *op. cit.*, p. 117.

de, né pretende il monopolio dell'uso della forza, che invece è tratto caratteristico dello stato³⁵. Questo modo di ragionare, come riconosce Nozick, è proprio dell'anarchico individualista che considera lo stato sempre immorale, dal momento che esso – monopolizzando l'uso della forza, punendo chi viola detto monopolio, fornendo protezione a tutti, costringendo qualcuno ad acquistare protezione per altri – finisce col violare «vincoli collaterali morali» sulle modalità attraverso le quali trattare gli individui³⁶. Resta il fatto, tuttavia, che Nozick riconosce la necessità di una organizzazione di potere quale lo stato, sia pure nella veste di “stato minimo” bilanciato da una robusta protezione dei diritti individuali³⁷.

Detto ciò, il ponte tra anarchia e costituzione, per quanto ancora avvolto da una fitta coltre di nebbia, si può scorgere e cogliere quanto meno nei suoi contorni sondando il terreno della materia costituzionale alla ricerca dei luoghi più congeniali per accogliere un'ospite così ingombrante e insidioso come l'anarchia.

3. Anarchia e processo costituente, per esplorare possibili terreni di contatto

Prima, però, di procedere nella analisi dei segmenti della materia costituzionale che, più e meglio di altri, si prestano ad allestire un *habitat* non ostile alla dottrina anarchica (o, letto al contrario, i profili della Costituzione che dovrebbero circoscrivere e contenere il fuoco attizzato dall'anarchismo), pare utile indugiare, sia pure senza ambizione di completezza, sulla premessa da cui trae origine una costituzione: il po-

³⁵ Più avanti R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, trad. it., *Anarchia, stato e utopia*, Milano, 2005, p. 48, individua nello «stato ultraminimo» una soluzione intermedia tra le associazioni protettiva private e lo «stato guardiano notturno», ossia quello della teoria liberale classica (v., infatti, M. FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago, 1962, trad. it., *Capitalismo e libertà*, Pordenone, 1987).

³⁶ Cfr. R. NOZICK, *op. cit.*, pp. 71 s.

³⁷ Come osserva S. MAFFETONE, *Presentazione*, a R. NOZICK, *op. cit.*, p. 12, la teoria distributiva di Nozick conduce ad una «parziale giustificazione dello stato contro le tesi anarchiche». Ad ogni modo, questo approccio non persuade G. SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Bologna, 1987, p. 128, a detta del quale lo Stato liberale «non si caratterizza per la sua dimensione o per la quantità di cose che fa; si caratterizza per la sua struttura, ed è perciò, innanzitutto, uno *Stato costituzionale* nell'accezione garantistica del termine».

tere costituente. Tutto ciò per rispondere ad un semplice, disarmante interrogativo: il potere costituente ha davvero quell'indole autoritaria che lo renderebbe invisibile agli anarchici? Dove per indole autoritaria s'intende il fatto di provenire dall'autorità e di imporsi quale corpo organico di precetti cogenti e vincolanti. Perché se così non fosse, la costituzione, manifestazione di un potere non del tutto inconciliabile con i pilastri della dottrina anarchica, potrebbe essere riconosciuta come una entità con la quale poter imbastire un dialogo.

Nella versione rivoluzionaria francese, il potere costituente è proprio del popolo sovrano³⁸. Il potere costituente è raffigurato come un diritto innato (e, conseguentemente, assoluto, illimitato e imprescrittibile) dei popoli di darsi una costituzione³⁹. L'ordinamento non riconosce al popolo questo potere, trattandosi in verità di un vero e proprio diritto naturale rivendicato dal popolo (o dalla nazione, secondo Sieyès)⁴⁰.

Attraverso l'intestazione del potere costituente in capo al popolo sovrano, i rivoluzionari francesi fecero sì che l'azione unificante della costituzione, «anziché essere brutalmente devoluta allo stato, [fosse] rivestita dei panni giuridici del "potere costituente" e fatta ricadere direttamente sul "popolo"»⁴¹. In tal modo, furono gettate le fondamenta sociali della sovranità statale, nella ricerca di una non agevole sintesi e composizione tra comunità e stato e, dunque, tra libertà-autonomia e autorità-potere.

Quella rivoluzionaria fu la prima tappa di un lungo processo di affinamento dell'idea costituzionale che sfociò, per un verso, nelle dottrine volte a trasferire sullo Stato l'attributo della sovranità⁴², e, per

³⁸ Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione e stato di diritto*, in *Fil. pol.*, 1991, pp. 325 ss.

³⁹ Cfr. G.U. RESCIGNO, *La sovranità popolare ieri e oggi*, in L. CARLASSARE (a cura di), *Principi dell'89 e costituzione democratica*, Padova, 1991, pp. 85 ss., e V. ANGIOLINI, *Costituente e costituito nell'Italia repubblicana*, Padova, 1995, pp. 37 ss. Nel campo della scienza politica v. P. COLOMBO, *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Milano, 1993, pp. 249 ss.

⁴⁰ V. G. SILVESTRI, *Poteri attivi e poteri moderatori: attualità della distinzione*, in L. LUATTI (a cura di), *L'equilibrio tra i poteri nei moderni ordinamenti costituzionali*, Torino, 1994, pp. 22 ss.

⁴¹ V. ANGIOLINI, *op. cit.*, p. 40.

⁴² E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin, 1961, trad. it., *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimo nono. Problematiche e modelli dell'epoca*, Milano, 1970, pp. 243 ss.

altro, nella teoria del diritto sociale di Duguit che, sostituendo alla sovranità la solidarietà quale forma di interdipendenza tra consociati e tra gruppi, ha dato forma ad una struttura che, per molti versi, non si discosta più di tanto dai pilastri del pensiero anarchico⁴³.

Insomma, nella sua primigenia conformazione quale matrice da cui l'ordine costituzionale scaturisce, il potere costituente, espressione sublime della sovranità popolare, ben può prestarsi a supportare il non agevole tentativo di creare una connessione tra la costituzione e l'anarchia. Il popolo, quel popolo che designa la società impegnata in uno sforzo di emancipazione dal potere attraverso la definizione della norma fondamentale.

C'è un'altra possibilità per avvicinare costituzione e anarchia nello stadio iniziale da cui ha origine il tutto.

Se si considera quello costituente un potere quale volontà politica prodromica ad una decisione «sulla specie e la forma del suo proprio essere»⁴⁴, allora la costituzione, che ne è la manifestazione, finisce coll'assorbire in pieno la sostanza del potere. Tuttavia, l'avversione ontologica del pensiero anarchico rispetto al potere, e quindi anche nei riguardi del potere costituente, potrebbe essere mitigata, o deviata altrove, ragionando non tanto in termini di potere da cui scaturisce una costituzione, quanto di un vero e proprio *processo costituente*, inteso quale insieme di atti, eventi, sollecitazioni, interessi, orientamenti ideologici, che, pur con tutta la eterogeneità intrinseca dei suoi elementi, conduce ad un determinato risultato, che è di sintesi rispetto ai molteplici contributi e fattori determinanti.

In effetti, le costituzioni non concesse, bensì votate in appositi contesti istituzionali, sono il traguardo di un percorso che vede, quali partecipanti, più entità, con differenti ruoli e con altrettanto diversi pesi specifici. Sarebbe riduttivo pensare alla Costituzione italiana come l'atto finale di un processo legislativo sviluppatosi in seno ad un organo collegiale democraticamente rappresentativo⁴⁵. La sua genesi è iniziata ben prima, in seno al comitato di liberazione nazionale, che ha re-

⁴³ L. DUGUIT, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'état*, Paris, 1922 trad. it., *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello stato*, Firenze, 1950.

⁴⁴ C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, 1928, trad. it., *Dottrina della costituzione*, Milano, 1984, p. 110.

⁴⁵ In effetti, scrive C. GHISALBERTI, *Storia costituzionale d'Italia (1848-1948)*, Bari, 1974, p. 410, il dibattito costituzionale avvenne «in un clima politico e sociale

cepito e interpretato le sollecitazioni sociali e politiche che evocavano un nuovo patto costituzionale⁴⁶. La scelta fu poi rimessa agli elettori, chiamati a scegliere i loro rappresentanti in Assemblea costituente⁴⁷.

Il ruolo svolto dalla società in questo processo costituente non fu percepibile soltanto in occasione di questo evento elettorale. Uomini e donne, gruppi più o meno organizzati, dissidenti, intellettuali, lavoratori, con i loro atti, con i loro comportamenti, con le rivendicazioni manifestate secondo molteplici modalità, hanno alimentato, giorno dopo giorno, quella “domanda di costituzione” che fu, poi, intercettata e compresa, per essere quindi esaudita, da quanti versavano nelle condizioni di dar vita ad una nuova Italia, finalmente liberata dall’abbraccio mortale col nazifascismo⁴⁸. Se per Cheli, l’esito del processo costituente fu più avanzato rispetto al contributo, materiale e spirituale, dato dalla società italiana dell’epoca, per Dossetti, «i costituenti percepivano un consenso e un’attesa sociali che hanno favorito e reso possibile il risultato»⁴⁹. E così, come ha efficacemente scritto Bettinelli, la Costituente «rappresenta non solo un evento istituzionale, ma l’ultima tappa di un percorso di maturazione e ricostruzione collettiva»⁵⁰: un tragitto in cui la società svolge un ruolo chiave, prioritario rispetto all’attività di mediazione svolta dagli attori istituzionali e dai movimenti politici.

quale quello dell’immediato dopoguerra, vibrante per le tensioni ideali e per i fermenti di rinnovamento».

⁴⁶ Ricordiamo la storica presa di posizione del CLN del 16 ottobre 1943, che reclamò la convocazione del popolo «per decidere sulla forma istituzionale dello stato». E, in seguito, l’affermazione della questione costituente nel congresso di Bari dello stesso Comitato (gennaio 1944). Cfr. P. POMBENI, *La questione costituzionale in Italia*, Bologna, 2016, pp. 82 ss.

⁴⁷ La cd. “costituzione provvisoria” adottata con d.lgs.lgt. n. 151 del 1944.

⁴⁸ V. l’approfondito studio di P. POMBENI, *Questione istituzionale e battaglia per il potere nella campagna per le elezioni del 2 giugno 1946*, in R. RUFFILLI (a cura di), *Costituente e lotta politica. La stampa e le scelte costituzionali*, Firenze, 1978, pp. 3 ss., sull’impatto dell’opinione pubblica come orientata e condizionata dalla stampa. Quanto al ruolo degli studiosi v. U. DE SIERVO (a cura di), *Verso la nuova Costituzione*, Bologna, 1980.

⁴⁹ U. ALLEGRETTI, *Storia costituzionale italiana. Popolo e istituzioni*, Bologna, 2014, pp. 111 s., il quale allude a E. CHELI, *Nata per unire. La Costituzione italiana tra storia e politica*, Bologna, 2012, e a G. DOSSETTI, *I valori della Costituzione*, Reggio Emilia, 1995.

⁵⁰ E. BETTINELLI, *La Costituzione della Repubblica italiana. Un classico giuridico*, Milano, 2006, p. 11.

Ebbene, il processo costituente recepì questa domanda di Costituzione e la tradusse in regole procedurali (istituzione di una Assemblea costituente, destinataria di determinate attribuzioni; tempi e forme da rispettare) e in sostanza, vale a dire in quella “materia costituzionale” che altro non è se non l’insieme di fatti, comportamenti, situazioni, rapporti che la comunità reputò talmente basilari per il nuovo patto sociale da meritare una specifica protezione attraverso la traduzione in principi e regole costituzionali⁵¹.

Ragionare di “processo” costituente, e non di potere, consente quindi di riconoscere e valorizzare il contributo della società e delle sue molteplici componenti nella gestazione e nella nascita della nostra Costituzione: un ruolo non subalterno o ancillare, ma decisivo tanto nelle forme, quanto nei contenuti. Come sottolineò Allegretti, «il processo costituente nel suo complesso (...) è stato di natura essenzialmente popolare»⁵².

La Costituzione repubblicana fu immaginata in seno alla società, almeno intorno a quei pochi, essenziali valori rispetto ai quali si registrò una pressoché unanime condivisione nonostante le fratture politiche non irrilevanti. Fu, poi, pensata e costruita da un gruppo di donne e uomini che trasformarono in un corpo organico di disposizioni normative un materiale intrinsecamente composito, scaturito da un intreccio di elementi poliedrici: sollecitazioni sociali, esigenze pratiche, orientamenti ideologici, pratiche culturali, tradizioni, massime di convivenza civile⁵³.

Pertanto, non appare azzardato affermare che questo processo costituente fu, magari inconsapevolmente, recettivo anche di istanze e

⁵¹ V., sul punto, Q. CAMERLENGO, *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano, 2007, pp. 58 ss., dove venne ripreso e sviluppato un prezioso spunto di F. CUOCOLO, *Istituzioni di diritto pubblico*, IV ed., Milano, 1986, pp. 8 s. V., analogamente, A. RUGGERI, *Lacune costituzionali*, in *Rivista AIC*, 2/2016, p. 18.

⁵² U. ALLEGRETTI, *op. cit.*, p. 97, il quale aggiunse che i partiti furono, a loro volta, «gli agenti fondamentali che hanno veicolato l’orientamento popolare, vincendo gli orientamenti di ritorno al passato che pur non mancavano e dandogli il carattere di innovazione complessiva della forma di Stato». Sulla consacrazione dei partiti quali reali protagonisti della vita repubblicana dopo la conclusione del processo costituente, così marginalizzando la comunità a mera destinataria di decisioni prese altrove, v. F. BONINI, *Storia costituzionale della Repubblica*, Roma, 1993, pp. 55 ss.

⁵³ Sul costituzionalismo quale movimento politico e sociale, ancor prima che giuridico, v. G. FERRARA, *La costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Milano, 2006.

rivendicazioni portate avanti nel mondo anarchico: lo spirito egualitario, il senso della solidarietà, l'autonomia individuale, la dimensione internazionale, la pace come condizione di equilibrio nei rapporti tra i popoli. È ben vero che le disposizioni costituzionali che interpretarono tali concezioni ideali furono discusse e redatte da forze politiche estranee al mondo anarchico, e come tali imbastite secondo un disegno orientato da altre suggestioni ideologiche. Purtroppo, la traccia di queste visioni anarchiche (delle quali darò conto più avanti) è netta. E, poi, pensiamoci bene: quanto di "anarchico" vi era nelle posizioni dei comunisti presenti in Assemblea costituente? O anche nella dimensione evangelica che ispirò il contributo dei cattolici? Senza dimenticare molte delle posizioni propugnate dai liberali e dagli esponenti del Partito d'Azione. Tutte rivendicazioni con una precisa etichetta politica, dietro la quale però si possono intravedere o intuire alcuni dei principali contributi di pensiero della poliedrica galassia anarchica.

In fondo, anche il processo costituente è in sé un atto anarchico, quale rottura polemica rispetto al passato⁵⁴: quale azione, cioè, di soluzione di continuità rispetto al previgente regime, rispetto alla precedente struttura di potere. Nel processo costituente si annidano focolai rivoluzionari che ambiscono a rovesciare l'ordine costituito. Se, poi, l'ordine da abbattere è anche autoritario, lo spazio per l'affermazione di spinte anarchiche è ampio: invero, «la forma più organica di intervento antiautoritario è sicuramente la rivoluzione, predicata e propagandata da numerosi pensatori e molteplici movimenti e gruppi anarchici, che hanno visto in essa la possibilità di riscatto dall'oppressione autoritaria»⁵⁵. Che poi il processo costituente culmini in una nuova struttura di potere, mentre l'anarchia ambisca alla drastica emancipazione dal potere, è tutto sommato irrilevante se pensiamo al momento genetico, a quando tutto ebbe inizio, alle ragioni e alle sensazioni che indussero ad agire in un certo modo. Chi decise di attivare il processo costituente agì, in quel preciso momento, come un anarchico che vuole spazzar via ciò che, lì e in quel tempo, era il potere. In seguito, le strade si separarono: i costituenti verso un nuovo ordine costituzionale, gli anarchici inseguendo le loro visioni e i loro ideali. Ma – ripeto – all'inizio vi fu un unico progetto comune: sopprimere la struttura di potere

⁵⁴ Cfr. C. GHISALBERTI, voce *Costituzione (premessa storica)*, in *Enc. dir.*, XI, Milano, 1962, p. 137.

⁵⁵ G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 14.

che sino a quel momento aveva dominato segnando in modo drammatico le sorti della società italiana.

Peraltro, un determinato processo costituente, per la sua straordinarietà ed irripetibilità, si estingue nel momento in cui perviene al risultato atteso, in corrispondenza del quale la società, che di quel processo è stata protagonista, si considera appagata dell'assetto così conseguito⁵⁶. Nel momento in cui la fiducia risposta nelle istituzioni dovesse venir meno, allora si attiverebbe un nuovo processo costituente, tale da irrompere nell'ordinamento determinando una netta soluzione di continuità rispetto al passato: sicché, la comunità si riappropria del proprio destino dando vita a qualcosa di completamente diverso⁵⁷. Ed è in quel momento che lo spirito anarchico del processo costituente si manifesterebbe in tutta la sua irruenza e forza rivoluzionaria contrastando i poteri costituiti.

Occorre, ad ogni modo, ribadire con fermezza la formidabile complessità del profilo qui solo sommariamente lambito. Nella nozione di potere costituente convergono tutti gli eterogenei e mutevoli elementi che s'intrecciano nella non sempre lineare costruzione di una struttura sociale e di un ordinamento. Si pensi solo al problematico rapporto tra "popolo" e "moltitudine", che proprio in relazione al teorizzato processo costituente presentano tratti identificativi sfuggenti, così da rendere incerta la loro distinzione. Qual è il peso assunto dall'individuo in seno al popolo e, rispettivamente, alla moltitudine? Vi è chi riconosce la pregnanza dell'uno solo in relazione al popolo, e chi, invece, ritiene che se in relazione al popolo si registra il movimento dai molti all'uno, in ordine alla moltitudine i due termini si rovesciano⁵⁸. Come si relaziona il singolo rispetto al processo costituente se si ragiona in termini di popolo o di moltitudine? Come si perviene, quindi, all'unità politica in un assetto ineluttabilmente plurale? Sono tutti interrogativi

⁵⁶ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Manuale di diritto costituzionale. I) Il sistema delle fonti del diritto*, Torino, 1988, p. 99.

⁵⁷ Nel qual caso, come scrisse L. PALADIN, *Le fonti del diritto italiano*, Bologna, 1996, p. 152, «a riprendere la parola [sarà] lo stesso portatore della sovranità, vale a dire il popolo oppure la nazione». V. anche M. DOGLIANI, *Potere costituente e revisione costituzionale*, in *Quad. cost.*, 1995, pp. 7 ss.

⁵⁸ Cfr., rispettivamente, A. NEGRI, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Milano, 1992, e P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli, 2001. Sullo sfondo si staglia il pensiero della moltitudine in senso anti-hobbesiano, incarnato da Spinoza.

che condizionano l'analisi del profilo qui considerato, anche perché è proprio dal tentativo di affrancarsi dalla configurazione spuria di moltitudine che il popolo, rivendicando la propria centralità nel processo costituente, finisce col svelare l'aporia intrinseca alla stessa nozione di potere costituente: «da una parte la moltitudine che opera politicamente viene intesa come soggetto di azione e come movimento costituente, cioè mono-direzionalmente orientato alla creazione di un ordinamento condiviso. D'altra parte però essa può dimostrare di essere tale soggetto costituente solo a partire dal momento in cui l'ordinamento è stato prodotto»⁵⁹.

Le riflessioni appena sviluppate, che in un altro contesto avrebbero meritato un maggiore approfondimento, sono sufficienti a dimostrare che, quanto alla nascita della Costituzione, il divario tra il sistema di potere e di garanzie da essa edificato e l'anarchismo è meno accentuato di quanto si possa credere, autorizzando e stimolando così l'approfondimento del tema abbozzato in apertura⁶⁰.

A questo punto è, quindi, possibile procedere alla analisi dei profili della materia costituzionale che più di altri si prestano ad incoraggiare l'incontro tra la nostra costituzione e la dottrina anarchica non ever-siva.

⁵⁹ G. RAMETTA, *Le "difficoltà" del potere costituente*, in *Fil. pol.*, 2006, p. 392, che si riferisce alla logica del "futuro anteriore" illustrata da J. DERRIDA, *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, 1984, trad. it., *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Padova, 1993. V. anche F.G. MENGA, *Aporie del potere costituente. Per un percorso genealogico-decostruttivo su un concetto chiave della modernità politica e giuridica*, in *Ars interpretandi*, 2/2015, pp. 143 ss.

⁶⁰ Non prima di aver richiamato ancora A. NEGRI, *op. cit.*, il quale, disgiungendo potere costituente e sovranità, lega il primo ad una sorta di socialità viva, così però ridimensionando, se non addirittura obliterando la dimensione politica e la stessa idea di rappresentazione. Per Negri, il potere costituente è sempre il frutto di una azione diretta, non mediata, in quanto espressione della politica della «pura presenza» (dimensione ontologica). A ciò M. GOLDONI, *Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente*, in *Montesquieu.it*, 14, obietta che un soggetto collettivo «non è mai completamente presente a se stesso e ogni rivendicazione costituente viene sempre espressa nei termini di un soggetto in prima persona plurale che è (già sempre) stato. In tal senso, un puro momento costituente in grado di essere palinogenetico non è possibile».

4. Eguaglianza ed egualitarismo

La ricerca dell'eguaglianza ha trascinato e ammaliato generazioni di pensatori, filosofi, politici, intellettuali, uniti da quel senso di giustizia e di equità che rende detestabile ogni forma di discriminazione tra consociati⁶¹. Il cammino dell'eguaglianza non è stato, però, lineare. Non pochi ostacoli si sono frapposti alla piena affermazione di tale principio, che storicamente può collocarsi in epoca molto vicina a quella attuale⁶².

Le difficoltà di affermazione di questo principio sono imputabili non solo alle resistenze opposte da quanti traevano vantaggi e utilità dalle discriminazioni, ma ancor prima alla stessa complessità intrinseca dell'eguaglianza, il cui contenuto solo apparentemente è semplice da intercettare. Eguaglianza, infatti, può, innanzitutto, significare «eguaglianza di tutti», come fu inteso ad esempio dai rivoluzionari francesi. Senonché, il carattere effimero e sfuggente di questa prima accezione è palpabile. Persino Rousseau, uno dei principali esponenti dell'egualitarismo, non arrivò mai a propugnare l'eguaglianza di tutti in tutto⁶³. La prospettiva diviene meno sfocata declinando l'eguaglianza nei termini di «eguaglianza di fronte alla legge». Questo canone viene così collocato in una struttura meno sfuggente, in quanto solidamente ancorata al diritto oggettivo. Chi ha sostenuto questa concezione è in credito con la nozione classica di isonomia⁶⁴: «nulla v'è per una città più nemico d'un tiranno, quando non vi sono anzitutto leggi generali, e un uomo solo ha il potere, facendo la legge egli stesso a se stesso; e non v'è affatto eguaglianza. Quando invece ci sono leggi scritte, il povero e il ricco

⁶¹ V. G. AZZARITI, *Portata rivoluzionaria dell'eguaglianza: tra diritto e storia*, in C. GIORGI (a cura di), *Il progetto costituzionale dell'eguaglianza*, Roma, 2014, pp. 23 ss.

⁶² Una illuminante ricostruzione è quella sviluppata da N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino, 1995, pp. 16 ss.

⁶³ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762, trad. it., *Il contratto sociale*, Milano, 2003, p. 90, distingueva (alla fine del libro I, 9) le diseguaglianze naturali da quelle sociali: le seconde erano da eliminare, diversamente dalle prime.

⁶⁴ H. ARENDT, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München-Zürich, 1993, trad. it., *Che cos'è la politica*, Torino, 2001, p. 30, ci invita a riflettere sul reale significato dell'*isonomia*, che è non tanto eguaglianza di tutti davanti alla legge, quanto pari diritto di tutti di partecipare all'attività politica innanzitutto attraverso la libertà di parola (*isegoria*).

hanno eguali diritti»⁶⁵. La «più dolce delle parole», secondo le parole di Otares⁶⁶.

Molti secoli dopo, la parità di trattamento giuridico assurse a pilastro dello stato di diritto, quale reazione polemica ai precedenti regimi fondati sul privilegio e sul dispotismo. Questa, che è una dimensione meramente formale dell'eguaglianza, entrò in crisi con l'avvento di nuove rivendicazioni di giustizia sociale ad opera dei tanti oppressi che si vedevano riconosciuti solo in astratto i diritti fondamentali, dal momento che la concreta carenza dei beni indispensabili rendeva di fatto impossibile l'esercizio degli stessi. Con la consacrazione della proiezione sostanziale, l'eguaglianza si arricchisce di senso: da fattore geometrico di ordine e di armonia, a matrice del cambiamento sociale; da principio che obbligava le istituzioni a presidiare i diritti inviolabili in modo uniforme per tutti i consociati, a principio che impegna le stesse istituzioni a interferire nelle relazioni anche economiche per rimediare ai tanti fallimenti del mercato⁶⁷. Ebbene, di questa progressiva evoluzione del principio di eguaglianza troviamo una chiarissima traccia nell'art. 3 della nostra Costituzione.

La trasformazione del principio in parola ha segnato gli stessi sviluppi dello Stato: da spettatore passivo delle interazioni sociali, preposto all'assolvimento di funzioni minime per la sopravvivenza e l'integrità della comunità, a entità interventista, chiamata a riequilibrare le sorti dei singoli consociati attraverso una molteplicità di azioni volte principalmente ad una più equa redistribuzione della ricchezza.

Nel tempo, da una concezione dello stato quale risultato della combinazione di eventi naturali si passa ad una accezione che ne sottolinea il carattere artificioso, nel senso che l'unità politica su cui riposa lo stato stesso è l'esito di una convenzione, il contratto sociale, e non di processi naturali. Lo stato promana dagli individui, scaturendo da determinazioni volitive dell'uomo. Sicché, se lo stato è il risultato di manifestazioni di volontà dei consociati, allora è possibile costruire uno stato ideale, tale perché orientato a garantire il benessere collettivo. E uno stato ideale può anche arricchire le proprie prospettive di giustizia, magari preoccupandosi delle profonde differenze economiche e

⁶⁵ EURIPIDE, *Supplici*, 429-34.

⁶⁶ ERODOTO, *Storie*, III, 80.

⁶⁷ Cfr. C. ESPOSITO, *Eguaglianza e giustizia nell'art. 3 della Costituzione*, in ID., *La Costituzione italiana. Saggi*, Padova, 1954, pp. 63 ss.

sociali che attraversano la comunità. Altrove ho osservato che «la possibilità di costruire un ottimo stato proietta la libertà dei suoi artefici ben oltre gli angusti confini che la vecchia tradizione aveva eretto. In questo contesto, dunque, appare più facile parlare di eguaglianza in un senso più ricco ed evoluto. Se, poi, si cerca anche uno stato “giusto”, allora la mera eguaglianza di tutti davanti alla legge diviene soltanto una tappa, e non il traguardo, di un cammino verso l’effettivo benessere dei singoli»⁶⁸.

Il pensiero anarchico non è affatto lontano dal discorso sull’eguaglianza. Anzi, con esso condivide la comune aspirazione ad affrancare le persone dai vincoli di subordinazione che inesorabilmente si instaurano quando i pochi, disponendo delle risorse necessarie, affermano la loro supremazia sui tanti, privi dei mezzi indispensabili per contare davvero nella società. La diseguaglianza è, così, matrice di sopraffazioni, di abusi, e dunque di sottomissione di fatto al volere, ossia al potere di una manciata di individui. Se, poi, costoro s’impadroniscono delle istituzioni pubbliche, allora lo stato stesso diviene artefice delle diseguaglianze in quanto entità al servizio delle componenti sociali privilegiate. Per questa ragione, l’anarchismo propugna con vigore l’eguaglianza quale occasione di riscatto per una piena autonomia e sovranità del singolo rispetto ad ogni forma di potere⁶⁹.

Le recriminazioni anarchiche non si placano neanche nei sistemi politici in cui è consacrata l’eguaglianza di tutti davanti alla legge. Ciò non basta, dal momento che il divieto di discriminazione legale non è in grado di rimuovere gli ostacoli che, di fatto, si oppongono al pieno ed effettivo godimento delle libertà individuali. Questo senso di inappagamento affiora chiaramente nel *Manifest des Égaux* vergato da Sylvain Maréchal nel 1796 che, palesando pubblicamente le intenzioni sottese alla congiura degli eguali ordita da François Noël Babeuf, ben può considerarsi una attendibile esemplificazione del pensiero egualitarista di stampo anarchico: «*de temps immémorial on nous répète avec hypocrisie, les hommes sont égaux, et de temps immémorial la plus*

⁶⁸ Q. CAMERLENGO, *Costituzione e promozione sociale*, Bologna, 2013, pp. 25 s.

⁶⁹ Per W. GODWIN, *op. cit.*, benché gli uomini non siano uguali sul piano psicofisico, «sul piano morale sono tutti eguali in virtù della loro essenziale indipendenza. Eguale per tutti dev’essere la giustizia, e a tutti si devono offrire possibilità e incoraggiamenti in eguale misura» (G. WOODCOCK, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland-New York, 1962, trad. it., *L’anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano, 1966, p. 66).

avilissante comme la plus monstrueuse inégalité pèse insolemment sur le genre humain. Depuis qu'il y a des sociétés civiles, le plus bel apavage de l'homme est sans contradiction reconnu, mais n'a pu encore se réaliser une seule fois: l'égalité ne fut autre chose qu'une belle et stérile fiction de la loi. Aujourd'hui qu'elle est réclamée d'une voix plus forte, on nous répond: Taisez-vous misérables! l'égalité de fait n'est qu'une chimère; contentez-vous de l'égalité conditionnelle; vous êtes tous égaux devant la loi (...). Nous sommes tous égaux, n'est-ce pas? Ce principe demeure incontesté, parce qu'à moins d'être atteint de folie on ne saurait dire sérieusement qu'il fait nuit quand il fait jour. Eh bien! nous prétendons désormais vivre et mourir égaux comme nous sommes nés; nous voulons l'égalité réelle ou la mort; voilà ce qu'il nous faut. Et nous l'aurons cette égalité réelle, à n'importe quel prix. Malheur à qui ferait résistance à un vœu aussi prononcé!»⁷⁰.

Quanta utopia vi sia in questa rivendicazione è sotto gli occhi di tutti. Del resto, utopia e anarchia vanno spesso di pari passo in quanto si pensa che solo una travolgente palingenesi possa condurre ad una piena emancipazione da ogni forma di potere e, dunque, di oppressione. Tra le varie e possibili opzioni – a) l'eguaglianza fra tutti in tutto; b) l'eguaglianza fra tutti in qualcosa; c) l'eguaglianza fra alcuni in tutto; d) eguaglianza fra alcuni in qualcosa – le correnti anarchiche sono attratte dalla ipotesi *sub* a): quest'ultima è un ideale-limite, irrealizzabile nella pratica se non in piccole comunità coese. Dal canto loro, l'opzione c) è tipica del pensiero platonico (la classe dei guerrieri nella *Repubblica*), laddove le restanti declinazioni si rivelano egualitarie nella misura in cui eliminano una diseguaglianza precedente.

Ebbene, se il pensiero anarchico rinunciassero a spingere all'estremo le proprie istanze egualitarie, accettando, quale traguardo ragionevolmente soddisfacente, una approssimazione a questo ideale, allora si potrebbe materializzare la condizione per un dialogo tra anarchia e Costituzione⁷¹. Lo stimolo idoneo ad alimentare questa interazione potrebbe essere proprio la proiezione sostanziale dell'eguaglianza.

⁷⁰ V. F. BUONARROTI, *Conspiration pur l'égalité dite de Babeuf* (1828), Paris, 1957.

⁷¹ Al riguardo N. BOBBIO, *op. ult. cit.*, p. 32, ci aiuta a cogliere la differenza, in seno all'egualitarismo, tra comunismo e anarchismo: il primo persegue il fine dell'eguaglianza politica attraverso quella economica, laddove l'anarchismo segue il cammino inverso. Dal canto suo, A. CERRI, *Eguaglianza giuridica ed egualitarismo*, Roma-L'Aquila, 1984, p. 104, nota come «l'eguaglianza e la libertà degli anarchici rapida-

Nella sua interpretazione largamente dominante, se non addirittura monolitica, il secondo comma dell'art. 3 Cost. è stato declinato come eguaglianza nei punti di partenza o eguaglianza delle opportunità⁷². Non un livellamento tra individui, che avrebbe il solo effetto di disincentivare il merito e la responsabilità, ma la riduzione del divario tra classi sociali e tra individui quanto alla disponibilità dei beni necessari a far coincidere astratta titolarità ed effettivo esercizio dei diritti fondamentali, in funzione del pieno sviluppo della personalità e della concreta partecipazione di tutti alla vita comunitaria. Dal canto loro, i diritti sociali sono considerati lo strumento per garantire l'inveramento del principio di eguaglianza sostanziale⁷³.

Così intesa, l'eguaglianza può agire quale antidoto alle tensioni sociali, visto che il suo fine è proprio quello di lenire le sofferenze degli strati sociali più deboli offrendo una risposta legale alle rivendicazioni accomunate dall'anelito alla emancipazione dal bisogno innanzitutto economico: quel bisogno che rende schiavi coloro che lo subiscono. Il pensiero anarchico può accontentarsi? Può, cioè, riconoscersi in questa innovativa acquisizione del costituzionalismo di matrice socialdemocratica?

L'eguaglianza delle opportunità è una regola di giustizia applicabile ogni qual volta vi sia una competizione, dal momento che essa pretende che tutti i concorrenti siano egualmente trattati quanto a possibilità di uscire vincitori. Come ha insegnato Bobbio, è incessante «la gara per il possesso dei beni materiali, per il raggiungimento di mete particolar-

mente precipitano nella più cruda diseguaglianza ed oppressione non appena l'ipotesi integralmente ottimistica sulla natura umana da cui muovono si incrina».

⁷² V., principalmente, L. PALADIN, *Il principio costituzionale d'eguaglianza*, Milano, 1965, pp. 323 ss.; A. PIZZORUSSO, *Che cos'è l'eguaglianza, il principio etico e la norma giuridica nella vita reale*, Roma, 1983, p. 52; B. CARAVITA, *Oltre l'eguaglianza formale. Un'analisi dell'art. 3 comma 2 della Costituzione*, Padova, 1984; A. D'ALOIA, *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale. Contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Padova, 2002; C. ROSSANO, *Profili dell'eguaglianza sostanziale nella Costituzione italiana e nell'ordinamento comunitario*, in *Studi in onore di G. Ferrara*, III, Torino, 2005, pp. 443 ss.

⁷³ Cfr., soprattutto, A. GIORGIS, *La costituzionalizzazione dei diritti all'uguaglianza sostanziale*, Napoli, 1999; C. SALAZAR, *Dal riconoscimento alla garanzia dei diritti sociali. Orientamenti e tecniche decisorie della Corte costituzionale a confronto*, Torino, 2000; B. PEZZINI, *La decisione sui diritti sociali. Indagine sulla struttura costituzionale dei diritti sociali*, Milano, 2001; D. BIFULCO, *L'inviolabilità dei diritti sociali*, Napoli, 2003.

mente desiderabili da tutti gli uomini, per il diritto di esercitare certe professioni». Pertanto, il canone dell'eguaglianza delle opportunità, una volta assunto a principio generale, aspira a porre tutti i consociati nella condizione di partecipare «alla gara della vita, o per la conquista di ciò che è vitalmente più significativo, partendo da posizioni eguali». Per superare diseguaglianze di nascita, diviene necessario introdurre misure per favorire i più svantaggiati: «in tal modo una diseguaglianza diventa strumento di eguaglianza per il semplice motivo che corregge una diseguaglianza precedente: la nuova eguaglianza è il risultato del pareggiamento di due diseguaglianze»⁷⁴.

Anche l'anarchia è una reazione all'antagonismo sociale e, al pari della dimensione sostanziale dell'eguaglianza come tratteggiata dalla nostra Costituzione, si sforza di offrire una risposta di giustizia ai problemi di dominazione esercitata dai pochi solo perché provvisti dei beni strategici ai fini del governo della società. E, così, le distanze tra l'eguaglianza di fatto e l'eguaglianza delle opportunità si rivelano meno marcate di quanto possa apparire a prima vista. Una diseguaglianza di fatto è reale, e non il bersaglio di una invettiva utopistica impregnata di narcisismo e di spirito edonista, se impedisce ad una persona di realizzarsi nella vita sol perché nato e cresciuto in condizioni di svantaggio. Sicché, battersi contro queste disparità di fatto significa agire per garantire a tutti la partecipazione alla vita sociale muovendosi dagli stessi punti di partenza. Non è forse vero che le diseguaglianze delle opportunità sono armi brandite dai privilegiati per esercitare il loro potere sul resto della società? E se l'anarchia aspira a rimuovere questo potere, in quanto foriero di sottomissioni di esseri umani rispetto ad altri, allora l'eguaglianza delle opportunità diviene un obiettivo condiviso con la nostra Costituzione.

Certamente, il secondo comma dell'art. 3 assegna alla “Repubblica” il compito di rimuovere i ben noti ostacoli ivi stigmatizzati. Così statuendo, la Costituzione parrebbe muoversi in senso opposto alle rivendicazioni anarchiche, visto che sembra accentuare, e non ridimensionare, il potere pubblico: le azioni positive, le discriminazioni alla rovescia, i servizi pubblici non sono che intromissioni massicce dell'autorità negli spazi sociali. Nondimeno, se la “Repubblica” venisse letta come vocabolo che designa lo Stato-comunità, allora l'obbligo

⁷⁴ N. BOBBIO, *op. ult. cit.*, pp. 25 s.

di rimozione graverebbe su tutti i consociati, chiamati a cooperare per garantire ai soggetti deboli le stesse opportunità di riscatto sociale.

Proudhon, in un suo *Carnet*, esortava a considerare il contratto come «*la pratique de l'Égalité*»⁷⁵. La negoziazione continua tra consociati è, per Proudhon, la via che conduce ad una vera parità tra individui: «*associons-nous pour être égaux*»⁷⁶.

In fondo, il principio di sussidiarietà sociale o orizzontale, evocato nell'ultimo comma dell'art. 118 Cost., sembra essere proprio il pilastro destinato a reggere un inedito modo di pensare l'architettura istituzionale, con al centro la società e, ai margini, i pubblici poteri autorizzati ad intervenire per l'appunto in via sussidiaria in caso di inefficienza dei privati⁷⁷. Combinando questi due principi, letti nel senso dapprima ipotizzato, la ricerca dell'equilibrio promosso dall'eguaglianza sostanziale seguirebbe traiettorie compatibili con i principi anarchici della centralità dell'individuo e della sua autonomia, perché proprio l'individuo diventerebbe protagonista della complessa e variegata opera di redistribuzione delle *chances* di affermazione sociale: di quella opera, cioè, destinata a rovesciare i consolidati rapporti di forza inibendo il potere esercitato da soggetti privilegiati e favorendo l'emancipazione degli strati più deboli. E tutto ciò non in forza di atti di autorità che, come spesso accade, finiscono coll'assecondare proprio le aspettative di potere dei ceti dominanti, bensì di comportamenti virtuosi, iniziative sociali, azioni concrete devolute agli stessi attori sociali, secondo moduli cooperativi e solidali. Del resto, Proudhon, in un suo *Carnet*, affermò chiaramente che «*l'Égalité absolue est la loi de la Société, parce que elle est sa tendance*»⁷⁸: come a dire che una volta affermata la legge della società, non per imposizione autoritaria ma per spontanea adesione dei consociati, l'eguaglianza sta proprio in questa consacrazione.

Insomma, come teorizzò Feliciano Benvenuti, la “demarchia”, quale forma originale di coinvolgimento delle istituzioni di cittadini nell'opera di risoluzione dei problemi di interesse generale⁷⁹: una mo-

⁷⁵ P.-J. PROUDHON, *Carnets*, cit., p. 259.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Per tutti v. G. PASTORI, *Sussidiarietà e diritto alla salute*, in *Dir. pubbl.*, 2002, p. 85, nonché R. BIN, *La «sussidiarietà orizzontale»: alla ricerca dei soggetti privati*, in *Ist. fed.*, 1999, pp. 5 ss.

⁷⁸ P.-J. PROUDHON, *op. ult. cit.*, p. 18.

⁷⁹ F. BENVENUTI, *Il nuovo cittadino*, Padova, 1994, pp. 62 ss.

dalità, questa, per incanalare gli impulsi rivoluzionari dell'anarchismo in un sentiero tracciato dalle regole costituzionali.

5. Solidarietà, mutualismo, cooperazione

Il precedente paragrafo si è concluso con una esplicita evocazione alla solidarietà quale forma e, nel contempo, sostanza delle relazioni intersoggettive. Nel pensiero anarchico la solidarietà è ben presente.

Una società senza potere, quale quella idealizzata dall'anarchismo, non è necessariamente una società destinata a vivere nel caos. In essa, infatti, può regnare un ordine che, pur prescindendo da regole poste in essere dall'autorità, nondimeno riesce a garantire quelle condizioni di equilibrio necessarie affinché non si pervenga alla dissoluzione della società stessa.

Nella letteratura anarchica l'accento alla cooperazione e alla mutualità, quale metodo ordinario di convivenza pacifica, è piuttosto frequente.

La dimensione mutualistica dei rapporti sociali è ben presente in Proudhon, ad avviso del quale nessun contratto sociale, in guisa di deliberazione, è in grado di intrecciare relazioni e contatti che per forza propria si impongono. La comunità preesiste ad ogni forma di convenzione, confidando sulla mutua cooperazione tra consociati che, a sua volta, si snoda intorno a due elementi: la divisione del lavoro e l'unità di azione collettiva⁸⁰. La concezione mutualistica, dunque, «deriva in modo naturale dall'esperienza dei rapporti di reciprocità e di solidarietà»⁸¹. All'autorità di un governo legittimato dal contratto sociale, Proudhon contrappone il primato dell'organizzazione contrattuale delle forze economiche⁸².

Anche Bakunin contesta il contratto sociale quale matrice dello Stato e delle conseguenti istituzioni di potere. Le abitudini e i costumi tradizionali regolano le relazioni sociali, e non invece la legislazione: questi sono usi che assumono le sembianze di leggi naturali che governano la società «a sua insaputa»⁸³. Questo modo di ragionare esalta,

⁸⁰ Cfr. P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, cit., *passim*.

⁸¹ J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 176.

⁸² V., sul punto, D. GUÉRIN, *op. cit.*, pp. 50 ss.

⁸³ Cfr. J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 252.

dunque, la dimensione relazionale all'interno della quale la legge della solidarietà è vista come la prima legge umana. Dalla solidarietà discende la libertà. I due elementi si compenetrano a vicenda: la libertà non è la negazione della solidarietà, bensì ne è lo sviluppo⁸⁴. La cooperazione tra consociati conferisce un senso alle libertà individuali in quanto nessun essere umano può considerarsi davvero libero se non lo sono anche tutti gli altri, e ciò presuppone una reciproca interazione solidale: «nessun popolo può essere completamente e saldamente libero, nel senso più umano della parola, se tutta l'umanità non lo è»⁸⁵. Diversamente dall'individualismo stirneriano, dunque, in Bakunin la libertà è un prodotto collettivo che scaturisce proprio dalla mutua relazione delle persone in chiave solidaristica. Stando così le cose, lo Stato è una struttura di potere soltanto transitoria in quanto priva del carattere di necessità. E non solo. Lo Stato è la fonte dell'antagonismo sociale e non, come normalmente si vuol far credere, la risposta, dal momento che esso pone in competizione una minoranza, detentrica del potere, e la massa⁸⁶.

Questa allusione all'aiuto reciproco, quale premessa per l'emersione di una coscienza collettiva, si rinviene anche in Kropotkin: dalla moltitudine deriva quella tradizione popolare che innerva l'intera compagine statale. L'anarchia spinge i consociati «ad organizzarsi sulle basi della libera intesa, della libera iniziativa dell'individuo, della libera federazione degli interessati»⁸⁷. Insomma, quello che altrove lo stesso principe moscovita definì il «mutuo appoggio»⁸⁸.

Nel *Programma anarchico* di Errico Malatesta, del 1919, si ammonisce sin da subito che «la società attuale è il risultato delle lotte secolari che gli uomini han combattuto tra di loro. Non comprendendo i vantaggi che potevano venire a tutti dalla *cooperazione* e dalla *solidarietà*, vedendo in ogni altro uomo (salvo al massimo i più vicini per vincoli di

⁸⁴ Come ha chiarito G.P. MAXIMOFF, *The Political Philosophy of Bakunin*, London, 1953, p. 43.

⁸⁵ M.A. BAKUNIN, *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel, 1871, trad. it., *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, in *Opere complete*, Catania, 1989, p. 49.

⁸⁶ V., *infra*, par. 11.

⁸⁷ P.A. KROPOTKIN, *La Science moderne et l'Anarchie*, Paris, 1913, trad. it., *La scienza moderna e l'anarchia*, Milano, 1922, p. 154.

⁸⁸ P.A. KROPOTKIN, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, in ID., *Œuvres*, Paris, 1976, trad. it., *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Roma, 1982.

sangue) un concorrente ed un nemico, han cercato di accaparrare, ciascuno per sé, la più grande quantità di godimenti possibili, senza curarsi degli interessi degli altri. Data la lotta, naturalmente i più forti, o i più fortunati, dovevano vincere ed in vario modo sottoporre ed opprimere i vinti». Visto che il potere è stato costruito nel tempo per proteggere i detentori della ricchezza, «e poiché tutti questi mali derivano dalla lotta fra gli uomini, dalla ricerca del benessere fatta da ciascuno per conto suo e contro tutti, noi vogliamo rimediare sostituendo all'odio l'amore, alla concorrenza la *solidarietà*, alla ricerca esclusiva del proprio benessere la *cooperazione* fraterna per il benessere di tutti». In conclusione, «noi vogliamo (...) abolire radicalmente la dominazione e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, noi vogliamo che gli uomini affratellati da una *solidarietà* cosciente e voluta *cooperino* tutti volontariamente al benessere di tutti»⁸⁹.

La cooperazione solidale tra lavoratori è, secondo l'anarcosindacalismo, la via da percorrere affinché i reali produttori di ricchezza possano addivenire al controllo ed alla direzione delle imprese⁹⁰.

La cooperazione solidale tra consociati si manifesta anche in occasione dei conflitti. In alternativa ad uno Stato che, monopolizzando l'uso della forza, imponga la propria giurisdizione esercitando poteri coercitivi, la strada indicata dall'anarchismo è quella, colta da Nozick, delle cd. «associazioni di protezione»: sodalizi, nati in seno alla comunità, per garantire giustappunto assistenza reciproca⁹¹.

Anche l'esperienza storica dispensa alcuni tentativi di creare strutture sociali basate non sulla forza autoritaria del potere, ma sulla mutua interazione tra individui e tra gruppi. La Comune di Parigi, nella primavera del 1871, è spesso evocata quale concreta esperienza di ristrutturazione, sia pure fugace, della struttura sociale affrancata dal potere costituito: un focolaio rivoluzionario in cui furono sperimentate inedite modalità di interazione e organizzazione ispirate ad una certa versione del pensiero anarchico⁹². Una esperienza, questa, in relazione alla quale Kropotkin dichiarò che «l'evoluzione anarchica sola è quella

⁸⁹ V. anche E. MALATESTA, *Scritti scelti*, Napoli, 1947.

⁹⁰ Così R. ROCKER, *Anarchosyndicalism*, London, 1938, spec. p. 49.

⁹¹ Così R. NOZICK, *op. cit.*, pp. 35 ss.

⁹² Accanto a marxisti e socialisti, la rivolta vide come protagonisti anche esponenti del mondo anarchico come André Léo, Gustave Lefrançais, Louise Michel e Jacques Élisée Reclus. Tra i tanti, v. G. BOURGIN, *La guerre de 1870-1871 et la Commune*, Paris, 1971.

che si vede nella libera natura»⁹³. O, più avanti nel tempo, la comune organizzata dall'ucraino Nestor I. Machno, quale forma autosufficiente di organizzazione contadina basata sull'aiuto reciproco⁹⁴. Si pensi, anche, alla Federazione del Giura, un movimento libertario che riunì gli artigiani orologiai in questo cantone svizzero nella seconda metà dell'Ottocento: il principio federativo che cementò questa aggregazione fu la risposta alla incapacità delle istituzioni di affrontare la crisi economica⁹⁵. Dopo la morte di Gandhi vi furono due movimenti che vissero secondo la regola del *grama*, basata sulla cooperazione e sulla proprietà comune dei fondi⁹⁶.

La condivisione di un percorso comune, che comunque non inibisce le scelte esistenziali di ogni consociato, è dunque la premessa e, nel contempo, la giustificazione di una modalità di convivenza che prescinde dalla delega all'autorità del potere. Un ordine spontaneo nella misura in cui tale spontaneità sia letta come l'esito di un intreccio di accordi, anche taciti, tra consociati, che rinunciano ad una parte del loro innato egoismo per cercare insieme il benessere comune⁹⁷. *L'homo homini lupus*, il *bellum omnium contra omnes*, sono condizioni che, esacerbando la ricerca del bene individuale, minano alla sopravvivenza del patto sociale. Diversamente, però, dall'hobbesiano Leviatano⁹⁸, le

⁹³ P.A. KROPOTKIN, *La Grande Révolution (1789-1793)*, Paris, 1909, trad. it., *La grande rivoluzione (1789-1793)*, Catania, 1987, p. 82. V. anche l'elogio formulato da M.A. BAKUNIN, *La Commune de Paris et la notion d'État* (1871).

⁹⁴ Le fondamenta ideologiche di questa esperienza collettiva sono descritte in N.I. MACHNO, *La lutte contre l'État et autres écrits*, Cruseilles, 1984.

⁹⁵ Al riguardo v. M. ENCKELL, *La Fédération jurassienne*, Lausanne, 1971, trad. it., *La Federazione del Giura*, Lugano-Carrara, 1981, e M. VUILLEUMIER, *Horlogers de l'anarchisme*, Lausanne, 1988. V. anche, nel XX Secolo, la comunità anarchica di Whiteway nel Gloucestershire (anni Venti), o la provenzale cooperativa Longo Maï (anni Settanta), nonché l'autoproclamatasi città libera di Christania, in Danimarca, comunità hippy fondata nel 1971.

⁹⁶ Cfr. G. WOODCOCK, voce *Anarchismo*, cit., p. 214.

⁹⁷ Di recente, J.C. SCOTT, *Two Cheers for Anarchism*, Princeton, 2012, trad. it., *Elogio dell'anarchismo*, Milano, 2014, p. 73, ha affermato che «più un ordine sociale o economico è formale, regolato e altamente pianificato, più probabilmente avrà un carattere parassitario verso quei processi informali che lo schema formale non riconosce e senza i quali non può continuare a esistere, processi informali che l'ordine formale non può creare né mantenere da solo».

⁹⁸ «*I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a commonwealth; in Latin, civitas. This is the generation of that great leviathan, or*

persone si affidano a loro stesse, alla loro capacità di interagire negoziando e giungendo ad una intesa in grado di contemperare le rispettive aspirazioni ed esigenze. Secondo questa prospettiva mutualistica, «il singolo non si priva di alcunché che gli appartiene, ma con una sorta di donazione concede alla comunità un qualcosa che tende invece proprio ad esaltare la sua libertà di individuo»⁹⁹. La ricerca del consenso, dunque, e non l'imposizione di una decisione, consente al singolo di autorealizzarsi pienamente¹⁰⁰.

Attraverso la costante ricerca del libero consenso i consociati, secondo la visione anarchica, acquisiranno una più matura e proficua percezione del metodo dell'autodisciplina. Come intuì Rosa Luxemburg, nelle parole di Chomsky, in risposta alla elitistica dottrina bolscevica del 1918, solo la «forza creativa, spontanea e auto correttiva dell'azione di massa (...) avrebbe potuto risolvere i molteplici problemi della ricostruzione della società, producendo quella trasformazione spirituale che è l'essenza di un'autentica rivoluzione sociale»¹⁰¹.

Non v'è dubbio che i padri costituenti, nel comporre l'art. 2 Cost., non avessero preso quale punto di riferimento l'accezione anarchica di solidarietà¹⁰². Piuttosto, l'ispirazione venne dal mondo cattolico, senza trascurare lo spirito cooperativo che comunque aleggiava anche tra le fila dei partiti di sinistra. Nel § 138 dell'enciclica *Quadragesimo anno* di Papa Pio XI (1931), certamente non ignorata in quel consesso, si legge che «la sola giustizia, infatti, anche osservata con la maggiore fedeltà, potrà bene togliere di mezzo le cause dei conflitti sociali, non

rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence»: T. HOBBS, *Leviathan*, London, 1651, Part II, Chapt. XVII.

⁹⁹ G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁰ Presso i teorici contemporanei dell'anarchia (tra i quali Paul Goodman e Colin Ward) il *mutual aid* si realizza attraverso associazioni spontanee, nella consapevolezza che «la resistenza a un governo coercitivo può fruttuosamente combinarsi con lo sviluppo delle tendenze innovative già esistenti»: G. WOODCOCK, *op. e loc. ult. cit.*

¹⁰¹ N. CHOMSKY, *American Power and the New Mandarins*, New York, 2002, pp. 23 ss., trad. it., *I nuovi mandarini. Gli intellettuali e il potere in America*, Milano, 2003, pp. 33 ss., ora in ID., *Anarchia. Idee per l'umanità liberata*, Milano, 2015, p. 74, riferendosi in particolare alla riflessione critica, scritta negli anni della prigionia (1918) e pubblicata postuma: R. LUXEMBURG, *La rivoluzione russa*, Milano, 1922.

¹⁰² Cfr., in generale, F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Milano, 2002, nonché M. FIORAVANTI, *Art. 2*, Roma 2017, pp. 70 ss.

già unire i cuori e stringere insieme la volontà»¹⁰³. Nell'orbita tracciata dalle idee marxiste la solidarietà è declinata come coesione dei proletari rivoluzionari in vista della trasformazione della società in un contesto aperto alla partecipazione effettiva di tutti, finalmente affrancati dalla miseria¹⁰⁴.

Ciò non toglie, tuttavia, che la solidarietà patrocinata dalle correnti anarchiche possa essere sostanzialmente accostata al principio consacrato nel nostro testo costituzionale.

La solidarietà è la risposta non autoritaria a problemi idonei a nuocere alla pace e alla coesione in seno alla comunità. È il potere che arretra per lasciare spazio alle comuni dinamiche sociali di prevenzione e risoluzione di conflittualità e antagonismi. È ben vero che alcuni doveri di solidarietà, tra quelli contemplati dall'art. 2, possono avere una rilevanza giuridica o comunque un riscontro negli ambiti dominati dal diritto. Si pensi al dovere tributario che, esercitato in un sistema retto dai principi della capacità contributiva e della progressività, induce i singoli a prendersi carico di chi versa in condizioni di disagio. Non dimeno, l'art. 2 si rivolge ai singoli non solo (e non necessariamente come soggetti di diritto), ma ancor prima come consociati, come individui cioè che condividono con altri la comune appartenenza alla medesima compagine sociale.

Se si interpreta l'art. 2 nei termini appena suggeriti, il divario rispetto alle posizioni anarchiche tende ad assottigliarsi sensibilmente, lasciando affiorare punti di contatto di un certo rilievo. I doveri di solidarietà sono così suscettibili di essere compresi quali impegni gravanti sui singoli non in virtù di un atto d'imperio, bensì come espressioni della coscienza di appartenere ad una comunità che aspira a coltivare relazioni pacifiche e improntate alla ricerca di un minimo di benessere generalizzato. La Costituzione, in altri termini, si limita a svolgere una sia pure importante azione di ricognizione di oneri e vincoli che premono sui consociati in quanto partecipi di un progetto comunitario che rifugge dalla mano autoritaria del potere: condivisione, e non co-

¹⁰³ A riprova della attitudine di tale atto ad influenzare i successivi passi della Chiesa cattolica in questa direzione, nel § 47 dell'enciclica *Pacem in Terris* (1963), Papa Giovanni XXIII ribadisce «quello che costantemente hanno insegnato i nostri predecessori: le comunità politiche, le une rispetto alle altre, sono soggetti di diritti e di doveri; per cui anche i loro rapporti vanno regolati nella verità, nella giustizia, nella solidarietà operante, nella libertà».

¹⁰⁴ Cfr. M. ADLER, *Die solidarische Gesellschaft*, Wien, 1964.

azione. Come ha riconosciuto la Corte costituzionale, la nostra legge fondamentale innalza la solidarietà a «base della convivenza sociale»¹⁰⁵.

Erigendo «uno sbarramento all'individualismo esasperato»¹⁰⁶, la solidarietà tra consociati può agire quale antidoto sociale ai mali che imperversano in seno alla comunità, senza che di essi sia chiamata ad occuparsene, sempre e comunque, l'autorità. Aggredendo le disegualianze di fatto stigmatizzate dal secondo comma dell'art. 3, la solidarietà alimenta e fortifica i processi sociali di ricerca dell'eguaglianza, altro imperativo del pensiero anarchico.

Pertanto, la solidarietà può essere declinata come cooperazione, quale impulso cioè ad instaurare interazioni basate e alimentate da scambi reciproci in vista di un assetto sociale contraddistinto dalla lotta alle disegualianze. C'è spazio, così, per un dialogo tra la nostra Costituzione e l'anarchismo.

Quanto, in particolare, alla gestione degli stabilimenti da parte degli operai, come predicata dall'anarcosindacalismo, non è da sottovalutare, quale punto di contatto, la previsione dell'art. 46 Cost., a mente del quale «ai fini della elevazione economica e sociale del lavoro e in armonia con le esigenze della produzione, la Repubblica riconosce il diritto dei lavoratori a collaborare, nei modi e nei limiti stabiliti dalle leggi alla gestione delle aziende». I consigli di gestione a cavallo tra le due guerre mondiali furono un esempio di «comunità di impresa»¹⁰⁷. È anche vero che la collaborazione, cui si riferisce la citata disposizione, può essere letta non solo come coesione orizzontale tra lavoratori dipendenti, ma anche come cooperazione verticale con la proprietà della stessa.

6. La costituzione e lo slancio anarchico verso le libertà

Se dai principi fondamentali passiamo alla materia costituzionale, quale insieme di comportamenti e rapporti oggetto di previsione ad opera della Costituzione, senza ombra di dubbio l'ambito privilegiato per un contatto con il mondo anarchico è quello delle libertà. Le consi-

¹⁰⁵ Corte costituzionale, sentenza n. 75 del 1992.

¹⁰⁶ G. ALPA, *Solidarietà*, in *Nuova giur. civ. comm.*, 1994, II, p. 365.

¹⁰⁷ G.F. MANCINI, *La responsabilità contrattuale del prestatore di lavoro*, Milano, 1957, p. 126. Più ampiamente M. PEDRAZZOLI, *Democrazia industriale e subordinazione. Poteri e fattispecie nel sistema giuridico del lavoro*, Milano, 1985.

derazioni sviluppate in precedenza sono sufficienti per corroborare la fondatezza di questa impressione. Si tratta, quindi, di procedere nell'analisi delle libertà fondamentali al fine di cogliere gli aspetti, anche problematici, relativi a possibili contatti tra Costituzione e anarchia.

6.1. Manifestare il pensiero anarchico

È difficile negare l'accesso alle libertà fondamentali contemplate dalla nostra Costituzione a quanti si riconoscono nell'anarchismo. Occorrerà, piuttosto, verificare di volta in volta se i comportamenti posti in essere, in attuazione di determinati ideali professati, consentano l'estensione delle tutele predisposte dalla Costituzione. Sicché, a titolo esemplificativo, è pacifico che anche gli anarchici vantino, al pari di tutti, il diritto di riunirsi e di associarsi liberamente, fermi restando i limiti e le condizioni indicate dagli artt. 17 e 18 Cost. Così, una manifestazione violenta o un'associazione a delinquere sono forme illecite di esercizio concreto di queste libertà fondamentali, al pari di qualsiasi altro movimento o ideologia. Del pari, un circolo anarchico gode delle stesse garanzie poste per tutti dalla Costituzione contro possibili forme di ingerenza da parte dello Stato (perquisizioni, ispezioni, sequestri, intercettazioni).

Poiché, però, l'anarchismo è una struttura articolata di convincimenti e indirizzi teorici, quella che Sébastien Faure ha definito la «dottrina anarchica» della libertà¹⁰⁸, allora il segmento della materia costituzionale che meglio di altri si presta ad interloquire con l'anarchia è quello della libertà di manifestazione del pensiero¹⁰⁹.

Non a caso, l'opinione, condivisa dai consociati, e dunque pubblica, diviene, nella società anarchica patrocinata dai suoi fautori e simpatizzanti, l'unico vincolo in grado di condizionare le libertà individuali. Scrisse Jacques Roux, uno dei principali esponenti degli *Enragés* che tanto fecero irritare i rivoluzionari convenzionali: «*après avoir franchi irrévocablement l'intervalle immense de l'esclave à l'homme, vous ne souffrirez pas que vos mandataires portent la moindre atteinte à la*

¹⁰⁸ Nell'*Encyclopédie anarchiste* degli anni Venti del XX secolo, come ricorda G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁹ Cfr. G. AZZARITI, *Libertà di manifestazione del pensiero e ordinamento democratico. Appunti*, in A. PIZZORUSSO, R. ROMBOLI, A. RUGGERI, G. SILVESTRI (a cura di), *Libertà di manifestazione del pensiero e giurisprudenza costituzionale*, Milano, 2005, pp. 245 ss.

légitimité de vos droits, qu'ils s'écartent de l'opinion publique, qui seule dict les lois et qui est toujours droite et toute-puissante»¹¹⁰. E l'opinione pubblica si alimenta e si stimola, in ambiente democratico, proprio manifestando il pensiero¹¹¹.

Quanto all'art. 15 Cost., ben poco vi è da dire. La condivisione del pensiero anarchico con uno o più soggetti previamente identificati è oggetto di una previsione che non distingue, quanto a garanzie e a limiti, a seconda del contenuto della comunicazione. Ciò non toglie che, al pari di altri fenomeni, possano essere penalmente rilevanti condotte ispirate dal pensiero anarchico, e come tali suscettibili di entrare nello spazio di operatività delle misure investigative e repressive previste dalla legge.

La diffusione presso il pubblico degli ideali anarchici costituisce senza dubbio una manifestazione del pensiero. Come tale essa ricade nell'ambito di operatività dell'art. 21 Cost. Il pensiero anarchico è così tutelato dalla Costituzione alla stessa stregua di tutte le altre espressioni finalizzate alla condivisione di convincimenti e di riflessioni con una platea indeterminata di potenziali destinatari. Nessuna censura, nessuna autorizzazione: soltanto l'imperatività del limite del buon co-

¹¹⁰ Tratto da C. HARMEL, *Histoire de l'anarchie. Des origines à 1880*, Paris, 1984, pp. 58 s. Roux e Théophile Leclerc d'Oze furono accusati dal tribunale della Convenzione di incitare alla disobbedienza delle leggi e al rifiuto di ogni forma di governo (*ibidem*, 45). V. pure M. DOMMANGET, *Jacques Roux, le curé rouge, les Enragés contre la vie chère pendant la Révolution*, Paris, 1948.

¹¹¹ Cfr. R. POST, *Participatory Democracy and Free Speech*, in 97 *Virginia Law Review*, 2011, p. 483: «*democratic theory categorizes as "speech" those speech acts and media of communication that are socially regarded as necessary and proper means of participating in the formation of public opinion*». E come ha riconosciuto la Corte suprema degli Stati Uniti, «*authority (...) is to be controlled by public opinion, not public opinion by authority*»: *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 U.S. 624, 641 (1943). Quanto alla nostra Corte costituzionale, nella sua giurisprudenza il legame indissolubile tra manifestazione del pensiero e democrazia pluralista è stato enfatizzato in più occasioni. Posto che il pluralismo «costituisce uno dei requisiti essenziali della vita democratica» (sentenza n. 187 del 1990), il diritto fondamentale di esprimere il proprio pensiero è la «più eminente manifestazione» delle libertà democratiche (sentenza n. 11 del 1968), la «pietra angolare dell'ordine democratico» (sentenza n. 84 del 1969, «fondamento della democrazia» (sentenza n. 122 del 1970), rientra a pieno titolo «tra i fondamentali diritti dei cittadini in quanto costituisce uno dei cardini del nostro sistema democratico» (sentenza n. 82 del 1975), nonché «condizione essenziale di quel libero confronto di idee nel quale la democrazia affonda le sue radici vitali» (sentenza n. 11 del 1968).

stume, la cui accezione vale per ogni tipo e oggetto di manifestazione del pensiero¹¹².

Nondimeno, è lecito chiedersi se e in quale misura gli altri limiti, individuati dalla giurisprudenza, siano opponibili all'anarchismo. Se, dunque, tali limiti siano declinabili in modo diverso e specifico in relazione alla dottrina anarchica¹¹³.

Accanto al regolare funzionamento della giustizia, il limite della sicurezza dello Stato sembra prestarsi bene a porre un argine al pensiero anarchico, vista l'ontologica avversione per il potere. Così, la rivelazione di un segreto di Stato, sanzionata penalmente, può in concreto rivelarsi una modalità di attacco a quel potere che l'anarchismo ripugna. E, stando ad una nota pronuncia della Corte costituzionale, una simile condotta potrebbe rivelarsi inconciliabile con quel sacro dovere di difesa della Patria, di cui all'art. 52 Cost., che sarà oggetto di una specifica riflessione più avanti¹¹⁴. E vi aggiungerei anche il dovere di fedeltà alla Repubblica. Insomma, un siffatto limite sembra possedere tutte le caratteristiche, sostanziali e funzionali, per tracciare un confine invalicabile alla libertà di manifestazione del pensiero anarchico. Ed in effetti in altri contesti è stata coniata l'espressione «diffamazione sediziosa» al fine precipuo di perseguire penalmente ogni forma di manifestazione del pensiero ostile o critica nei riguardi dello Stato, giustificando tale repressione in nome della preservazione dell'integrità dello stesso. Un simile limite, così inteso e applicato, come ha osservato Kalven è tipico delle società chiuse, non inclusive, refrattarie nei riguardi del pluralismo e della partecipazione¹¹⁵.

Un punto di frizione tra anarchia e Costituzione può, poi, materializzarsi in relazione ad un altro limite implicito che ha trovato applicazione in molti casi, vale a dire quello dell'ordine pubblico: «un

¹¹² In tema R. PERRONE, «Buon costume» e valori costituzionali condivisi. Una prospettiva della dignità umana, Napoli, 2015.

¹¹³ Sul rapporto tra atteggiamento libertario e manifestazione del pensiero v. R. ABEL, *Speech and Respect*, London, 1994, trad. it., *La parola e il rispetto*, Milano, 1996, pp. 37 ss., il quale dimostra che la libertà di parola ha dei costi, che l'intervento regolatore dello Stato è inevitabile, che la neutralità dello Stato è impossibile e che «la libertà privata è un'illusione». V. anche D.M. RABBAN, *Free Speech in Its Forgotten Years, 1870-1920*, London-New York, 1997, pp. 26 ss., dove si fa riferimento all'anarchismo individualistico di Josiah Warren, su cui G. RAGONA, *op. cit.*, pp. 26 s.

¹¹⁴ Sentenza n. 86 del 1977.

¹¹⁵ V., infatti, H. KALVEN, *A Worthy Tradition*, New York, 1988, pp. 121 ss. e pp. 227 ss.

vero *passepartout* che in passato ha funzionato come base giustificativa di limitazioni e divieti all'esercizio di tutti i diritti di libertà»¹¹⁶, e non solo di quello qui considerato. Non v'è dubbio che una esasperazione in chiave eversiva della dottrina anarchica potrebbe stimolare comportamenti penalmente rilevanti, in particolare i cd. reati di opinione.

Invero, nell'immaginario collettivo l'anarchico è visto come colui (o colei) che fomenta l'odio con espressioni ingiuriose e aggressive. Quando dal pensiero si immagina un passaggio all'azione l'anarchismo non manca di accentuare i toni polemici per esprimere propositi rivoluzionari attraverso attacchi alle istituzioni. Il pensiero anarchico è percepito come qualcosa di ontologicamente offensivo, ingiurioso, bellicoso. «Leggi non rispettate, autorità deboli e disprezzate, crimini impuniti, proprietà insidiata, sicurezza individuale violata, moralità pubblica corrotta, assenza di costituzione, di governo, di giustizia: questi sono i caratteri dell'anarchia»: questa perentoria invettiva del capo girondino Jacques-Pierre Brissot contro gli arrabbiati esprime bene, anche calata nell'attualità, la reputazione che, da tempo, circonda gli ambienti anarchici¹¹⁷. Altrettanto grave il giudizio del Direttorio, secondo cui «per anarchici si intende quegli uomini carichi di delitti, macchiati di sangue, impinguati dalle ruberie, nemici di tutte le leggi che non sono state fatte da loro, di tutti i governi in cui loro non governano, che predicano la libertà ed esercitano il dispotismo, parlano di fraternità e massacrano i loro fratelli»¹¹⁸. Non meno dura la denuncia di Francesco Crispi, sopravvissuto ad un attentato nel giugno del 1894: «dalle più nere tenebre della terra è sbucata una setta infame che scrisse sulla sua bandiera: "Né Dio, né capo"».

Il pregiudizio permane ancora oggi¹¹⁹. Che la dottrina anarchica non sia sempre e necessariamente un agglomerato di contumelie, di oltraggi, di turpi scorriere, è però fuori discussione. Nondimeno, è le-

¹¹⁶ P. CARETTI, A. CARDONE, *Diritto dell'informazione e della comunicazione nell'era della convergenza*, Bologna, 2019, p. 26.

¹¹⁷ Citazione tratta da G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 209.

¹¹⁸ In G. WOODCOCK, *Anarchism*, cit., p. 7.

¹¹⁹ G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 12, ritiene che detto pregiudizio possa essere spiegato «con il turbamento suscitato nello spirito delle persone insicure da ogni dottrina estremistica. Gli anarchici attaccano il principio dell'autorità, fondamento di tutte le forme sociali contemporanee, e così facendo destano nelle persone comuni una ripugnanza cui si mescola un senso di colpa». Un caso esemplare di ingiustizia penale dettata da questo pregiudizio è quello, ben noto, degli anarchici Sacco e Vanzetti, condannati a morte per un omicidio mai commesso: v. E. MÜSHAM, *Staaträson. Ein Denkmal für Sacco und*

cito interrogarsi se e in quale misura simile dottrina esponga i propri seguaci al rischio di incriminazioni o di altre forme di responsabilità giuridica che neanche la solenne consacrazione costituzionale del diritto di parola potrebbe scongiurare.

I vari reati di vilipendio rappresentano il rischio penale più intenso al quale vanno incontro coloro che professano il credo anarchico, visto che normalmente i destinatari delle relative invettive sono i simboli e gli alti rappresentanti del potere e dell'autorità¹²⁰. Lo stesso vale per molti dei delitti «contro la personalità dello Stato» volti a sanzionare le espressioni e i comportamenti pregiudizievoli per il prestigio dello Stato, delle istituzioni e dei loro rappresentanti¹²¹. Senza trascurare l'ambigua fattispecie penale della «istigazione a delinquere» (art. 414 cod. pen.), nonché il delitto di «istigazione a disobbedire alle leggi» (art. 415 cod. pen.), che intuitivamente rappresentano terreno fertile per perseguire penalmente i sostenitori della dottrina anarchica.

Ebbene, l'intrinseca inafferrabilità delle evocate previsioni incriminatrici, che dovrebbe far riflettere seriamente sulla compatibilità delle stesse con il principio di tassatività in materia penale, dimostra come tali reati siano stati pensati non tanto per presidiare l'integrità ed il prestigio delle istituzioni, quanto per contrastare e inibire il dissenso politico¹²².

Vanzetti, Berlin, 1928, trad. it., *Ragion di Stato. Una testimonianza per Sacco e Vanzetti*, Roma, 1980, dove si parla proprio di «dramma dell'idea anarchica».

¹²⁰ Sul vilipendio alla bandiera, ex art. 292 cod. pen., v. la sentenza n. 531 del 2000 della Corte costituzionale. Nella giurisprudenza di merito v. Tribunale di Cagliari, 29 ottobre 2003, che ha assolto alcuni manifestanti richiamando, peraltro, una pronuncia della Corte suprema degli Stati Uniti degli anni Settanta (guerra del Vietnam). Più di recente Corte di Cassazione. sez. I Penale, sentenza 9 marzo-16 novembre 2018, n. 51859, dove si ricorda che «la giurisprudenza di legittimità ha puntualizzato da tempo che il prestigio dello Stato, dei suoi emblemi e delle sue istituzioni rientra tra i beni costituzionalmente garantiti, per cui si pone come limite ad altri diritti costituzionalmente protetti e la sua tutela non è in contrasto con gli art. 9 e 10 della Convenzione Europea sui diritti dell'uomo, in quanto esplicitativi degli art. 21 e 25 Cost.».

¹²¹ Il «disfattismo politico» di cui all'art. 265 cod. pen. è una esemplificazione paradigmatica, anche se – è bene precisarlo – la condotta incriminata si considera penalmente rilevante solo se compiuta al tempo di guerra o in caso di imminente pericolo della stessa. Ben prima dell'incriminazione da parte del codice Rocco si consumò la triste vicenda dell'anarchico Luigi Fabbri che venne accusato di disfattismo per aver contestato la partecipazione italiana alla Grande Guerra: v., quindi, L. FABBRI, *La guerra europea e gli anarchici*, Ancona, 1915.

¹²² Così in particolare M. CUNIBERTI, *Il buon costume e i reati di opinione*, in AA. Vv., *Diritto dell'informazione e dei media*, Torino, 2019, pp. 184 ss.

L'istigazione, l'apologia, il vilipendio, il disfattismo, sono formule vaghe e sfuggenti, idonee come tali ad abbracciare condotte anche molto diverse tra di loro, accomunate dalla sola presa di posizione contro il potere costituito.

Un tentativo di indirizzare l'attività interpretativa verso opzioni di senso compatibili con i principi fondamentali in materia penale è stato fatto dalla nostra Corte costituzionale.

Alla fine degli anni Sessanta, Leobaldo Giovanni Traniello fu incriminato, ai sensi dell'art. 414, ultimo comma, cod. pen., per aver pronunciato pubblicamente il seguente giudizio: «forse, oggi è prematuro abolire l'obbligo del servizio militare; ma per questo è anche preziosa la presenza di coloro che, a costo di pagare di persona, portano avanti l'idea che un giorno bisognerà farne a meno se ci si vorrà considerare ancora popoli civili». Una dichiarazione ritenuta penalmente rilevante in quanto espressiva di un sentimento di approvazione di un atto di disobbedienza civile e, dunque, offensiva in quanto forma di apologia di reato.

Proprio su questo caso si pronunciò la Corte costituzionale che, pur rigettando l'eccezione d'incostituzionalità della citata norma penale, tracciò il percorso interpretativo che avrebbe dovuto condurre al proscioglimento dell'imputato: la censurata disposizione «non limita in alcun modo la critica della legislazione o della giurisprudenza, né l'attività propagandistica di singoli, partiti, movimenti, gruppi, diretta a promuovere la *deletio* di qualsiasi norma incriminatrice, anche nel momento in cui essa viene applicata in concreto. Né costituisce reato d'apologia l'affermare che fatti preveduti dalla legislazione vigente come delitti hanno, o possono avere, soggettivamente od oggettivamente positivo contenuto morale o sociale». Invece, «diversa dalla critica alla legge, dalla propaganda per il suo aggiornamento, dal giudizio favorevole sui moventi dell'autore, che sono tutte lecite manifestazioni di pensiero, è la pubblica apologia diretta, e idonea, a provocare la violazione delle leggi penali». Ne consegue che l'apologia suscettibile di sanzione penale non è la manifestazione di pensiero pura e semplice, «ma quella che per le sue modalità integri comportamento concretamente idoneo a provocare la commissione di delitti»¹²³.

¹²³ Sentenza n. 65 del 1970, su cui A.C. JEMOLO, *Lo Stato può difendersi*, in *Giur. cost.*, 1970, pp. 957 ss., e G. BOGNETTI, *Apologia di delitto punibile ai sensi della Costi-*

Analogamente, in relazione al già evocato reato di «istigazione a disobbedire alle leggi», con particolare riferimento all'ipotesi di istigazione all'odio tra le classi sociali, la Corte costituzionale dichiarò l'incostituzionalità dell'art. 415 cit. nella parte in cui non specifica che tale istigazione deve essere attuata in modo pericoloso per la pubblica tranquillità, così circoscrivendo notevolmente l'ambito di operatività della censurata norma: «le teorie della necessità del contrasto e della lotta tra le classi sociali sono dottrine che sorgendo e sviluppandosi nell'intimo della coscienza e delle concezioni e convinzioni politiche, sociali e filosofiche dell'individuo appartengono al mondo del pensiero e dell'ideologia. L'attività di esternazione e di diffusione di queste dottrine, che non suscitano di per sé violente reazioni contro l'ordine pubblico o non sia attuata in modo pericoloso per la pubblica tranquillità, non ha finalità contrastanti con interessi primari costituzionalmente garantiti e pertanto qualsiasi repressione o limitazione di essa viola la libertà consacrata nell'art. 21 della Costituzione»¹²⁴.

Insomma, la tenuta costituzionale di tali previsioni, per molti versi anacronistiche in quanto espressione di una politica criminale chiaramente ispirata ai postulati del regime fascista, è subordinata ad una condizione: che le condotte penalmente rilevanti siano soltanto quelle che promuovano azioni violente idonee ad offendere beni costituzionalmente rilevanti¹²⁵. Nella seconda metà degli anni Sessanta, il giudice delle leggi affermò che l'art. 272, primo comma, cod. pen. «punisce la propaganda in quanto diretta al ricorso alla violenza come mezzo per conseguire un mutamento nell'ordinamento vigente. Tutti i casi previsti da questa norma hanno come finalità di suscitare reazioni violente,

tuzione e interpretazione della norma dell'art. 414 cod. pen., ultimo comma, in Riv. it. dir. proc. pen., 1971, pp. 25 ss.

¹²⁴ Sentenza n. 108 del 1974.

¹²⁵ Deve trattarsi, come ha osservato M. CUNIBERTI, *op. cit.*, p. 190, di un pericolo concreto che andrà valutato caso per caso tenuto conto delle modalità di espressione del pensiero, dell'uditorio, del contesto complessivo, delle caratteristiche della persona (politico oppure privato cittadino). V. anche L. ALESIANI, *I reati di opinione. Una rilettura in chiave costituzionale*, Milano, 2006, nonché C. CARUSO, *La libertà di espressione in azione. Contributo a una teoria costituzionale del discorso pubblico*, Bologna, 2013. Sugli sviluppi della giurisprudenza costituzionale che hanno accompagnato l'affermazione di tale interpretazione v. M. MANETTI, *L'ordine pubblico nella giurisprudenza costituzionale*, in A. PACE, M. MANETTI, *Commento all'art. 21*, in G. BRANCA, A. PIZZORUSSO (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna, 2006, pp. 252 ss.

compresa l'ipotesi della "distruzione di ogni ordinamento politico e giuridico della società", così come inserita nel contesto del comma in esame. Siffatta propaganda appare dunque in rapporto diretto ed immediato con una azione; e, pur non raggiungendo il grado di aperta istigazione, risulta idonea a determinare le suddette reazioni che sono pericolose per la conservazione di quei valori, che ogni Stato, per necessità di vita, deve pur garantire. Pertanto, il diritto di libertà della manifestazione del pensiero non può ritenersi leso da una limitazione posta a tutela del metodo democratico»¹²⁶.

Queste interpretazioni, che pur mantengono la rilevanza penale di manifestazioni di pensiero dissenzienti, mirano comunque a fornire una lettura costituzionalmente sostenibile dei reati di opinione, scongiurando il rischio di una azione repressiva preventiva e ideologicamente orientata. In questi termini, e con queste cautele, la dottrina anarchica può contare sulle garanzie poste dall'art. 21 Cost. quale complesso di credenze e di ideali provvisto di pari dignità rispetto alle altre correnti di pensiero che attraversano il tessuto pluralista del nostro ordinamento democratico.

Residua, comunque, il sospetto che, proprio in ragione dei suoi postulati essenziali, l'anarchismo possa più di altre dottrine muoversi al di fuori dei binari tracciati dalla Costituzione. Nell'era della rete¹²⁷, di una rete senza regole, l'anarchismo potrebbe in effetti lasciarsi blandire da un'arma insidiosa quale l'intromissione indebita in siti protetti, al fine di alterare i dati ivi presenti o di diffonderne il contenuto pubblicamente, nonché la diffusione di notizie false, esagerate o tendenziose

¹²⁶ Sentenza n. 87 del 1966, dove, invece, la Corte dichiara l'illegittimità costituzionale del secondo comma dell'art. 272 (propaganda per distruggere o deprimere il sentimento nazionale), dal momento che detto sentimento, «che non va confuso col nazionalismo politico, corrisponde al modo di sentire della maggioranza della Nazione e contribuisce al senso di unità etnica e sociale dello Stato. Ma è pur tuttavia soltanto un sentimento, che sorgendo e sviluppandosi nell'intimo della coscienza di ciascuno, fa parte esclusivamente del mondo del pensiero e delle idealità. La relativa propaganda non è indirizzata a suscitare violente reazioni, come nel caso precedentemente esaminato, né è rivolta a vilipendere la Nazione od a compromettere i doveri che il cittadino ha verso la patria od a menomare altri beni costituzionalmente garantiti». V., al riguardo, G. VASSALLI, *Propaganda sovversiva e sentimento nazionale*, in *Giur. cost.*, 1966, pp. 1095 ss., nonché G. AMATO, *Libertà di pensiero e propaganda sovversiva*, in *Dem. dir.*, 1966, pp. 488 ss.

¹²⁷ Cfr., in generale, G. AZZARITI, *Internet e costituzione*, in *Pol. dir.*, 2011, pp. 367 ss.

al solo fine di creare caos e disorientamento¹²⁸. L'hackeraggio, se slegato da ogni contatto con le istituzioni, può avere una visibile impronta anarchica, così come la diffusione di *fake news*, vista la loro ontologica attitudine a generare caos e disorientamento, potrebbe fornire preziose occasioni di affermazione degli ideali anarchici¹²⁹. Non a caso, al di là del giudizio ancora sospeso sulla attendibilità o meno dell'azione informativa posta in essere attraverso *WikiLeaks*, Julian Assange viene spesso ritratto come un moderno anarchico¹³⁰. Questo resta, quindi, un problema aperto, sul quale occorrerà attendere i futuri sviluppi legislativi e giurisprudenziali¹³¹.

6.2. Anarchia e libertà di ateismo

L'anticlericalismo e, più in generale, l'ostilità nei confronti della religione, di ogni forma di culto alimentato da atti di fede verso una o più entità ritenute sacre in quanto trascendenti e dunque oggetto di venerazione e di sottomissione, è uno dei tratti più ricorrenti dell'anarchismo.

L'ateismo razionalista e umanista di Bakunin è una delle rappresentazioni più note dell'anarchismo ostile ad ogni forma di religione¹³². Dal canto suo, il Programma anarchico di Malatesta dichiarò «guerra alle religioni ed a tutte le menzogne, anche se si nascondono sotto il manto della scienza». Un discorso a parte, poi, meriterebbe la reinterpretazione della religione cristiana elaborata da Tolstoj, che ridimensiona la dimensione divina per concentrarsi sulla ricerca tutta terrena

¹²⁸ Cfr. sentenza n. 19 del 1962.

¹²⁹ In argomento G. MATUCCI, *Informazione online e dovere di solidarietà. Le fake news fra educazione e responsabilità*, in *Rivista AIC*, 1/2018, pp. 1 ss.

¹³⁰ Tanto per fare un esempio, R. KHATCHADOURIAN, *No Secrets. Julian Assange's mission for total transparency*, in *The New Yorker*, 31 maggio 2010, scrive che «her political views are mostly anarchist». V. pure G. CORRAN, M. GIBSON, *WikiLeaks, Anarchism and Technologies of Dissent*, in *Antipode*, 22 maggio 2012.

¹³¹ Sull'importanza di una sistematizzazione dei molteplici e multiformi meccanismi di comunicazione v. E. MOSTACCI, *Critica della ragione algoritmica: Internet, partecipazione politica e diritti fondamentali*, in *Costituzionalismo.it*, 2/2019, parte II, pp. 57 ss.

¹³² Come, però, nota J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 246, Bakunin considera la religione un «errore storico necessario, se non addirittura benefico per l'umanità, dal momento che la menzogna del sacro ha contribuito in misura cospicua a far uscire l'uomo dalla sua condizione selvaggia primitiva».

del bene: è pur sempre un modo “anarchico” di confrontarsi con le consolidate istituzioni anche di potere¹³³. Sempre in Russia, poi, si affermò la corrente nichilista quale forma di ateismo dalle forti connotazioni rivoluzionarie¹³⁴.

Del resto, già nel Medioevo, dove mancava una teoria dello Stato, il cattolicesimo assunse dimensioni e finalità totalizzanti, così da ridurre ogni questione ad una tematica di carattere religioso. Ciò scatenò la reazione di non pochi dissidenti che, attraverso le loro eresie, ben possono considerarsi, *mutatis mutandis*, precursori dell’anarchismo¹³⁵. Si pensi, così, all’eresia del Libero spirito, propugnata soprattutto dalle confraternite laiche dei Begardi, che da taluno è reputata come «la sola dottrina sociale integralmente rivoluzionaria che esistesse» in quel tempo¹³⁶. In un villaggio della Champagne, anche un uomo di chiesa come il curato Meslier prese di mira l’autorità religiosa, unitamente al potere politico, considerati complici e collusi¹³⁷. Eresie, però, che non negano l’esistenza di Dio, ma sollecitano un radicale ripensamento delle istituzioni ecclesiastiche e del modo stesso di percepire e vivere i rapporti sociali¹³⁸.

Nella denuncia anarchica anche la religione è percepita come una struttura di potere che incarna i rapporti di forza tra chi rappresenta e interpreta in terra la volontà della (o delle) divinità e chi si piega a tale

¹³³ V., soprattutto, L.N. TOLSTOJ, *Diari (1847-1910)*, Milano, 1975.

¹³⁴ Cfr. N.A. BERDJAËV, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, trad. it., Milano, 1976, pp. 64 s.

¹³⁵ U. ECO, *Il nome della rosa*, Milano, 1980, ci offre un quadro variegato delle tante forme di eresia esplose nel periodo lì considerato. È anche vero, come osserva G. WOODCOCK, voce *Anarchismo*, cit., p. 209, che a rigore non dovrebbe esserci traccia di anarchismo nelle prime sette ereticali (i catari, i bogomili) per le quali l’emancipazione dal potere costituiva un obiettivo marginale o secondario rispetto al fine primario di ritirarsi dal mondo materiale.

¹³⁶ N. COHN, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1957, trad. it., *I fanatici dell’Apocalisse*, Milano, 1965, p. 180. V., più in generale, J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, pp. 20 ss.

¹³⁷ Voltaire raccolse e divulgò alcuni stralci del testamento di questo curato che troviamo in J. MESLIER, *Le bon sens du curé J. Meslier, suivi de son testament*, Paris 1830, trad. it., *Testamento*, Rimini, 1972.

¹³⁸ Sicché, anche un sacerdote come don Andrea Gallo può considerarsi esponente della galassia anarchica: v., infatti, A. GALLO, *Angelicamente anarchico. Autobiografia*, Milano, 2005, p. 5, un anarchico che si preoccupa della nostra legge fondamentale, tanto da scrivere che oggi è in gioco «anche la Costituzione della Repubblica, soprattutto i suoi primi dodici articoli, che ne racchiudono i principi fondamentali, e che fanno parte delle mie preghiere quotidiane».

volontà, più o meno supinamente. La fede è osteggiata in quanto forma del pensiero che prescinde dalla verificabilità oggettiva dei fatti: la religione, come confessione organizzata, è avversata in quanto finisce col determinare l'annientamento dell'autonomia e della libertà dell'uomo, reso fatalmente schiavo di altri¹³⁹.

Anche l'ateismo, poi, condivide con la dottrina anarchica il culto della libertà: «chi potrebbe contestare che per sentirsi liberi rispetto alla questione dell'esistenza di una sfera o di un ordine divini sia imprescindibile la possibilità, prima di tutto mentale, di negarne la realtà?»¹⁴⁰.

Ebbene, la nostra Costituzione è stata interpretata nel senso di consentire e rendere lecite queste concezioni antireligiose senza precondizioni e senza conseguenze diverse da quelle ordinariamente imposte o prospettate a tutti.

È ben noto, infatti, che l'art. 19 Cost. è stato inteso nel senso di garantire anche l'ateismo e l'agnosticismo, e non solo la "positiva" libertà di culto, individuale o associato¹⁴¹. La Corte costituzionale è stata protagonista di questa lettura ampliativa del dettato costituzionale. Dopo aver salvato la originaria formula del giuramento¹⁴², la Corte ne ha circoscritto la cogenza ai soli credenti, così distinguendo e salvaguardando la posizione di quanti si vedono lesa la propria libertà da una previsione che «provoca turbamenti, casi di coscienza, conflitti di lealtà tra doveri del cittadino e fedeltà alle convinzioni del non credente»¹⁴³.

¹³⁹ Come rileva G.M. BRAVO, *op. cit.*, p. 13, la religione è stigmatizzata dagli anarchici in quanto «arbitrio che viene esercitato con intenti repressivi e con sbocchi che esulano dal campo morale per assumere strutture terrene e coercitive nella vita de singolo come della collettività».

¹⁴⁰ Così s'interroga M. RICCA, *Commento all'art. 19*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, Torino, 2006, p. 433.

¹⁴¹ Cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri*, Bari, 1973.

¹⁴² Nella sentenza n. 58 del 1960, si legge, infatti, che «il giuramento non impone all'ateo una confessione religiosa. Le parole "consapevole della responsabilità che col giuramento assumete davanti a Dio" nei confronti di chi faccia professione di ateismo vanno intese nel senso di un richiamo alla responsabilità che il credente, e soltanto lui, assume col giuramento davanti a Dio. Il vincolo, nei riguardi dell'ateo, di dire la verità è perciò rafforzato esclusivamente dalla consapevole responsabilità che assume con l'atto del giuramento davanti agli uomini, responsabilità puramente morale, e dalla minaccia di una sanzione penale; ma non dal senso della Divinità che per lui è irrilevante».

¹⁴³ Sentenza n. 117 del 1979.

Pertanto, anche la posizione antireligiosa dell'anarchico può trovare un sicuro riconoscimento ed una ragionevole protezione nel dettato costituzionale¹⁴⁴.

6.3. *Esiste una libertà di coscienza anarchica da opporre ai doveri costituzionali?*

Esiste una “coscienza anarchica”?

La risposta a questo interrogativo non può che essere affermativa se per “coscienza” s'intende l'insieme dei valori o di opinioni in cui un individuo si riconosce e che lo conducono ad operare o, quanto meno, a programmare e a tentare determinate scelte di vita. E la soluzione al dilemma non muta neanche assegnando a tale termine una portata esclusivamente positiva o costruttiva, atteso che solo una parte dell'anarchismo si riconosce in posizioni nichiliste e disfattiste¹⁴⁵. Nella negazione del potere, nella valorizzazione dell'autonomia e della libertà dei singoli, nella immaginazione di una compagine sociale retta da interazioni spontanee e cooperative, si scorgono infatti i principi finalistici di un pensiero che prospetta un radicale cambiamento della società senza necessariamente trasmodare nel nulla o nel caos. In questi termini, anche l'anarchico è “cosciente” degli ideali in cui crede, quali direttive e standard dell'azione, al pari di altre forme più consolidate e riconosciute di coscienza¹⁴⁶.

La risposta al dilemma posto in apertura di paragrafo non è invece agevole se s'intende operare una netta distinzione tra ciò che è coscienza meritevole di riconoscimento e protezione da parte del diritto, a cominciare dalla costituzione, e ciò che così non è. Una distinzione, questa, che riflette una più generale distinzione tra valori degni di considerazione, secondo l'opinione generale, e valori

¹⁴⁴ Ancora una volta, per fugare ogni equivoco, occorre ribadire che se l'atteggiamento ostile alla religione si risolve in atti di violenza, morale o fisica, su chi al contrario professa una propria fede, esso è perseguibile al pari di ogni condotta illecita, senza che rilevi la finalità anarchica sottesa all'azione.

¹⁴⁵ Cfr. P. HEINZ, *Anarchisme négatif, anarchisme positif*, Lyon, 1997.

¹⁴⁶ Per un'applicazione scientifica di questo concetto v., ad esempio, G. BARBERIS, *La coscienza anarchica di Stalin. Alexandre Kojève e il pensiero della fine*, in P.P. POGGIO (a cura di), *Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. I) L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Milano, 2010, pp. 591 ss. Di coscienza anarchica parla anche C. CASTORIADIS, *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, in *La société bureaucratique. I) Les rapports de production en Russie*, Paris, 1973, pp. 115 ss.

destituiti di una simile rilevanza. Se si accedesse all'idea che il rispetto delle istituzioni e del potere che esse incarnano sia un "valore", allora la coscienza anarchica rischierebbe di essere esclusa dal novero delle "coscienze" accettate. Se, al contrario, una simile qualificazione assiologia dell'ossequio al potere dovesse mancare, anche l'anarchismo potrebbe reputarsi idoneo ad esprimere una "coscienza" degna di considerazione.

Un elemento è però fuori discussione: la coscienza rende liberi coloro che professano determinati valori, visto che credere in qualcosa ci emancipa o, per lo meno, ci protegge dai condizionamenti e dalle interferenze altrui. Quando si parla di libertà di coscienza si allude proprio alla attitudine di una persona a coltivare i propri ideali in modo autonomo, quale modalità espressiva del proprio essere unico e infungibile.

Tuttavia, questa libertà deve fare i conti con gli ordinari limiti che circoscrivono ogni libertà, a cominciare da quei doveri che, in virtù di specifici enunciati costituzionali, gravano sui consociati. Questo perché la coscienza potrebbe indurre taluno a sottrarsi a tali obblighi invocando per l'appunto tutta una serie di valori e di principi rispetto ai quali l'azione doverosa si rivela incompatibile.

Proprio qui si annida il rischio di una evocazione ingiustificata e illegittima della libertà di coscienza, quale forma di deresponsabilizzazione rispetto ai tanti doveri intorno ai quali si costruisce e si alimenta quotidianamente la convivenza civile. Il rischio, cioè, di aggrapparsi a sedicenti valori e principi in modo del tutto pretestuoso e, dunque, "incosciente".

L'adesione a imperativi religiosi è un dato acquisito e accettato quando si tratta di valori nei quali si riconosce la maggioranza dei consociati o quando essi coincidono con alcune massime della vita civile seguite e rispettate da tempo immemorabile. Così, tanto per fare un esempio, per un cattolico praticante la libertà di coscienza per sottrarsi all'obbligo militare in nome della pace e della fratellanza può considerarsi una causa di esenzione tollerata e riconosciuta. Ma un anarchico che intende sottrarsi al dovere di difesa della patria in forza di un ideale pacifista ascrivibile non tanto al messaggio evangelico, quanto all'idea di un rifiuto assoluto del potere, godrebbe della stessa considerazione?

Un anarchico che, per ragioni strettamente connesse ai valori professati, intende sottrarsi alla forza imperativa di un dovere costituzionale oppone la propria coscienza per esimersi dalle conseguenti responsabilità: egli, in sintesi, pone in essere una obiezione di coscienza.

Mutuando Capograssi¹⁴⁷, egli non “obbedisce” al comando legale per restare fedele all’impianto assiologico in cui ripone la propria fiducia e la propria dimensione esistenziale.

Ma, come anticipato, esiste una coscienza anarchica idonea a giustificare l’esonazione dalla prescrizione giuridica?

Non pare possibile rispondere in modo univoco a questo interrogativo: alcuni ideali sono, in effetti, accostabili a valori invalsi in correnti di pensiero o filosofie o religioni accreditate (il pacifismo, ad esempio), altri sono tali da renderne problematica una simile qualifica (la negazione del potere, sempre e necessariamente).

Quando si discute di obiezione di coscienza il più delle volte si fa riferimento a convincimenti di ordine morale o religioso quali motivi adducibili a sostegno della disobbedienza al comando di diritto. Kelsen, ad esempio, evoca i «motivi religiosi e morali» tra le ragioni della adesione alla norma giuridica e, dunque, questo richiamo può essere letto al contrario: motivi opposti, ma della stessa indole o natura, possono essere addotti per sottrarsi alla stretta del diritto oggettivo¹⁴⁸.

Quanto poco di religioso vi sia nel pensiero anarchico è asseverato, come si è visto, da una molteplicità di invettive contro ogni forma di credenza verso una entità sovranaturale. E, allora, i motivi di matrice anarchica possono essere ascritti ad una qualche morale? Oppure è per definizione “immorale” predicare e praticare l’anarchismo?

Se per “morale” s’intende il complesso di valori (dunque, di concezioni ideali della società¹⁴⁹) che indirizza le azioni e i comportamenti individuali, allora non si può escludere a priori l’anarchia dall’ampio spettro delle manifestazioni del pensiero qualificabili appunto come morale. L’emancipazione dal potere quale strumento di sopraffazione, la valorizzazione dell’autonomia individuale come elemento centrale di ogni fenomeno di socializzazione, la fiducia riposta nella solidarietà e nella cooperazione, la negazione del ricorso alla forza quale rimedio ad eventuali comportamenti asociali, l’eguaglianza di tutti i componenti il genere umano, possono a buon titolo intrecciarsi in una morale, trovando peraltro riscontro anche in altri atteggiamenti filosofici

¹⁴⁷ Citato da F. GRANDI, *Doveri costituzionali e obiezione di coscienza*, Napoli, 2014, p. 83.

¹⁴⁸ Cfr. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934, trad. it., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 1952, p. 71.

¹⁴⁹ Così Q. CAMERLENGO, *Virtù costituzionali*, Milano-Udine, 2017, pp. 17 ss.

che godono, al contrario dell'anarchia, di adesione o quanto meno di tolleranza nelle società contemporanee. Diversamente, quindi, da quei presunti valori che incitano alla violenza quale unica strada da percorrere per ribaltare i vigenti equilibri sociali in vista della costruzione di una società anarchica.

È difficile non condividere questa riflessione (che, peraltro, meriterebbe uno spazio non concesso dall'economia del presente lavoro). Depurata da tutti gli elementi nichilistici accomunati dalla violenza, dall'eliminazione delle vecchie strutture di potere, anche il pensiero anarchico può godere della qualità di morale suscettibile di essere invocata per disobbedire legittimamente al comando.

In fondo, chi disobbedisce alla prescrizione giuridica obbedisce ad un altro impianto di valori, che si pone come alternativo rispetto a quello sotteso all'opera di regolamentazione dispiegata dal diritto oggettivo¹⁵⁰. Si pone, così, un problema di non facile bilanciamento per stabilire se l'atto di disobbedienza sia nondimeno legittimo. Sempre Kelsen, occupandosi di questo «conflitto improprio di doveri», ha escluso questa possibilità¹⁵¹. Altrove si predilige un atteggiamento meno rigido, ispirato dalla consapevolezza che i rapporti tra il diritto positivo e altri sistemi di valori e regole che con il primo convivono alimentano una trama complessa di interazioni, dove il confine tra diritto e morale si assottiglia e dove anche gli episodi di disobbedienza concorrono a nutrire la vitalità dell'ordinamento giuridico, accompagnandolo verso trasformazioni e sviluppi in linea con i cambiamenti sociali¹⁵². Insomma, la deviazione dai binari tracciati dal diritto oggettivo non necessariamente verrà seguita dalla irrogazione di sanzioni

¹⁵⁰ Un altro modo di osservare questo rapporto tra anarchia, coscienza, doveri, responsabilità, è quello proposto da Heidegger: l'adesione a valori "altri" rispetto a quelli oggettivizzati nel diritto comportano la negazione pratica degli scopi (l'anarchico persegue finalità diverse da quelle che innervano l'ordinamento), la trasmutazione della responsabilità (l'anarchico risponde alla propria coscienza, non agli imperativi legali), la non appartenenza all'organizzazione (l'anarchico si libera da ogni legame con l'apparato autoritario): v., sul punto, R. SCHÜRSMANN, *Heidegger on Being and Action. From Principles to Anarchy*, Bloomington, 1986, trad. it., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, 1995, pp. 514 ss.

¹⁵¹ La posizione di Kelsen è ben tratteggiata da F. GRANDI, *op. cit.*, pp. 84 s.

¹⁵² Di questo avviso, variamente, P. RESCIGNO, *Le società intermedie*, in *Stato e comunità*, Bologna, 1966, pp. 55 ss., e R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza*, in *Dir. eccl.*, 1983, I, pp. 323 ss. Non così aperta fu la posizione a suo tempo assunta da G. CAPOGRASSI, *Obbedienza e coscienza*, in *Foro it.*, 1950, II, pp. 47 ss.

allorché la coscienza sociale, come intercettata e compresa dalle istituzioni, autorizzi e legittimi specifici atti di disobbedienza. Azioni, però, che andranno ponderate e giudicate alla luce di una pluralità di elementi primo tra tutti il tipo e la natura del dovere al quale il singolo obiettore intende sottrarsi.

Si rivela, pertanto, più appropriato, ponendosi dal punto di vista del diritto, verificare caso per caso se la specifica evocazione di un dato "ideale" sia meritevole di considerazione anche alla luce di un non facile bilanciamento con altri valori e interessi in gioco. E, soprattutto, una accorta e ragionevole ponderazione della coscienza invocata dall'anarchico potrà aver luogo polarizzando l'attenzione sullo specifico dovere dal quale egli intende sottrarsi. Quindi, un ipotetico test giudiziale per identificare gli ideali degni di essere riconosciuti come espressione di una coscienza legittima può essere costruito avendo di fronte i singoli doveri considerati dal testo costituzionale.

A questo proposito non rileva la distinzione tra doveri costituzionali presidiati da sanzioni giuridiche e doveri costituzionali il cui adempimento sfugge alla forza coattiva del diritto per essere invece rimesso alla volontà del singolo: volontà che si esprime secondo standard di responsabilità civica e di senso della comune appartenenza alla stessa compagine sociale. Come ha giustamente osservato Morelli, la distinzione tra prescrizioni giuridiche e disposizioni di carattere etico o politico «finirebbe col disconoscere la giuridicità della Costituzione proprio nelle sue parti eticamente più pregnanti, il che apparirebbe paradossale in una democrazia costituzionale (...) che ha tradotto in principi giuridici i valori di riferimento della comunità politica»¹⁵³.

Se questo è difficilmente contestabile, è altrettanto vero che il dialogo tra il discorso costituzionale e il pensiero anarchico può essere diversamente modulato a seconda della concreta conformazione di ogni specifico dovere contemplato dalla legge fondamentale, alla luce anche delle conseguenti attuazioni legislative.

Il pensiero anarchico entra in rotta di collisione con la Costituzione quando induce taluno a sottrarsi a doveri assistiti da una sanzione giuridica comminata dal legislatore, giacché in simili casi un giudice dovrà decidere se e in quale misura l'adesione agli ideali così professati

¹⁵³ A. MORELLI, *Commento all'art. 54*, in F. CLEMENTI, L. CUOCOLO, F. ROSA, G.E. VIGEVANI (a cura di), *La Costituzione italiana. Commento articolo per articolo*, I, Bologna, 2018, p. 346.

possa valere come causa di giustificazione. In estrema sintesi, se il pensiero anarchico merita di essere annoverato tra le concezioni idonee a giustificare una deroga alla imperatività dei precetti costituzionali¹⁵⁴.

Occorre, quindi, procedere ad una disamina specifica dei singoli doveri previsti dalla nostra Costituzione, comunque ai limitati fini della presente trattazione.

6.3.1. Sul dovere tributario

Che non ci si possa sottrarre al dovere tributario in nome di una presunta libertà di coscienza è un elemento talmente pacifico da non richiedere ulteriori considerazioni, salvo una: se questo dovere è congeniale al reperimento delle risorse finanziarie necessarie a far funzionare gli apparati pubblici, allora si può immaginare che l'anarchico ben spenderebbe la propria coscienza per sottrarvisi. È dubbio, tuttavia, che l'evasione fiscale sia dettata da ragioni ideali legate al pensiero anarchico¹⁵⁵.

Nondimeno, giova rammentare che l'avversione verso il prelievo fiscale è un tratto caratteristico di una parte del mondo anarchico. Il rifiuto di pagare le tasse, quale segno di protesta contro la guerra in Messico, costò a Thoreau il carcere¹⁵⁶. Accanto a Spooner, che diede del bandito allo Stato¹⁵⁷, Murray N. Rothbard esalta l'origine naturale del diritto di proprietà per dimostrare il carattere disonesto dello Stato, autore di un vero e proprio *racket* fiscale¹⁵⁸. In queste invettive, in realtà, la dimensione anarchica si percepisce sul piano dei toni usati, più che nella sostanza delle doglianze, che appaiono più che altro ispirate

¹⁵⁴ J. ELLUL, *Anarchie et Christianisme*, Lyon, 1988, trad. it., *Anarchia e cristianesimo*, Milano, 2010, spec. p. 38, invita a riflettere sulle possibili estensioni illimitate di una obiezione di coscienza dettata da ragioni anarchiche, così da abbracciare tutti gli obblighi e coercizioni imposti dalla nostra società.

¹⁵⁵ Quanto alla invocazione della libertà di coscienza in ordine al dovere tributario connesso al reperimento delle somme da destinare alla spesa militare rinvio a F. GRANDI, *op. cit.*, pp. 111 ss. Sul punto ci ritornerò di qui a poco.

¹⁵⁶ V. J. PRÉPOSJET, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵⁷ «I comportamenti di quei rapinatori e assassini che si danno il nome di "governo" sono esattamente l'opposto di quelli del brigante di strada (...). Essi, a differenza di quello, non si fanno conoscere individualmente né, di conseguenza, si assumono la responsabilità individuale delle proprie azioni»: L. SPOONER, *op. cit.*, pp. 103 s.

¹⁵⁸ M.N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands N.J., 1982, trad. it., *L'etica della libertà*, Macerata, 2000.

ad un pensiero liberale (e liberista) spinto sino alle estreme conseguenze¹⁵⁹. Non a caso si parla di anarco-capitalismo per identificare quella corrente di pensiero che ambisce a sostituire l'ordine politico organizzato dallo e nello Stato con le leggi del mercato¹⁶⁰. Una conferma della connotazione anarchica della dispensa dal dovere tributario si ha nelle parole di Ezio Vanoni spese in occasione della presentazione della proposta sulla perequazione tributaria: schivare questo dovere «assume le caratteristiche di una vera e propria anarchia, di una negazione delle esigenze prime della convivenza sociale»¹⁶¹.

6.3.2. *Il pacifismo anarchico e il sacro dovere di difesa della Patria*

Quanto al sacro dovere di difesa della patria, la non violenza quale principio guida che ripugna l'uso delle armi sembra essere una motivazione più che attendibile per rifiutare l'assolvimento del servizio militare. La legge n. 772 del 1972 fa, invero, esplicito riferimento a «profondi convincimenti religiosi o filosofici o morali»¹⁶².

Il pacifismo è un atteggiamento interiore, con riflessi anche nella vita sociale, trasversale a molteplici filosofie o religioni, ed è ben presente nel pensiero anarchico¹⁶³.

Sin dall'epoca dei Fratelli dell'Unità (noti anche come Fratelli boemi) e dei Fratelli moravi nel XV Secolo¹⁶⁴, si conoscono prese di posizione nette contro l'assolvimento degli obblighi militari. Si pensi al mennonismo, nato come reazione moderata all'esperienza radicale di Münster. E, altresì, all'anabattismo irriducibile, protagonista di una «protesta che prende[va] in tempo di pace la forma dell'anarchia, in

¹⁵⁹ Della scuola di Chicago è David Friedman che etichettò lo Stato come «un'agenzia di coercizione legittimata»: D. FRIEDMAN, *The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism*, New York, 1973, trad. it., *L'ingranaggio della libertà. Guida a un capitalismo radicale*, Macerata, 1997, p. 166.

¹⁶⁰ J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, 361 ss. V., ad esempio, A. RAND, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York, 1966, e M. ROTHBARD, *Man, Economy and State*, Los Angeles, 1971.

¹⁶¹ Citazione tratta da E. DE MITA, *Maestri del diritto tributario*, Milano, 2013, p. 15.

¹⁶² Poiché l'obbligo è stato sospeso, e non rimosso, una ventina di anni fa, il tema resta attuale: per una ricognizione v. F. GRANDI, *op. cit.*, pp. 104 ss.

¹⁶³ Cfr., in generale, G. SHARP, *The Politics of Non-Violent Action*, Boston, 1973.

¹⁶⁴ V.E. LANGTON, *History of the Moravian Church: The Story of the First International Protestant Church*, London, 1956.

tempo di guerra quella della diserzione»¹⁶⁵. Dal canto suo, l'autore di *Guerra e pace*, Lev N. Tolstoj, convinto antimilitarista, avanzò dubbi molto seri sulla attitudine degli uomini, che dichiarano di essere liberi, ad accettare il servizio militare, ponendosi così nella condizione di togliere la vita ad altri¹⁶⁶. Senza dimenticare, poi, tra i tanti interpreti dell'anarchismo pacifista, Louis Lecoin che, tra l'altro, fondò nel 1958 il settimanale *Liberté* quale sede di discussione e di promozione dell'obiezione di coscienza, riuscendo ad aggregare intorno a questa iniziativa personalità del calibro di Breton, Camus, Cocteau¹⁶⁷. E che dire poi di Jean Giono che considerò l'impegno militare come l'annullamento di ogni forma di libertà, a scapito soprattutto dei più deboli socialmente ed economicamente: «la possibilità della guerra è il nodo di tutte le catene, di tutte le schiavitù. Non bisogna separare il proletariato dall'idea di pace. È la grande idea liberatrice: non ve ne sono altre»¹⁶⁸. E il pacifismo di Simone Weil è un altro preziosissimo esempio di dissenso anarchico all'impiego della forza militare¹⁶⁹.

È altrettanto vero, però, che nonviolenza e anarchismo non sempre sono andati di pari passo. Anzi, come testimonia Norberto Bobbio il radicalismo di alcuni anarchici si è rivelato distante anni luce dall'idea di pace. Una società nonviolenta è un'utopia, salvi i casi di piccoli gruppi organizzati stabilmente. Nelle strutture sociali composite ed eterogenee il conflitto rappresenta da sempre una costante. La fraterna amicizia, quale antidoto alla violenza, è propria di compagini sociali frutto dell'immaginazione e della speranza di coloro che le hanno pensate. Oltre alla Città del Sole di Tommaso Campanella, Bobbio ricorda una affermazione, che suona come un aforisma, di Errico Malatesta: «questa società di liberi, questa società di amici è l'anarchia»¹⁷⁰. Nel momento in cui l'anarchismo si avvede della realtà, allora il bersaglio diviene lo Stato, ritenuto responsabile di una ineluttabile condizione

¹⁶⁵ P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, 1952, trad. it., *Il pensiero politico rinascimentale*, I, Bari, 1963, p. 376.

¹⁶⁶ Cfr. J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 272. V., al riguardo, A. CASTELLI, *Il discorso sulla pace in Europa (1900-1945)*, Milano, 2015, pp. 51 ss.

¹⁶⁷ V. L. LECOIN, *Le Cours d'une vie*, Paris, 1965.

¹⁶⁸ Questo brano è stato citato da J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 339, che a sua volta lo ha tratto da J. GIONO, *Écrits pacifistes*, Paris, 1978, p. 260.

¹⁶⁹ V., soprattutto, S. WEIL, *Réflexions sur la guerre*, in *La Critique sociale* n. 10, novembre 1933.

¹⁷⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Una società nonviolenta?* (1982), ora in ID., *Elementi di politica. Antologia*, Torino, 2010, p. 195.

di antagonismo e di conflittualità. Ne consegue che, per instaurare la pacifica convivenza tra consociati, secondo gli anarchici l'unica strada da percorrere è la distruzione dello Stato, anche con l'uso della violenza: «la causa di tutti mali è il potere politico? La società ideale sarà una società senza stato»¹⁷¹. Stando così le cose, anarchia e nonviolenza dovrebbero considerarsi fenomenologie del pensiero nettamente distinte dal momento che, comune il fine, divergenti sono i mezzi individuati per il suo conseguimento. Infatti, «ciò che caratterizza la dottrina della nonviolenza è l'invenzione e la pratica di tecniche per un'azione nonviolenta che dovrebbero, se usate, intelligentemente e coralmemente, risolvere anche quei conflitti per la risoluzione dei quali si è soliti ricorrere alla violenza»¹⁷².

Da questa riflessione ne dovremmo forse dedurre che l'anarchico, non potendo mai essere riconosciuto come un nonviolento, non potrà mai evocare utilmente l'obiezione di coscienza rispetto ad un eventuale inquadramento coattivo nelle forze armate? La risposta non può che essere negativa. Intanto, come si è detto più volte, lo spettro anarchico abbraccia molteplici correnti di pensiero non necessariamente accomunate dall'accettazione della violenza come modalità di sovvertimento del potere. Questo obiettivo può, quindi, essere perseguito anche con modalità pacifiche. Un nonviolento che non accetta la dominazione del potere è pur sempre un anarchico. Esemplare il caso di Gandhi – peraltro evocato dallo stesso Bobbio – che, in pubblico, dichiarò: «io stesso sono un anarchico, ma di un altro tipo»¹⁷³. Del resto, la negazione della violenza è il risvolto logicamente necessario dell'emancipazione di un individuo dall'idea della forza come strumento di ripristino dell'ordine. E siccome lo Stato vanta il monopolio dell'uso della forza, allora la rinuncia alla forza si traduce in opposizione allo Stato stesso.

È noto il caso dell'attivista ligure Pietro Pinna, che per primo in Italia sollevò obiezione di coscienza al servizio militare nel 1948-1949¹⁷⁴. È ben vero che mai dichiaratamente il Pinna professò un credo anarchico. Nondimeno, in ambiente anarchico tale fu considerato il

¹⁷¹ ID., p. 196. Bobbio sottolinea la differenza dell'anarchismo rispetto al marxismo che vuole la «estinzione o assopimento o morte lenta dello stato» (p. 203).

¹⁷² ID., pp. 203 s.

¹⁷³ Citazione tratta da Y. CHADHA, *Gandhi. Il rivoluzionario disarmato*, Milano, 1998, p. 441.

¹⁷⁴ P. PINNA, *La mia obiezione di coscienza*, Verona, 1994.

suo gesto. Nel quindicinale «Era Nuova» di Torino, questa decisione fu accolta come «miracolo d'un giorno primaverile nel più duro inverno»¹⁷⁵. A sua volta «Il Libertario» identificò in Pinna, «libero o prigioniero», quel «formidabile argomento in favore della libertà di coscienza» e «quell'incancellabile atto d'accusa contro la guerra, il militarismo e le leggi oppressive dello Stato» che avrebbe potuto segnare «l'inizio di un vasto movimento di non obbedienza civile se i popoli ne ascolteranno il monito»¹⁷⁶. L'anno dopo per la prima volta uno studente ligure, Pietro Ferrua, rifiutò di indossare la divisa militare evocando i propri convincenti anarchici¹⁷⁷: «preciso che non intendo prestare il servizio militare per la mia decisa avversione al militarismo e alla guerra, sua diretta conseguenza. Questa mia decisione è il prodotto delle mie convinzioni anarchiche e del mio spirito istintivo antimilitarista»¹⁷⁸.

Inoltre, come si evince dalla lettura del *ritenuto in fatto* di una pronuncia della Corte costituzionale, l'imputato in un processo, nel corso del quale fu sollevata l'eccezione d'incostituzionalità degli artt. 148 e 151 del codice penale militare di pace e dell'art. 8, terzo comma, della legge n. 772 del 1972, «ha dichiarato al giudice di essere anarchico e, pertanto, ha sostenuto di non sentirsi vincolato in coscienza dal dovere di prestare il servizio militare o altro servizio alternativo»¹⁷⁹.

Più in generale, l'astensione dall'adempimento di tale dovere si rivela coerente con il più generale rifiuto di entrare in strutture di potere organizzate in modo rigidamente gerarchico, come nel caso giustappunto delle forze armate¹⁸⁰.

¹⁷⁵ *Era Nuova*, 1° aprile 1949.

¹⁷⁶ E.P., *Bravo Pinna*, in *Il libertario*, 12 ottobre 1949.

¹⁷⁷ V. F.B. TERZET, *Un obiettore di coscienza condannato a La Spezia*, in *La Gazzetta*, 4 aprile 1950.

¹⁷⁸ Citazione tratta da A. MARTELLINI, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Roma, 2006, p. 99.

¹⁷⁹ Sentenza n. 343 del 1993, con la quale la Corte ha dichiarato l'illegittimità costituzionale della censurata disciplina nella parte in cui non prevede l'esonero dalla prestazione del servizio militare di leva a favore di coloro che, avendo rifiutato totalmente in tempo di pace la prestazione del servizio stesso dopo aver addotto motivi diversi da quelli indicati nell'art. 1 della legge n. 772 del 1972 o senza aver addotto motivo alcuno, abbiano espiato per quel comportamento la pena della reclusione in misura complessivamente non inferiore a quella del servizio militare di leva. È bene ricordare che l'imputato in questione, Alfredo Cospito, è stato poi condannato dalla Corte d'Assise d'appello di Genova, nel 2014, per terrorismo ed eversione.

¹⁸⁰ Cfr. P. FERRUA, *L'obiezione di coscienza anarchica in Italia*, Guasila, 1997.

Attraverso l'obiezione di coscienza, l'anarchico fa valere il diritto fondamentale alla propria identità spirituale, che a sua volta riposa sul principio personalista che, a buon titolo, è incluso nel nucleo forte del sistema costituzionale¹⁸¹. Disobbedendo all'ordine di prestare servizio militare, l'obietto, mosso da una visione anarchica della vita comunitaria, svolge appieno la propria personalità comportandosi in modo coerente rispetto agli ideali professati: il che lo rende riconoscibile e degno di considerazione nel contesto in cui vive e opera quotidianamente. In altre parole, egli si sottrae a un dovere costituzionalmente sancito per ragioni superiori di coscienza, che, se ignorate, determinerebbero una inaccettabile strumentalizzazione dell'individuo rispetto ai fini generali perseguiti dall'autorità¹⁸².

6.3.3. *Obiezione di coscienza e trattamenti sanitari*

Un medico, o in generale un operatore sanitario, potrebbe rifiutarsi di porre in essere determinati atti, imposti dalla legge, invocando la propria libertà di coscienza anarchica?

È noto che a tale dovere è possibile, in virtù di una specifica previsione legislativa, sottrarsi adducendo ragioni di coscienza: in relazione all'interruzione della gravidanza o in tema di sperimentazione animale o in materia di procreazione medicalmente assistita, situazioni queste previste dalla legge a cui potrebbero aggiungersi altre ipotesi, specie dopo la decisione della Corte costituzionale nel caso Cappato.

A ben vedere, tuttavia, a parte il caso della sperimentazione animale (in cui il potere si manifesta sottoponendo esseri inermi a trattamenti anche letali), in tutti gli altri casi è proprio l'anarchico il soggetto più indicato come «non obietto». Nell'aborto, il medico anarchico dovrebbe considerarsi ben disposto ad agevolare e consentire una condotta penalmente non rilevante secondo quanto stabilito dalla legge. Nel caso della fecondazione assistita, il credo anarchico troverebbe una modalità straordinaria di affermazione della scienza rispetto alle

¹⁸¹ Per tutti V. ONIDA, *Le Costituzioni. I principi fondamentali della Costituzione italiana*, in G. AMATO, A. BARBERA (a cura di), *Manuale di diritto pubblico. I) Diritto pubblico generale*, V ed., Bologna, 1997, pp. 100 s.

¹⁸² Sul diritto alla propria identità spirituale, quale componente di un più esteso diritto all'identità personale, v. E. BETTINELLI, *Commento all'art. 52, 1° e 2° comma*, in G. BRANCA, A. PIZZORUSSO (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1992, pp. 119 ss., che richiama le riflessioni svolte da Fois e da Pizzorusso.

asperità e alle preclusioni imposte dalla natura. Nel caso del suicidio assistito o dell'eutanasia, l'operatore anarchico troverebbe l'occasione per sancire la vittoria della libertà di autodeterminazione di fronte ad un potere che, invece, non si cura del dolore di chi versa in condizioni disperate. Pertanto, ad assecondare la dottrina anarchica non sono tanto le fattispecie legalmente ammesse di obiezione di coscienza, quanto le misure legislative che consentono pratiche altrimenti soggette a divieto o limitazione.

Quando, invece, si rivolge lo sguardo nella direzione dei soggetti destinatari di cure o prestazioni sanitarie o comunque di comportamenti che hanno una qualche incidenza sul bene salute, la prospettiva si rovescia. Potrebbe un genitore rifiutare trasfusioni di sangue ai propri figli, o anche vaccinazioni obbligatorie agli stessi, in nome del proprio credo anarchico? Potrebbe un paziente anarchico sottrarsi ad un ricovero coatto, sia pure temporaneo, in una struttura psichiatrica adducendo i propri convincimenti contro il potere e l'autorità? Potrebbe un motociclista anarchico rifiutarsi di indossare il casco perché un siffatto obbligo lo priverebbe della libertà di disporre del proprio corpo senza costrizioni di sorta?

In questi casi, l'adesione agli ideali anarchici potrebbe essere evocata per esimersi dall'adempimento di doveri che nella Costituzione hanno un sicuro caposaldo. Gli obblighi di vaccinazione, di ingerenza così penetrante nella dimensione corporea di una persona come l'emotrasfusione, di ospedalizzazione forzata, di protezione imposta, possono apparire quali espressioni di volontà di dominio del potere rispetto ad una autonomia dell'individuo destinata a cedere il passo. E questa relazione è esattamente il posto in cui si celebra la contrapposizione tra anarchia e autorità¹⁸³.

Il caso del ricovero forzato in una struttura psichiatrica è, forse, quello che presenta un maggiore interesse, non fosse altro che per la storia del movimento anarchico caratterizzata da non pochi episodi di internamento in manicomi di esponenti di tale dottrina. Il fondatore di *Psichiatria Democratica* e ispiratore della legge n. 180 del 1978,

¹⁸³ Che, poi, la coscienza anarchica non sia mai altrettanto degna di considerazione rispetto ad un credo religioso è tutto da dimostrare, alla luce innanzitutto del principio di laicità. Alludo chiaramente al caso delle trasfusioni di sangue dei Testimoni di Geova. In argomento v. V. CRISAFULLI, *In tema di emotrasfusioni obbligatorie*, in *Dir. soc.*, 1984, pp. 560 ss. Più in generale, G. DI COSIMO, *Coscienza e Costituzione*, Milano, 2000, pp. 31 ss.

Franco Basaglia, ha tracciato bene l'essenza di questo pregiudizio: «il problema dei devianti ha nella nostra cultura ancora la faccia dello psicopatico, alle cui spalle risuona l'eco delle classificazioni di Lombroso, con il loro chiaro scopo di tutelare i sani dai *mattoidi*, *pazzi morali rivoluzionari* dai *delinquenti politici per passione*, dagli *anarchici*»¹⁸⁴.

Di fronte ad atti di coercizione, imposti dall'autorità in nome di superiori e preminenti interessi generali, si contrappone la libertà di autodeterminazione dell'individuo, quale pretesa a che il proprio disegno esistenziale prenda forma secondo quanto *voluto* dalla persona stessa, persino nelle ipotesi in cui questa autonomia esporrebbe il singolo consociato a rischi per la sua integrità psicofisica¹⁸⁵. Così, tornando a Basaglia, un anarchico, per sottolineare la sua lontananza dal sistema di potere, potrebbe voler accettare di accettare e di vivere la propria "follia" senza tema di essere sottoposto a terapie e a cure contro il disagio psichiatrico. In fondo, una voce autorevolissima come quella di Franco Modugno ha riconosciuto nell'autodeterminazione «la vera matrice dei singoli diritti personali»¹⁸⁶.

E, allora, sempre e comunque la libertà di coscienza anarchica, che di quella autodeterminazione rappresenta la sorgente vitale, può giustificare un'elusione di questi obblighi?

Appare decisiva, al riguardo, l'incipite configurazione del bene salute, ad opera dell'art. 32 Cost., come diritto fondamentale della persona e, nel contempo, quale «interesse della collettività»¹⁸⁷. Dunque, la libertà di autodeterminazione non può che essere bilanciata con altri

¹⁸⁴ F. BASAGLIA, F. ONGARO BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, Torino, 1971, p. 28. E, infatti, v. C. LOMBROSO, *Gli anarchici*, Torino, 1894, che però distingue tra gli anarchici "genuini" e i delinquenti che ammantano un insussistente credo anarchico. V. anche F. PANI, S. VACCARO, *Il pensiero anarchico. Alle radici della libertà*, Colognola ai Colli, 1997.

¹⁸⁵ In tema B. CARAVITA, *La disciplina costituzionale della salute*, in *Dir. soc.*, 1984, pp. 30 ss.

¹⁸⁶ F. MODUGNO, *I "nuovi diritti" nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, 1995, p. 12.

¹⁸⁷ Nella sentenza n. 5 del 2018, relativa all'obbligo delle vaccinazioni, si legge che «l'art. 32 Cost. postula il necessario temperamento del diritto alla salute del singolo (anche nel suo contenuto di libertà di cura) con il coesistente e reciproco diritto degli altri e con l'interesse della collettività (...) nonché, nel caso di vaccinazioni obbligatorie, con l'interesse del bambino, che esige tutela anche nei confronti dei genitori che non adempiono ai loro compiti di cura». Sulla erogazione di un equo indennizzo in caso di danni cagionati da vaccinazioni obbligatorie, v. le sentenze n. 293 del 2011, n. 268 del 2017, n. 55 del 2019.

beni costituzionalmente rilevanti, dalla tutela della salute che investe l'intera collettività agli interessi dei minori eventualmente incisi da una specifica scelta¹⁸⁸.

Chi subisce un trattamento sanitario obbligatorio non è, comunque, privo di protezione. Ogni misura volta a compensare l'interessato del pregiudizio sofferto si riconduce al dovere generale di solidarietà che grava su tutta la comunità¹⁸⁹. Un ristoro che è, sicuramente, di carattere economico nella forma dell'equo indennizzo¹⁹⁰. Ma non basta. La minaccia dell'esclusione sociale incombe su quanti subiscono trattamenti invasivi sul piano psicofisico e, dunque, proprio in nome del principio solidaristico, oltre a ribadire la natura assolutamente eccezionale di siffatte misure¹⁹¹, la nostra Costituzione impone ogni iniziativa idonea a scongiurare questo rischio¹⁹².

6.3.4. *L'astensionismo elettorale*

Nel caso, invece, dei doveri "civici", e che tali sono rimasti anche nella disciplina legislativa di attuazione, la Costituzione crea un con-

¹⁸⁸ Sull'obbligo di indossare il casco alla guida di motocicli, esso, seconda la sentenza n. 180 de 1994, «appare conforme al dettato costituzionale, che considera la salute dell'individuo anche interesse della collettività, che il legislatore nel suo apprezzamento prescrive certi comportamenti e ne sanziona l'inosservanza allo scopo di ridurre il più possibile le pregiudizievoli conseguenze, dal punto di vista della mortalità e della morbosità invalidante, degli incidenti stradali».

¹⁸⁹ Così la Corte costituzionale nella sentenza n. 226 del 2000.

¹⁹⁰ La Corte costituzionale, con la sentenza n. 307 del 1990, ha riconosciuto che, «se il rilievo costituzionale della salute come interesse della collettività (...) giustifica l'imposizione per legge di trattamenti sanitari obbligatori, esso non postula il sacrificio della salute individuale a quella collettiva. Cosicché, ove tali trattamenti obbligatori comportino il rischio di conseguenze negative sulla salute di chi a essi è stato sottoposto, il dovere di solidarietà previsto dall'art. 2 della Costituzione impone alla collettività, e per essa allo Stato, di predisporre in suo favore i mezzi di una protezione specifica consistente in una "equa indennità", fermo restando, ove se ne realizzino i presupposti, il diritto al risarcimento del danno». Cfr. anche la sentenza n. 27 del 1998.

¹⁹¹ Nella sentenza n. 324 del 1998 la Corte costituzionale ricorda che «il legislatore, recependo le acquisizioni più recenti della scienza e della coscienza sociale, ha riconosciuto come la cura della malattia mentale non debba attuarsi se non eccezionalmente in condizioni di degenza ospedaliera, bensì di norma attraverso servizi e presidi psichiatrici extra-ospedalieri, e comunque non attraverso la segregazione dei malati in strutture chiuse come le preesistenti istituzioni manicomiali».

¹⁹² Cfr., in particolare, gli scritti raccolti in C. PINELLI (a cura di), *Esclusione sociale. Politiche pubbliche e garanzie dei diritti*, Bagno a Ripoli, 2012.

tatto con l'anarchismo, visto che l'astensione da certi comportamenti, sollecitati dalla stessa Costituzione, non danno comunque luogo a conseguenze afflittive a danno di chi omette di ottemperarvi.

Uno dei convincimenti anarchici più diffusi e consolidati è l'astensionismo. La ragione è intuibile: il voto è la forma di partecipazione democratica dei cittadini alla vita politica del Paese. Attraverso il voto gli elettori scelgono i rappresentanti presso le istituzioni politiche, a cominciare dal Parlamento. Tali istituzioni sono luoghi in cui non solo si manifesta, sia pure in forma mediata, la sovranità popolare, ma anche e soprattutto prende forma il potere, nella consistenza delle leggi e degli altri provvedimenti che detti organi sono autorizzati ad adottare. Chi vota, dunque, concorre al funzionamento della macchina del potere. Chi si astiene, al contrario, rinuncia a rendersi "complice" del potere.

Proudhon è uno dei più agguerriti interpreti di questo scetticismo rispetto al voto quale forma di espressione e di invero del principio democratico¹⁹³. Secondo i più il suffragio universale è la regola di una «*démocratie pacifique*», su tutte le questioni di legislazione generale: ai rappresentanti le questioni secondarie dovrebbero rimanere le sole questioni secondarie. Senonché, questo è per Proudhon un modo «*provisoire, imparfait, tardif*» di intendere la sovranità popolare: invero, «*il faut être aveugle pour ne pas voir que le Peuple souverain, s'il doit gouverner par ses votes, devra discuter au moins autant que ses représentants*». Non solo. I voti espressi dal popolo non sono che l'espressione parcellizzata dei cittadini, e nel loro insieme nient'altro che una somma e non «*la pensée collective*», vale a dire «*la résultante synthétique des éléments populaires*». E, così, «*le scrutin ne donne qu'un écho de mort*».

L'organizzazione del governo popolare – prosegue Proudhon – richiede tempi lunghi, e non può che avere, quale base, il minor numero possibile di leggi, di voti, di discussioni: invero, «*toutes ces choses sont des formes individualistes, contraires à la souveraineté du Peuple*». Stando così le cose, il suffragio universale «*est la mort de l'être collectif*». Essendo nient'altro che una mistificazione, il suffragio universale finisce col legare le mani al popolo, che inesorabilmente si affiderà alle cure di un dittatore, che lo stesso Proudhon considera «*mal moindre*

¹⁹³ Le citazioni che seguono sono tratte da P.-J. PROUDHON, *Carnets*, cit., pp. 121 s. e p. 177.

que le remède». Pertanto, «il faut, sans barguigner, arriver à l'anarchie, et trouver moyen de faire vivre le Peuple sans gouvernement et sans votes». L'unico mezzo è rappresentato da specifiche garanzie di carattere economico, tra le quali la comunione della terra, l'abolizione delle rendite, l'indipendenza amministrativa di tutti i municipi e, infine, «assurer le règne de l'opinion, par la Presse et les Réunions populaires». Per aggiungere che «l'anarchie va entrer dans le Gouvernement et la société avec la liberté de la presse, des clubs».

Alla democrazia rappresentativa, che ha finito fatalmente col travolgere tutti gli altri principi generando assorbimento, epurazione, esclusione, immobilismo, Proudhon contrappone l'idea dialettica e partecipativa del pluralismo, grazie alla quale ogni cosa verrà creata «dalla combinazione di elementi contrapposti e dal loro movimento»¹⁹⁴.

Qualche decennio dopo Kropotkin si unì a questa stigmatizzazione affermando che il suffragio universale non è che «uno strumento nelle mani delle classi dominanti per mantenere il loro potere sul popolo»¹⁹⁵.

Come ricorda Préposiet, l'avversione al voto si manifestò, in casa anarchica, anche con l'astensionismo positivo, che si realizzò attraverso la presentazione di «candidature morte», inserendo quindi nelle liste i nomi dei comunardi fucilati¹⁹⁶. Nel 1889 Octave Mirbeau, eclettico rappresentante dell'impressionismo letterario, stimò come prima buona azione della vita l'astensionismo, quale forma di emancipazione e di liberazione da un gioco che vede altri protagonisti¹⁹⁷. Nello stesso periodo, l'anarchico francese Jacques Élisée Reclus contribuì a censurare l'illusione ottica prodotta dalla democrazia rappresentativa affermando che il voto ha senso solo se l'eletto rinuncia alla propria libertà a favore degli elettori, finendo così col mettere in discussione il divieto di mandato imperativo¹⁹⁸.

Non meno caustico fu Thoreau, per il quale «ogni votazione è una sorta di gioco d'azzardo, come la dama o il backgammon, con una lieve

¹⁹⁴ P.-J. PROUDHON, *Philosophie du progrès*, Paris, 1946, cap. I, nella versione tradotta rinvenibile in J. PRÉPOSJET, *op. cit.*, p. 187.

¹⁹⁵ P.A. KROPOTKIN, *Paroles d'un révolté*, Paris, 1885, trad. it., *Parole di un ribelle*, Catania, 1978, p. 62.

¹⁹⁶ Così l'esortazione fatta nella *Révolution sociale* n. 15 (19 dicembre 1880), su cui J. PRÉPOSJET, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁷ Cfr. J. MAITRON, *Le Mouvement anarchiste en France*, I, Paris, 1975, p. 148.

¹⁹⁸ J.É. RECLUS, *L'anarchie*, Paris, 1896, trad. it., *L'anarchia*, Chieti, 1904.

sfumatura morale, un gioco con il giusto e l'ingiusto, con le questioni morali; e naturalmente le scommesse lo accompagnano. Il buon nome dei votanti non è in discussione. Può darsi che io dia il mio voto in base a ciò che considero giusto; ma non è per me vitale che il giusto prevalga. Sono disponibile a lasciare ciò alla maggioranza. L'impegno del voto, dunque, non va mai oltre quello della convenienza. Persino votare per il giusto è un non fare niente per esso. Significa solo manifestare debolmente agli uomini il desiderio che il giusto debba prevalere. Un uomo saggio non lascerà il giusto alla mercé del caso, né desidererà che esso prevalga mediante il potere della maggioranza»¹⁹⁹.

Non sono mancate, tuttavia, voci o esperienze di dissenso rispetto al dogma astensionistico. Così Camillo Berneri, non ostile alle elezioni locali²⁰⁰, o la CNT, organizzazione anarcosindacalista spagnola, che alle elezioni del febbraio 1936 sostenne il Fronte Popolare, che alla fine vinse le elezioni.

Orbene, il legislatore italiano non ha sanzionato l'astensionismo²⁰¹. Per quanto non sia mancato chi, come Bettinelli, abbia colto da questa previsione una portata pienamente normativa, e non meramente esortativa²⁰², resta il fatto che la scelta del legislatore italiano, recettiva del dibattito in Assemblea costituente, rispecchia l'idea di una partecipazione democratica che, per essere davvero tale, non tollera imposizioni di sorta. Un voto è libero non solo quando è immune da condizionamenti, ma ancor prima quando l'esercizio effettivo del relativo diritto risulta rimesso all'autonoma e insindacabile valutazione dell'elettore. Anche perché, e su questo aspetto la dottrina anarchica appare chiara, l'astensionismo ha un possibile significato politico: non tanto pigrizia o indolenza, quanto rifiuto di contribuire a promuovere e a nutrire la vitalità di un organismo istituzionale che si reputa ormai lontano dalla realtà sociale²⁰³.

¹⁹⁹ H.D. THOREAU, *op. cit.*, p. 20.

²⁰⁰ C. BERNERI, *Anarchia e società aperta*, (scritti raccolti da P. Adamo), Milano, 2006.

²⁰¹ O, meglio, le originali (in tutti e due i sensi: poste per prime e inconsuete) sanzioni introdotte dalle leggi elettorali del 1948 sono state rimosse in occasione della riforma del 1993: per maggiori dettagli si rinvia a E. GROSSO, *Commento all'art. 48*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, cit., pp. 973 s.

²⁰² V., infatti, E. BETTINELLI, voce *Diritto di voto*, in *Dig. IV ed., Disc. pubbl.*, V, Torino, 1990, p. 231.

²⁰³ Peraltro, quando la Corte costituzionale, con la sentenza n. 39 del 1973, ritenne legittime le varie forme di agevolazione tariffaria previste dalla legge per consentire

La partecipazione al voto è, così, rimessa a scelte individuali non coartate dei singoli elettori²⁰⁴. Stando così le cose, non appare esservi alcuna contraddizione tra la previsione dell'art. 48, secondo comma, Cost., e il *diktat* astensionistico formulato dagli anarchici. Anzi, per come interpretata la disposizione costituzionale non frapponesse alcun ostacolo alla libera estrinsecazione di un comportamento coerente rispetto agli ideali anarchici.

6.3.5. *Il dovere di lavorare*

La qualificazione costituzionale del lavoro, oltre che come diritto, anche come dovere, può destare perplessità se si pensa alle reali dinamiche occupazionali di un sistema economico pure ragionevolmente sviluppato²⁰⁵. Che non vi sia un diritto oggettivo all'assunzione è difficilmente controvertibile: la piena occupazione, che pure sarebbe un traguardo desiderabile in un assetto sociale sensibile alle istanze di eguaglianza e di solidarietà, si scontra con una altrettanto legittima aspirazione degli imprenditori a dimensionare la manodopera secondo le effettive esigenze di produzione. Sancire un corrispondente obbligo giuridico di assunzione, a fronte di ogni persona che intendesse avvalersi di quel diritto, comporterebbe una paralisi del sistema economico. Similmente, è problematico immaginare meccanismi giuridici idonei a costringere ogni consociato a trovare un lavoro²⁰⁶. Piuttosto, il "diritto" contemplato dal primo comma dell'art. 4 Cost. equivale a pretesa delle persone a che la Repubblica, anche ai sensi dell'art. 3, secondo comma, si adoperi per favorire l'incontro tra domanda e offerta nel mercato del lavoro²⁰⁷. Dal canto suo, il "dovere" di cui al secondo comma dello stesso art. 4 può considerarsi alla stregua di un impegno civico che ogni persona si assume, verso sé e verso gli altri, a mettere

agli emigranti di rientrare in Italia per votare, essa fece appello all'eguaglianza e alla libertà del voto, e non anche alla doverosità: come dire, tali previsioni sono legittime per assicurare a tutti l'esercizio di una libertà fondamentale, e non per permettere l'adempiimento di un obbligo.

²⁰⁴ Cfr., più diffusamente, L. TRUCCO, *L'esercizio del voto: "dovere civico" in che senso?*, in *Dir. cost.*, 2019, 2, pp. 37 ss.

²⁰⁵ In generale A. APOSTOLI, *L'ambivalenza costituzionale del diritto al lavoro tra libertà dei singoli e programma sociale*, Roma, 2004.

²⁰⁶ V., infatti, F. MANCINI, *Commento all'art. 4*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1975, p. 257.

²⁰⁷ V. le sentenze n. 45 e n. 61 del 1965 della Corte costituzionale.

a profitto le proprie capacità e attitudini per concorrere «al progresso materiale e spirituale della società». Se proprio si vuole riconoscere l'esistenza, in questo ambito, di diritti soggettivi veri e propri e di corrispondenti obblighi giuridici assistiti da sanzione, allora ciò può aversi solo in costanza di rapporto di lavoro e, cioè, una volta stipulato un contratto individuale di lavoro: da questo negozio giuridico, infatti, nascono situazioni soggettive, attive e passive, qualificate dal diritto positivo.

In un ordinamento la cui Costituzione, sin dal primo articolo, qualifica l'Italia come una Repubblica democratica fondata sul lavoro, elevando il principio lavorista a principio fondamentale, il lavoro stesso rappresenta l'occasione migliore non solo per un pieno sviluppo della personalità, ma anche per esprimere appieno la propria socialità nei termini di una effettiva partecipazione alla vita comunitaria²⁰⁸.

Ebbene, se e in quale misura questa decifrazione del dettato costituzionale sia tollerata dall'anarchismo è tutto da verificare.

Ancora una volta rileva la duplice anima – individualistica e collettivista – della dottrina anarchica.

In una dimensione individualistica, ogni consociato deve considerarsi pienamente libero di sfruttare oppure no le proprie attitudini impegnandosi in una occupazione, non necessariamente una prestazione lavorativa alle dipendenze di qualcun altro. E se decidesse di farlo, agirebbe per appagare un proprio istinto alla autoaffermazione.

In una dimensione collettivistica, il lavoro crea rapporti di cooperazione e di mutua assistenza che animano l'ideale società anarchica, a condizione che la concreta conformazione dei rapporti che si vengano così ad instaurare sia scevra da ogni contaminazione autoritaria e verticistica propria del potere.

L'interpretazione dell'art. 4 sembra, dunque, non divergere dall'idea libertaria e anarchica del lavoro immune da ogni forma di imposizione, sfruttamento, direzione cogente dall'alto. Un dovere, peraltro, che può essere letto anche in una prospettiva solidaristica, come decli-

²⁰⁸ Sulla intima connessione tra diritto al lavoro e principio personalista v. C. MORTATI, *Il lavoro nella Costituzione* (1953), ora in *Raccolta di scritti*, III, Milano, 1972, p. 144. Così pure P. BARILE, *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, 1984, pp. 103 ss. Sottolinea, invece, la relazione stretta con il principio di eguaglianza sostanziale V. CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano, 1952, pp. 143 ss. Sulla portata del principio lavorista v. C. ESPOSITO, *Commento all'art. 1 della Costituzione*, in ID., *La Costituzione italiana*. Saggi, cit., p. 12.

nazione del più generale dovere sancito dall'art. 2. Una chiave di lettura, questa, che valorizza proprio il forte legame tra l'anarchismo e la solidarietà tra esseri liberi e autonomi²⁰⁹. Non vi è alcuna imposizione, tant'è vero che l'art. 4 fa riferimento alle «possibilità» e alle scelte individuali, proprio per valorizzare l'autonomia dei consociati, misurata col metro delle attitudini e della concreta volontà. Talento e scelte di vita da valutare e sfruttare anche pensando al bene comune.

Semmai, il divario rispetto alla felice scelta dei nostri Costituenti si potrebbe materializzare ove il pensiero anarchico si spingesse sino a negare ogni dignità al lavoro in sé, secondo il motto per cui «lavorare stanca»²¹⁰. La disoccupazione volontaria può considerarsi forse come la reazione anarchica ad un capitalismo oppressivo e frustrante che ha ridotto gli esseri umani a ingranaggi di un meccanismo alienante e distruttivo? Del resto, l'anarco-comunismo respinge l'idea di un sistema economico basato sul lavoro salariato, che, unitamente alla proprietà privata ed al denaro, rappresenta la fonte delle disuguaglianze sociali e della frammentazione della società in classi²¹¹. E nel già evocato *Programma anarchico* di Errico Malatesta si legge l'obiettivo di pervenire alla «abolizione della proprietà privata della terra, delle materie prime e degli strumenti di lavoro, perché nessuno abbia il mezzo di vivere sfruttando il lavoro altrui, e tutti, avendo garantiti i mezzi per produrre e vivere, siano veramente indipendenti e possano associarsi agli altri liberamente; per l'interesse comune e conformemente alle proprie simpatie».

Ad integrazione di queste necessariamente sintetiche riflessioni di carattere generale verranno più avanti sviluppate considerazioni in ordine alla libertà sindacale e allo sciopero, nell'ottica sempre del dialogo tra la nostra Costituzione e l'anarchismo.

²⁰⁹ Così U. NATOLI, *Limiti costituzionali all'autonomia privata nel rapporto di lavoro*, I, Milano, 1955. Così pure la Corte costituzionale nella sentenza n. 12 del 1960.

²¹⁰ Ciò che intendeva Cesare Pavese con questo titolo lo ha chiarito Italo Calvino nella sua introduzione a C. PAVESE, *Poesie edite e inedite*, Torino, 1962, il quale ci ricorda il contributo di Walt Withman, sostenitore tanto di una vita dedita al lavoro, quanto di una vita vagabonda, anarchica quindi. R. BARTHES, *Miti d'oggi*, Milano, 1962, p. 36, conclude la sua riflessione sul personaggio interpretato da Charlie Chaplin in *Tempi moderni* osservando che «è per questo in fondo che l'uomo Charlot trionfa tutto: proprio perché sfugge a tutto, respinge ogni accomandita, e nell'uomo non investe altro che l'uomo solo. La sua anarchia, discutibile politicamente, in arte rappresenta la forma forse più efficace della rivoluzione».

²¹¹ V. soprattutto, P.A. KROPOTKIN, *La conquête du pain*, Paris, 1892.

Invero, un merito che l'anarchismo dovrebbe riconoscere alla nostra Costituzione, nell'ottica della emancipazione dalla forza bruta del potere, è quello di aver sottratto al diritto legislativo e alla contrattazione individuale e collettiva i pilastri delle dinamiche del lavoro (diritti/doveri) per ricondurli nella materia costituzionale, così da imprimere loro un vigore anche giuridico del tutto inedito rispetto alla pregressa esperienza statutaria. Ispirandosi ad una celebre frase di Giuseppe Di Vittorio, è stata portata la Costituzione nelle fabbriche, così da riequilibrare i rapporti di forza tra i diversi attori rispetto allo strapotere un tempo esercitato dalla parte datoriale²¹². Se l'anarchismo da sempre si schiera dalla parte degli sfruttati, e se la nostra Costituzione ha ascoltato la voce dei più deboli, allora la convivenza tra anarchia e Costituzione diviene, da questo punto di vista, più praticabile²¹³.

6.3.6. *Il dovere di fedeltà alla Repubblica e di obbedienza della Costituzione e delle leggi*

Il già citato Spooner considerò «parole al vento» ogni forma di giuramento di fedeltà alle istituzioni repubblicane non sussistendo «prove legittime e attendibili» dell'appartenenza degli uomini di governo al gruppo²¹⁴.

Le pagine che precedono dovrebbero, più in generale, considerarsi sufficienti per afferrare l'abissale distanza che tiene lontana la dottrina anarchica dal dovere, che l'art. 54, primo comma, impone a tutti i cittadini, «di essere fedeli alla Repubblica»²¹⁵. Invero, questa previsione configura un atto di fedeltà (un *mix* di lealtà, attaccamento, dedizione, rispetto) nei confronti di una entità – per l'appunto la Repubblica – che incarna, al livello più alto, il potere e l'autorità²¹⁶. Esattamente l'op-

²¹² V. A. CARIOLA, *Commento all'art. 4*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, cit., p. 118.

²¹³ Si pensi, poi, agli artt. 35 ss. Cost. che ulteriormente amplificano il ruolo di integratore sociale svolto dalla Costituzione sul versante dei rapporti di lavoro.

²¹⁴ L. SPOONER, *op. cit.*, pp. 120 ss.

²¹⁵ Non rileva la previsione del secondo comma, visto che un anarchico coerente non accetterebbe mai funzioni pubbliche e, quindi, non si troverebbe nelle condizioni di prestare giuramento nei casi stabiliti dalla legge.

²¹⁶ H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.), 1945, trad. it., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1994, p. 166, collegò il dovere di fedeltà alla posizione che «il suddito ha nei confronti del sovrano, correlativo alla protezione ricevuta».

posto di ciò in cui crede l'anarchismo. Si ha, cioè, un conflitto di fedeltà: tra un dovere di lealtà al potere e un dovere di coerenza rispetto al *diktat* della opposizione al potere²¹⁷. Eppure, questo dovere è stato pensato e trascritto esplicitamente in Costituzione anche come antidoto ad una deriva anarchica²¹⁸.

La fedeltà alla Repubblica dovrebbe essere la tacita condizione fondamentale perché ogni consociato possa considerarsi autenticamente membro di una comunità che ha assunto questa forma politica quale irrinunciabile scelta ordinamentale. Sulla opzione repubblicana si esprime la maggioranza degli elettori. L'esito del plebiscito fu percepito così rilevante dal punto di vista dell'esistenza stessa del nostro Stato da indurre i Costituenti a dichiarare espressamente l'esclusione della forma repubblicana dalla revisione costituzionale. Nel codice genetico dello Stato italiano, rinato dopo la tragica esperienza fascista, c'è la Repubblica e ogni cittadino, che con questo Stato ha stretto una relazione qualificante, non può che essere leale nei suoi confronti, al pari di qualsiasi essere umano che abbracci un credo religioso. Se si dovesse tollerare qualsiasi forma o manifestazione di rinuncia a questo vincolo implicito di appartenenza alla realtà repubblicana, le istituzioni finirebbero col negare esse stesse, appagando le finalità ultime del pensiero anarchico, ma compromettendo definitivamente la loro esistenza²¹⁹.

Nondimeno, la codificazione di questo rapporto di fedeltà comporta, al pari di ogni altro enunciato costituzionale, un problema di interpretazione: qual è il senso normativo di tale dovere? In che modo si manifesta? Solo dopo aver sciolto questi dilemmi ermeneutici, sarà possibile domandarsi se ad esso ci si possa o meno sottrarre adducendo la propria libertà di coscienza.

È intuibile come sia insanabilmente contraria a tale vincolo di fedeltà ogni condotta volta a favorire l'aggressione alla sovranità della Repubblica italiana ad opera di altri Stati o soggetti: chi tradisce il proprio Paese dimostra di non riconoscere più la necessità di questo vincolo irrinunciabile. Calando questa riflessione nella ricerca qui condotta, è altrettanto agevole da comprendere che un anarchico difficil-

²¹⁷ Su questi conflitti v. P. RESCIGNO, *Gruppi sociali e lealtà*, in ID., *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Padova, 1987, pp. 68 ss.

²¹⁸ Così per M. VIROLI, *L'intransigente*, Roma-Bari, 2012, p. 42, il dovere di essere fedeli alla Repubblica «è un freno alla licenza e all'anarchia».

²¹⁹ Cfr. A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Milano, 2013, pp. 250 s.

mente assumerebbe un contegno di questo tipo, non fosse altro perché ci sarebbe la sostituzione di un regime politico con un altro.

È possibile recidere il legame di fedeltà con la Repubblica in altri modi?

Senza dubbio riconoscersi nei principi supremi dell'ordinamento costituzionale rappresenta una buona prova di fedeltà alla Repubblica, che su quei principi fonda la propria esistenza giuridico-istituzionale²²⁰. Nella misura in cui l'anarchico si discosti da quei principi, allora il divario rispetto a questo dovere di fedeltà si allarga. Disconoscere la legittimazione degli organi politici, come farebbe chi professa un credo anarchico dal momento che detti organi sono istituzioni munite di potere, significa tradire la Repubblica? Anche in questo caso, si rivela decisivo distinguere tra opinioni e azioni: se la contestazione dei poteri costituiti rimane a livello di manifestazione del pensiero, non pare indebito evocare la propria libertà di coscienza anarchica per esimersi dal dovere di fedeltà²²¹. Se, invece, questa opposizione si tramuta in atti eversivi, allora nessuna evocazione del pensiero anarchico impedirebbe l'applicazione della sanzione di volta in volta prevista²²². Ferma restando, ovviamente, la difficoltà di distinguere nettamente queste due ipotesi quando si tratti di espressione del pensiero consistente in un incitamento o istigazione ad agire²²³. Senza trascurare, poi, quelle condotte che minano alla dignità e all'altissimo valore evocativo dei simboli della Repubblica, a presidio dei quali operano alcune disposizioni penali sulle quali la Corte costituzionale si è pronunciata in più occasioni²²⁴. Ciò che assume rilevanza penale non è tanto la critica,

²²⁰ Così L. VENTURA, *La fedeltà alla Repubblica*, Milano, 1984, *passim*, e A. CERRI, voce *Fedeltà (dovere di)*, in *Enc. giur.*, XIV, Roma, 1989, pp. 1 ss. Su fedeltà alla Repubblica e metodo democratico v. S. PRISCO, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo Stato laico*, Napoli, 1986, pp. 109 s., e E. GROSSO, *I doveri costituzionali*, in *Annuario 2009. Lo statuto costituzionale del non cittadino*, Napoli, 2010, p. 251.

²²¹ Cfr. S. FOIS, *Principi costituzionali e libertà di manifestazione del pensiero*, Milano, 1957, p. 168.

²²² Cfr. G.M. SALERNO, *Il dovere di fedeltà tra simbolismo costituzionale e patriottismo repubblicano*, in *Scritti in onore di G. Ferrara*, cit., p. 524. V., oltre alla già evocata sentenza n. 19 del 1962, la sentenza n. 210 del 1976 sul limite dell'ordine pubblico, interpretato come identificativo dell'ordine istituzionale del vigente regime.

²²³ V., infatti, G.M. SALERNO, *Commento all'art. 54*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, cit., pp. 1079 s.

²²⁴ Quanto alla bandiera v. la già citata sentenza n. 531 del 2000; quanto al vilipendio della Repubblica, delle istituzioni costituzionali, delle forze armate v. le sentenze n. 20 del 1974 e n. 188 del 1975. Quanto alla circolazione di scritti o simili volti a ledere

anche aspra, verso tali beni identificativi della Repubblica, quanto l'attitudine dei comportamenti concretamente posti in essere a indurre i relativi destinatari a disprezzare le istituzioni repubblicane²²⁵.

In effetti, l'art. 54 abbina il dovere di fedeltà all'obbligo di osservanza della Costituzione e delle leggi²²⁶. In quanto fonti del diritto, produttive di norme cogenti, lo spazio per la libertà di coscienza è circoscritta ai casi eccezionali passati in rassegna nei paragrafi precedenti. In tutti gli altri casi, l'anarchico, al pari di qualsiasi altro consociato, è esposto al rischio di sanzioni in caso di trasgressione del diritto positivo²²⁷.

È anche vero, però, che una denuncia comune a più riflessioni di matrice anarchica è quella che si indirizza verso le leggi "ingiuste", rispetto alle quali può rivelarsi doveroso resistere. L'ingiustizia di una legge è un tema formidabile, che esigerebbe ben altro spazio rispetto a quello concesso dalla presente trattazione. Quando si può affermare che una legge sia ingiusta? Come si identifica la giustizia di una legge e come si misura? Per l'anarchico una legge è ingiusta quando contraddice i valori in cui crede. E lo stesso potrebbe dirsi per ogni persona che abbracci determinate concezioni ideali della società: per un liberale ingiusta è una legge che soffoca la concorrenza; per un progressista è ingiusta una legge che favorisce coloro che hanno redditi elevati; per un conservatore è ingiusta una legge che consenta il divorzio o ammetta, sia pure a certe condizioni, l'interruzione volontaria della gravidanza. E gli esempi potrebbero continuare. Resta, comunque, inteso – e volendo al massimo sintetizzare i termini di una questione estremamente complessa e, soprattutto, capitale – che, in uno Stato costituzionale, una legge è "ingiusta" quando viola la Costituzione (è, dunque, sinonimo di illegittimità). Nel contempo, nulla esclude che qualcuno possa, assumendosene però la responsabilità, resistere al comando di una

il prestigio delle istituzioni o a offendere il sentimento nazionale v. la sentenza n. 142 del 1973. Una capillare ricostruzione della giurisprudenza costituzionale sul tema è rinvenibile in G.M. SALERNO, *op. ult. cit.*, pp. 1085 ss.

²²⁵ Cfr. la sentenza n. 172 del 1999.

²²⁶ Per P. BARILE, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953, pp. 156 ss., attraverso l'osservanza della Costituzione e delle leggi si manifesta appieno la fedeltà alla Repubblica.

²²⁷ Ricordo la tesi di C. ESPOSITO, *La libertà di manifestazione del pensiero nell'ordinamento italiano*, Milano, 1958, p. 52, secondo cui il dovere di fedeltà sostituisce o integra l'obbligo di osservanza del diritto positivo in casi straordinari di crisi del sistema.

legge perché reputata, alla stregua di un patrimonio di valori condiviso anche da altri, ingiusta. Paradigmatico fu il caso già evocato dell'obiezione al servizio militare di leva: cittadini che scientemente violarono la legge in coerenza con alcuni principi morali, pur correndo il rischio di subire una pena detentiva, nella speranza di contribuire al cambiamento.

Non desta, dunque, sorpresa che l'anarchico Thoreau abbia dedicato a questo tema alcune, importanti riflessioni. In uno Stato a basso tasso di reattività della popolazione di fronte a leggi ingiuste i consociati potrebbero essere indotti ad aspettare una autocorrezione da parte della maggioranza, nella consapevolezza che una qualche forma di resistenza sarebbe un rimedio peggiore del male. Ebbene, per Thoreau la responsabilità di una legge ingiusta è proprio della maggioranza, che non si avvede della saggezza della minoranza che sollecita un intervento riparatore: «perché [il governo] non incoraggia i suoi cittadini a stare all'erta al fine di evidenziare i suoi errori, e a *fare* meglio di quanto lui li indurrebbe a fare?»²²⁸. Lo Stato, dunque, non predispone le soluzioni per porre rimedio ad una legge ingiusta: allora, decreta Thoreau, «il male sta nella sua stessa Costituzione»²²⁹. È chiaro che questo “disobbediente civile” non allude allo scrutinio di legittimità, che qualche decennio prima aveva inaugurato il *Chief Justice* Marshall. Piuttosto, egli allude a quella forma di ingiustizia che prescinde dalla puntuale violazione di norme costituzionali, e che, invece, si materializza ogni qual volta una decisione legislativa appare, agli occhi di chi la giudica, inconciliabile con i valori dallo stesso abbracciati.

Anche Alexis de Tocqueville collegò il tema delle leggi ingiuste alla posizione di dominio esercitata dalla maggioranza: «quando mi rifiuto di obbedire a una legge ingiusta, non nego alla maggioranza il diritto di comandare, ma passo dall'appellarmi alla sovranità del popolo a quella del genere umano»²³⁰. I valori che consentono di cogliere l'ingiustizia di una legge trascendono il dato contingente delle opinioni proprie di una comunità nazionale, per abbracciare l'intera umanità, ritenuta depositaria di concezioni universalmente valide di giustizia e di equità.

²²⁸ H.D. THOREAU, *op. cit.*, p. 25.

²²⁹ ID., p. 26.

²³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, 1840, I. II, cap. IV, nel testo tradotto riportato in G. ZAGREBELSKY, *Imparare la democrazia*, Roma, 2005, p. 177.

Ad ogni buon conto, questo è il vero nodo gordiano: se si fuoriesce dai confini tracciati dalla Costituzione, che offre al suo “custode” parametri di giudizio sufficientemente oggettivi e chiari, si entra in uno spazio di difficile gestione e comprensione, dove si contrappongono concezioni ideali, valori, principi, dove regna la soggettività nella “valutazione” dell’operato del legislatore. E allora anche l’anarchico ha buon gioco nel resistere a determinazioni legislative a lui non “gradite”²³¹.

6.3.7. Una postilla su doveri, solidarietà, anarchia

Sull’impronta solidaristica comune a tutti i doveri costituzionali la posizione degli studiosi è pressoché unanime²³². Tutti i doveri, pur nei diversi spazi destinati ad accoglierli, condividono la medesima aspirazione a ridurre le distanze tra individui e tra gruppi in termini di partecipazione alla vita democratica (voto), di protezione dell’integrità complessiva della società (difesa), di redistribuzione della ricchezza (tributi), di contributo al progresso materiale e spirituale della società stessa (lavoro). Il tutto attraverso un atteggiamento leale nei confronti della Repubblica, intesa non tanto come struttura autoritaria che monopolizza l’uso della forza, ma come entità che esprime unità politica e coesione sociale intorno a fondamentali valori condivisi²³³.

Di fronte a tale connotazione oggettiva dei doveri, l’obiezione di coscienza di matrice anarchica trova nella Costituzione non un ostacolo, ma un testo incline a recepirne le sollecitazioni o, comunque, a non frustrarne le istanze. L’anarchico, volendo, non vota. L’anarchico, volendo, può astenersi dal lavorare (e non lavorando non è

²³¹ Su questi temi, e sul difficile e non banale rapporto tra legittimità e legalità si rinvia alla lettura di G. ZAGREBELSKY, *La Costituzione al tempo della democrazia autoritaria*, in *Repubblica*, 22 luglio 2008, e a S. RODOTÀ, *Intervista*, in *Manifesto*, 24 luglio 2008. V. anche C. MAGRIS, S. LEVI DELLA TORRE, *Democrazia, legge e coscienza*, Torino, 2010, p. 5.

²³² Cfr., tra gli altri, G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano, 1967, pp. 45 ss.; S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un’utopia necessaria*, Roma-Bari, 2014; L. CARLASSARE, *Solidarietà: un progetto politico*, in *Costituzionalismo.it*, 1/2016, parte I, pp. 44 ss.; G. BASCHERINI, *La solidarietà politica nell’esperienza costituzionale repubblicana*, in *Costituzionalismo.it*, 1/2016, parte I, pp. 123 ss.; A. RUGGERI, *Eguaglianza, solidarietà e tecniche decisorie nelle più salienti esperienze della giustizia costituzionale*, in *Rivista AIC*, 2017, pp. 1 ss.

²³³ Cfr. A. MORELLI, *op. ult. cit.*, pp. 17 ss.

tenuto a pagare le tasse). L'anarchico, volendo, può sottrarsi agli impegni militari (oggi sospesi) o esimersi dal compiere trattamenti sanitari incompatibili con il proprio credo. L'anarchico, volendo, può non riconoscersi nella Repubblica, se e nella misura in cui essa venga interpretata come organizzazione politico-giuridica intestataria del potere. L'esenzione da responsabilità giuridica è una garanzia che la Costituzione estende a tutti e, in particolare, a quanti si riconoscono nel pensiero anarchico.

Peraltro, con riferimento all'impegno militare, il riferimento esplicito alla "Patria", quale destinataria delle particolari attenzioni sottese al sacro dovere di difesa, non coincidendo letteralmente con lo Stato o con la Repubblica, potrebbe assumere un significato non osteggiato dall'anarchismo, e cioè quale richiamo alla comunità globalmente intesa quale luogo di convivenza pacifica tra eguali²³⁴. Una volta secolarizzata, la Patria potrebbe ben essere difesa dalla stessa comunità attraverso modalità e soluzioni organizzative che prescindano dallo schema tipico delle forze armate, così intriso di gerarchia e di autorità. I consociati sarebbero essi stessi difensori della Patria in quanto mossi dal sentimento solidaristico di protezione della società da aggressori esterni (anche una società anarchica corre questo rischio) e da nemici interni, quali sono coloro che non accettano neppure l'idea di un ordine minimo basato su interazioni cooperative e, giustappunto, solidali.

Se i doveri riposano sulla solidarietà, e se la solidarietà può essere declinata in un senso non lontano dalla dottrina anarchica come mutua cooperazione tra consociati in vista del bene comune, allora i margini entro i quali possa operare una libera coscienza anarchica vanno individuati caso per caso tenuto conto dello specifico impegno richiesto ad una persona e del rapporto di tale obbligo con gli ideali professati.

7. Partiti e sindacati

La previsione dell'art. 49 Cost. segue un itinerario che va in una direzione opposta a quello solcato dalle dottrine anarchiche. I fautori di queste, infatti, non contemplano, nel loro disegno programmatico, alcuna forma di partecipazione dei consociati alla determinazione della politica nazionale, posto che detta politica è intimamente connessa alla

²³⁴ Sul significato del termine in questione v. E. BETTINELLI, *op. ult. cit.*, pp. 90 ss.

struttura di potere²³⁵. I partiti, lungi dall'atteggiarsi e dall'operare quali mere associazioni costituite per il conseguimento di determinati fini comuni a più persone, aspirano a entrare nei meccanismi istituzionali dove si amministra il potere: dunque, i partiti che selezionano i candidati alle elezioni, non solo nazionali; i partiti che interagiscono al fine di creare un accordo di governo; i partiti che si relazionano con l'opinione pubblica allo scopo di orientare le scelte e il consenso dei potenziali elettori. Più in generale, anche se sul punto non vi è uniformità di vedute, i partiti concorrono a plasmare e a condizionare gli sviluppi della forma di governo, essa stessa struttura di potere²³⁶. Insomma, come si è espresso Pasquino, i partiti sono il *trait d'union* tra società ed istituzioni, tra i consociati ed il potere²³⁷. Tutto ciò è assai distante dalla filosofia anarchica, che non vuole quel collegamento e che, dunque, rifugge da ogni forma di complicità o convivenza o cooperazione con le istituzioni provviste di potere.

In più passaggi Proudhon incalza i partiti accusandoli di essere strumenti di potere. E ancor prima Godwin propugnò l'idea di una azione collettiva priva di relazioni con i partiti²³⁸. Più che mediante partiti, l'associazionismo anarchico si è manifestato attraverso "movimenti" strutturati con l'intento di perseguire interessi comuni: si pensi alla prima compagine di natura anarchica, i *diggers*, capitanati da Gerrard Winstanley nel 1649, sino al collettivismo anarchico durante la guerra civile spagnola²³⁹, senza trascurare le altre realtà organizzative già ricordate²⁴⁰.

²³⁵ Sottolinea N. BOBBIO, voce *Politica*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, cit., p. 710, che il concetto di politica, «intesa come forma o prassi di attività umana, è strettamente connesso con quello di potere», a sua volta hobbesianamente inteso come mezzo per ottenere determinate utilità o vantaggi.

²³⁶ V., infatti, L. ELIA, voce *Governo (forme di)*, in *Enc. dir.*, XIX, Milano, 1970, pp. 657 ss., e M. LUCIANI, voce *Governo (forme di)*, in *Enc. dir.*, Ann. III, Milano, 2010, pp. 545 ss. Sulla tendenza dei partiti ad influenzare la struttura di potere v. già A. PREDIERI, *I partiti politici*, in A. LEVI, P. CALAMANDREI (a cura di), *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, I, Firenze, 1950, p. 172.

²³⁷ In questi termini G. PASQUINO, *Commento all'art. 49*, in G. BRANCA, A. PIZZORUSSO (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1992, p. 15.

²³⁸ Cfr. W. GODWIN, *op. cit.*

²³⁹ Su cui G. LEVAL, *Espagne libertaire (1936-1939). L'œuvre constructive de la révolution espagnole*, Paris, 1971, trad. it., *Né Franco, né Stalin. Le collettività anarchiche spagnole nella lotta contro Franco e la reazione staliniana*, Milano, 1952.

²⁴⁰ Alle quali aggiungiamo la Federazione anarchica italiana, il movimento *Provo* in Olanda, la *Sveriges Arbetaren Central Organisationen*. Tra i movimenti dell'anar-

Questi brevi cenni parrebbero, dunque, ostacolare la ricerca di un punto di contatto tra la nostra Costituzione e il movimentismo anarchico sul piano dell'azione politica posta in essere attraverso i partiti. È anche vero, però, che lo statuto costituzionale dei partiti, diversamente da altri ordinamenti²⁴¹, reca in sé qualche elemento non del tutto inconciliabile con l'anarchismo. Secondo il dettato costituzionale, i partiti non hanno collegamenti strutturali con le istituzioni pubbliche: essi si muovono in un clima di pluralismo aperto ed inclusivo, conferiscono un senso alla sovranità popolare, contribuiscono a garantire l'effettiva partecipazione «permanente»²⁴² alla organizzazione politica del Paese come desiderato dal secondo comma dell'art. 3, e, inoltre, non incontrano limiti di carattere ideologico propri dei sistemi di democrazia protetta, a parte il divieto di ricostituzione del partito fascista.

Resta il fatto che, in un assetto politico in cui i partiti di fatto instaurano e coltivano relazioni stabili e, talora, istituzionalizzate con il potere, ben difficilmente il mondo anarchico potrebbe avvalersi della facoltà contemplata dall'art. 49. È sottile la linea di demarcazione tra i partiti, come immaginati dall'art. 49, e i movimenti che comunque “fanno politica”, imprimendo (o tendendo a farlo) una certa direzione, idealmente orientata, alla complessiva azione di governo affinché si raggiungano determinati risultati (sociali, economici, culturali) in termini di appagamento degli interessi e dei bisogni manifestati dalla comunità. Una politica, come direbbe Sartori, di pace, e non conflittuale come quella teorizzata da Schmitt, il cui obiettivo finale è assicurare, anche grazie alla imperatività della legge, una pacifica convivenza tra consociati²⁴³. Del resto, il Movimento Cinque Stelle, nato con l'idea di affrancarsi dal tradizionale modello partitico, ha finito col confluire nel sistema di potere smarrendo questa originaria vocazione eterodossa.

chismo radicale, protagonisti di azioni violente, ricordiamo in Russia il gruppo *Zemlja i volja*, il gruppo *Giustizia del popolo*, ispirati al *Catechismo del rivoluzionario* di Nečaev, su cui L. BERNSTEIN, *Le Terrorisme en Russie*, Paris, 1910.

²⁴¹ Cfr. C. PINELLI, *Discipline e controlli sulla democrazia interna dei partiti*, Padova, 1984.

²⁴² Come definita da V. CRISAFULLI, *I partiti nella Costituzione*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea costituente*, II, Firenze, 1969, p. 116.

²⁴³ V., infatti, C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (1927), trad. it., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, 1972, e G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, 1987, pp. 41 ss. Non dissimile da Schmitt J. FREUND, *L'essence du politique*, Paris, 1965.

In estrema sintesi: esiste una politica anarchica, ma essa non si realizza attraverso i partiti politici²⁴⁴. Come ha intuito Woodcock, «siccome gli anarchici non aspirano a vittorie elettorali, non v'è alcuna necessità di creare complesse organizzazioni simili a quelle dei partiti politici»²⁴⁵. E questa “politica” ha diritto di cittadinanza, atteso che la Costituzione esige una «lealtà di comportamento» nella vita pubblica in una prospettiva di progressivo inserimento nel gioco democratico delle associazioni antisistema»²⁴⁶. E le organizzazioni tipicamente antisistema – che non è sinonimo di associazioni violente o eversive – sono giustappunto quelle anarchiche, protese a contrastare e a criticare il sistema di potere. Appare, comunque, decisivo il rispetto del metodo democratico, declinabile, nella sua accezione minima, come riconoscimento della pari dignità delle altre associazioni e come rispetto delle altrui posizioni²⁴⁷.

La galassia anarchica include anche movimenti sindacali²⁴⁸.

A livello transnazionale l'Associazione internazionale dei lavoratori nella seconda metà del XIX Secolo riuni una pluralità di anarchici portatori di diverse istanze: da quelle mutualistiche *à la* Proudhon sino a quelle collettiviste che tanto influenzarono l'anarcosindacalismo²⁴⁹.

L'anarcosindacalismo incarnato da Fernand Pelloutier e il sindacalismo rivoluzionario di George Sorel sono correnti di pensiero e di azione accomunate da due massime generali: la netta separazione dei sindacati dai partiti politici e lo sciopero generale quale fondamentale e imprescindibile forma di lotta²⁵⁰. Già nella seconda metà dell'Otto-

²⁴⁴ D'altro canto, come ha riconosciuto la Corte costituzionale nell'ordinanza n. 79 del 2006, i partiti sono sì organizzazioni proprie della società civile, ma alle quali sono attribuite «funzioni pubbliche».

²⁴⁵ G. WOODCOCK, *Anarchism*, cit., p. 207.

²⁴⁶ G.E. VIGEVANI, *Commento all'art. 49*, in S. BARTOLE, R. BIN (a cura di), *Commentario breve alla Costituzione*, II ed., Padova, 2008, p. 499.

²⁴⁷ Nella sentenza n. 114 del 1967, si legge che, nel nostro ordinamento costituzionale, è ammessa «l'attività di associazioni che si propongano anche il mutamento degli ordinamenti politici esistenti, purché questo proposito sia perseguito con metodo democratico, mediante il libero dibattito e senza ricorso, diretto o indiretto, alla violenza».

²⁴⁸ Cfr. B. RUSSELL, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism*, London, 1918, trad. it., *Socialismo, anarchismo, sindacalismo*, Milano, 1946.

²⁴⁹ Si pensi anche al Congresso di Saint-Imier del settembre 1872 che da molti è considerato il vero atto di nascita dell'anarchismo: v. J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 93.

²⁵⁰ Cfr. M. FOULON, *Fernand Pelloutier, Précurseur du syndacalisme fédéraliste, fondateur des Bourses du travail*, Paris, 1967, e G. SOREL, *Réflexions sur la violence*

cento, in Spagna si svilupparono le prime esperienze sindacali ispirate ai dettami dell'anarchismo²⁵¹. Dalla pratica anarchica, rappresentata bene dalla *Solidaridad Obrera* di Barcellona, si sviluppò il movimento sindacale spagnolo che culminò nella istituzione della *Confederación Nacional de Trabajo*, in principio guidata da alcuni influenti esponenti anarchici²⁵².

Non tutti, però, condividono, nella galassia anarchica, questo ottimismo. Come fa notare Préposiet, per Malatesta «un sindacato può definirsi rivoluzionario quanto vuole, ma ciò non toglie che faccia parte del sistema economico e politico capitalista, in quanto organizzazione contenuta nei limiti della legalità e, di conseguenza, obbligata a lottare nel quadro dello Stato borghese»²⁵³.

Ebbene, nel riconoscere la libertà sindacale l'art. 39 Cost., a prescindere dalla sua mancata attuazione nel resto della disciplina ivi disegnata, crea un ulteriore collegamento con la dottrina anarchica²⁵⁴. Anche in questo caso si allude ad una organizzazione interna a base democratica, ma solo ai fini della registrazione, anche se il rispetto degli altri attori sindacali o meno e la ricerca del confronto dialettico sono condizioni immanenti al sistema. Non è, invece, richiesto alcun atto di fede nei confronti dei valori tradizionali del sindacalismo come ordinariamente inteso e praticato, in Italia e altrove²⁵⁵.

Peraltro, la libertà sindacale è diretta anche a contribuire alla realizzazione di un più vasto programma di riequilibrio sociale in nome

(1908), Paris, 1950, trad. it., *Considerazioni sulla violenza*, Bari, 1974.

²⁵¹ *El Porvenir* fu il primo giornale anarchico al mondo, fondato da Ramón de la Sagra nel 1845, seguace di Proudhon: cfr. G. WOODCOCK, voce *Anarchismo*, cit., p. 213. Il caso catalano entusias mò anche G. ORWELL, *Homage to Catalonia*, London, 1951, trad. it., *Omaggio alla Catalogna*, Milano, 2002.

²⁵² Che nel 1927 diedero vita ad una propria organizzazione, vale a dire la *Federación Anarquista Ibérica*.

²⁵³ J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 321. Lo stesso Malatesta che, in un articolo apparso in *Umanità Nova* nel marzo 1920, incitò a superare la lotta attuata tramite lo sciopero per dar vita a vere e proprie occupazioni delle fabbriche.

²⁵⁴ Anzi, la mancata attuazione dell'art. 39 riflette la volontà del mondo sindacale di sottrarsi a qualsivoglia forma di relazione istituzionale con i pubblici poteri, in ciò dimostrando sensibilità verso uno dei punti fermi della dottrina anarchica: v. A. CELOTTO, *Commento all'art. 39*, in F. CLEMENTI, L. CUOCOLO, F. ROSA, G.E. VIGEVANI (a cura di), *La Costituzione italiana. Commento articolo per articolo*, cit., p. 261.

²⁵⁵ Né che il movimento sindacale anarchico rispecchi i tratti "normali" delle organizzazioni sindacali, come peraltro si evince dall'art. 10 della Convenzione OIL n. 87.

dell'eguaglianza sostanziale, della pari dignità sociale, della solidarietà: dunque, in attuazione di quei principi che, come si è detto, rappresentano un comune terreno di lotta e di progresso per l'anarchismo ed il costituzionalismo di matrice socialdemocratica²⁵⁶.

Resta il fatto, storicamente provato, che i movimenti sindacali di ispirazione anarchica non hanno quasi mai cercato la composizione del conflitto tramite la negazione culminante nei contratti collettivi di lavoro. Il ricorso all'astensione collettiva, spesso con modalità non pacifiche, è una costante nella esperienza dell'anarcosindacalismo. Osserva Woodcock che, secondo questa corrente di pensiero e di azione, «il ruolo tradizionale dei sindacati, e cioè la lotta per salari e condizioni di lavoro migliori, non avrebbe mutato in nulla una società fatta di coercizione e disuguaglianza. I sindacati avrebbero dovuto invece dedicarsi alla distruzione del capitalismo e dello Stato»²⁵⁷.

In questo senso, anche l'art. 40 Cost., nel consacrare il diritto allo sciopero quale libertà fondamentale nelle relazioni industriali, avvicina l'anarchismo alla Costituzione. La dimensione pluralista, che innerva il sistema costituzionale, si manifesta anche in occasione della astensione collettiva dal lavoro, pervaso da quella conflittualità che è una delle risposte (anche) dell'anarchismo ad un potere (non solo economico, ma anche politico) che sovente tende a sopraffare i soggetti deboli²⁵⁸. Lo sciopero è anche una delle vie da percorrere per assecondare le istanze di giustizia sociale sottese al principio di eguaglianza sostanziale²⁵⁹.

Grazie a molteplici interventi della Corte costituzionale, lo sciopero, affrancato dalla configurazione delittuosa invalsa nel regime fascista, ha assunto una portata sostanziale, quanto alla natura delle rivendicazioni, più ampia e inclusiva, così da abbracciare anche la lotta politica²⁶⁰. Se poi si pensa che, tra le dottrine anarchiche, ve ne sono non poche che perseguono finalità di giustizia sociale e di emancipa-

²⁵⁶ Cfr. U. ROMAGNOLI, *Il sistema economico nella Costituzione*, in *Trattato di diritto commerciale e diritto pubblico dell'economia. La Costituzione economica*, Padova, 1977, p. 149.

²⁵⁷ G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 212.

²⁵⁸ V. M. LUCIANI, *Diritto di sciopero, forma di Stato e forma di governo*, in T.E. FROSINI, M. MAGNANI (a cura di), *Diritto di sciopero e assetto costituzionale*, Milano, 2010, pp. 11 ss.

²⁵⁹ Cfr. la sentenza n. 290 del 1974 della Corte costituzionale.

²⁶⁰ Per tutte v. la sentenza n. 290 del 1974. Sullo sciopero come strumento di partecipazione dei lavoratori alla vita democratica v. la sentenza n. 165 del 1983.

zione dal potere muovendosi sul piano dell'economia, allora il cerchio si chiude e lascia intravedere nella codificazione costituzionale dello sciopero uno spiraglio per il dialogo tra Costituzione e anarchia²⁶¹. Sempre che, concretamente, lo sciopero promosso da formazioni anarchiche avvenga nel rispetto degli ordinari limiti che circoscrivono, in generale, l'esercizio di tale diritto condizionandone la legittimità e la liceità²⁶².

8. Anarchia e proprietà (pubblica o privata): il caso dei beni comuni

Una occasione di tensione tra principi costituzionali e anarchia pare essere offerta, di primo acchito, dal diritto di proprietà. In effetti, secondo la versione più diffusa del pensiero anarchico, tale diritto è la paradigmatica espressione della forza esercitata da taluni consociati nei confronti di altri. La proprietà è percepita come uno strumento di sopraffazione utilizzato per sancire il dominio di alcuni sul resto della compagine sociale. Evocando rigidi confini che delimitano spazi di espressione della volontà individuale, la proprietà privata è, in qualche misura, la versione comunitaria del potere, della forza che genera diseguaglianze e soprusi, finendo col consacrare la primazia della regola del più forte. Se, poi, la proprietà è estesa anche allo Stato e ad altri enti pubblici, allora il cerchio si chiude: non v'è alcuno spazio di autonomia e libertà di fronte a privati e istituzioni che vantano una simile situazione giuridica soggettiva su beni in tal modo sottratti al comune godimento.

Una trattazione completa su questo punto richiederebbe un impegno eccessivo rispetto alle finalità perseguite in questa sede. Occorrerà, quindi, accontentarsi di uno sguardo generale rivolto ai contributi più significativi. Tra questi, non può mancare Proudhon, che nel 1840, licenziando una delle sue principali opere, definì la proprietà come un furto: meno perentoriamente, ma con lo stesso slancio Proudhon af-

²⁶¹ A maggior ragione se si pensa che la serrata, quale prova di forza di chi detiene il potere, è priva di un simile riconoscimento costituzionale: v., in particolare, G. GHEZZI, voce *Serrata*, in *Dig. IV ed., Disc. priv.*, XIII, Torino, 1996, p. 377.

²⁶² Limiti che si agganciano a beni costituzionalmente rilevanti come l'integrità fisica delle persone (sentenza n. 124 del 1962), o la libertà di lavoro di quanti non intendono aderire allo sciopero (sentenza n. 31 del 1969), o ancora l'ordine pubblico (sentenza n. 4 del 1977).

fermò che «la proprietà col suo dispotismo e le sue usurpazioni, si rivela ben presto oppressiva e asociale»²⁶³. Nemica dell'eguaglianza, la proprietà agisce come un privilegio che altera le relazioni comunitarie, che, al contrario, dovrebbero, secondo questo approccio, articolarsi secondo schemi di cooperazione e di reciprocità.

Il disvalore della proprietà non fu certo una scoperta di Proudhon. Come rammenta Cerroni, già nel 1780 Brissot de Warville assimilò tale diritto al furto²⁶⁴. E che dire della celebre invettiva di Rousseau: «*tel-le fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère*»²⁶⁵.

Nel socialismo scientifico di Marx la eco di tali posizioni eterodosse si è fatta sentire con nettezza e forza, assumendo una configurazione teorica più evoluta e razionale rispetto a questi perentori attacchi al paradigma proprietario. Non dissimile l'impeto col quale Bakunin ha denunciato che «lo Stato garantisce sempre ciò che esiste già: agli uni la ricchezza, agli altri la povertà; agli uni la libertà fondata sulla proprietà, agli altri la schiavitù, conseguenza fatale della loro miseria»²⁶⁶.

Non bisogna, però, dimenticare la versione individualistica dell'anarchismo che, lungi dal concorrere a supportare questa sconfessione della proprietà privata, esalta l'egocentrismo dei singoli, quale forza in grado di contrapporsi all'egemonia autoritaria del potere: una azione particolare destinata, come sostenne soprattutto Max Stirner, a interagire con le corrispondenti azioni individuali degli altri consociati verso la ricerca di un punto di equilibrio non imposto dall'autorità, ma cercato attraverso uno schema cooperativo.

²⁶³ P.-J. PROUDHON, *Q'est-ce que la propriété?*, cit., p. 286.

²⁶⁴ J.P. BRISSOT DE WARVILLE, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature, pour servir de premier chapitre à la "Théorie des lois" de M. Linguet*, Paris, 1870, spec. p. 110, cui fa riferimento U. CERRONI, *Prefazione*, a P.-J. PROUDHON, *op. ult. cit.*, p. XXX.

²⁶⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1755 (ed. Del 1823), p. 293.

²⁶⁶ M.A. BAKUNIN, *Oeuvres*, III, Paris, 1895-1913, pp. 160 s. nella versione tradotta citata in J. PRÉPOSJET, *op. cit.*, p. 48.

Ora, il «diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico», come recita l'art. 832 cod. civ., riflette compiutamente la centralità della proprietà nelle relazioni che intercorrono tra la persona e lo Stato, e tra consociati. In quanto espressione di libertà e di autonomia, la proprietà consente al suo titolare l'esercizio di un complesso di facoltà, poteri, pretese e immunità opponibili ad ogni altro individuo: per questo la proprietà è qualificata come diritto assoluto. Avendo, poi, ad oggetto una cosa, la proprietà è qualificata altresì come diritto reale, inteso come potere della persona di trarre utilità dalla cosa stessa. Stando così le cose, la proprietà dovrebbe potersi annoverare tra le "libertà" care al pensiero anarchico, in quanto occasione per assecondare l'anelito di emancipazione proprio di ogni individuo appunto libero ed autonomo. Senonché, questa astratta accezione di proprietà deve fare i conti con la realtà, perché se detto diritto dovesse risultare prerogativa di pochissimi sui molti, allora esso finirebbe coll'atteggiarsi a strumento di potere.

In effetti, la polemica contro l'istituto della proprietà fu particolarmente accesa in un frangente storico dove davvero tale diritto fu prerogativa di un gruppo estremamente circoscritto di consociati: quanto meno se pensiamo ai beni effettivamente più rilevanti nel contesto socio-economico dell'epoca (e non solo), vale a dire i beni idonei a segnare la differenza tra benestanti e indigenti (e, così, a sancire il prestigio sociale raggiunto da alcuni e non dalla moltitudine), nonché i beni impiegati nelle attività produttive e commerciali. Come accade sin dai tempi più risalenti, un'élite proprietaria di beni di lusso e dei fattori di produzione, contrapposta ad una massa che poteva vantare questo diritto solo in relazione ai beni destinati ad una sopravvivenza spesso non del tutto dignitosa.

Non deve quindi stupire l'attenzione che le costituzioni liberali di fine settecento e di tutto l'ottocento dimostrarono nei confronti della proprietà privata. L'inclusione di tale diritto nella materia costituzionale fu dettato dalla chiara volontà di presidiare ulteriormente la condizione giuridica complessiva di chi quel nuovo ordine lo aveva voluto con forza e determinazione. La qualificazione della proprietà privata dapprima riportata echeggia chiaramente l'ideologia liberale, protesa verso la piena realizzazione dell'individuo. La proprietà fu percepita come l'indefettibile presupposto per consentire al singolo di dimostrare il proprio talento e la propria perseveranza. Essendo ogni

persona, secondo questo approccio filosofico, artefice del proprio destino, all'ordinamento giuridico, e prima tra tutte alla costituzione, fu richiesto di tutelare tale primordiale diritto immaginando un solo limite, vale a dire l'altrui diritto di proprietà. Sicché, la proprietà privata svolse un ruolo strategico per la borghesia, allora dominante, in quanto strumento per proteggere, dal punto di vista giuridico, il rapporto con i beni utilizzati per produrre profitto. E una costituzione di stampo liberale non avrebbe potuto esimersi dal fornire un sicuro fondamento a tale diritto.

Stando così le cose, l'ostilità anarchica nei confronti della proprietà si rivela più che comprensibile. La proprietà sembra atteggiarsi a strumento di sopraffazione di pochi verso i tanti. Il potere, incarnato innanzitutto dal legislatore, asseconda questa attitudine autoritaria della proprietà. Dunque, il potere è nemico della libertà di tutti e di ciascuno: libertà dalla povertà, libertà rispetto all'egemonia di pochi, libertà riguardo regole funzionali al solo mantenimento dello *status quo*.

Senonché, il costituzionalismo cambia volto grazie all'affermazione di movimenti e programmi politici accomunati dalla volontà di soddisfare esigenze di equità e di giustizia sociale un tempo deliberatamente ignorate da quanti intendevano serbare intatta la loro posizione di forza in seno alla società. Non più costituzioni avvinte rigidamente ai dogmi liberali dell'autorealizzazione individuale, ma leggi fondamentali recettive di inediti principi e valori, dalla solidarietà all'eguaglianza materiale, dall'interventismo pubblico volto a rimediare ai fallimenti del mercato al pluralismo democratico.

La Costituzione italiana, muovendosi nel solco tracciato dal pensiero socialdemocratico, abbina al riconoscimento del diritto di proprietà una serie di previsioni che riflettono un modo innovativo di pensare a tale diritto. Oltre alla proprietà privata l'art. 42 riconosce anche la proprietà pubblica, così alludendo ad una qualche forma di socializzazione di un diritto da sempre percepito come strettamente legato al singolo individuo. Una specifica attenzione è riservata anche ai beni economici, ossia alle cose utilizzate ai fini della produzione o dello scambio di beni o servizi, anch'essi pubblici o privati. Ancor di più, l'elemento di novità più dirompente è senza ombra di dubbio rappresentato dalla esplicita consacrazione della «funzione sociale» quale clausola idonea a consentire al legislatore ordinario molteplici forme di intervento. Secondo la teoria liberale, il diritto positivo avrebbe dovuto recepire la struttura della proprietà, come impostasi a livello sociale.

Alla stregua di questa opzione, al legislatore spetta definire o, quanto meno, (ri)orientare la conformazione del diritto di proprietà²⁶⁷.

In uno spartito composto attingendo allo strumentario liberale, la clausola della funzione sociale suonerebbe stonata. I Costituenti vollero proprio deviare la rotta della proprietà privata dall'orbita tracciata dal pensiero liberale per reindirizzarla verso un itinerario di sviluppo coerente con i principi fondamentali consacrati nei primi articoli della Costituzione, a cominciare dall'eguaglianza sostanziale di cui al secondo comma dell'art. 3²⁶⁸. Il legislatore ordinario è autorizzato a limitare la proprietà privata al fine di garantirne la funzione sociale, nella consapevolezza che proprio la diversa distribuzione dei beni tra i consociati è uno (se non il principale) degli ostacoli di fatto che si frappongono alla libertà e all'eguaglianza dei consociati. Così, la proprietà privata, emancipandosi dalla classica prospettiva dominicale di matrice liberale, diviene lo strumento per la promozione sociale della persona, non come individuo mosso da istanze egoistiche, bensì come consociato chiamato a condividere con gli altri una esperienza esistenziale all'interno di una stessa comunità²⁶⁹.

La funzione sociale della proprietà privata mira a svolgere una azione di emancipazione in quanto autorizza e, nel contempo, sollecita interventi del legislatore volti a ridimensionare l'effetto esclusivo della stessa proprietà: esclusivo nel senso di esclusione dal tessuto sociale, di emarginazione a danno di coloro che non possono permettersi che il minimo indispensabile. Così delineato lo statuto costituzionale della proprietà privata, anche l'anarchico dovrebbe riconoscersi in questo disegno, sempre che rinunci a considerare la proprietà come un furto e, al contrario, si accontenti di pensare ad un diritto non solo potenzialmente alla portata di tutti, ma soggetto ad un trattamento costituzionale di favore in nome dell'eguaglianza sostanziale e della solidarietà. Principi, questi, non distanti dal pensiero anarchico.

²⁶⁷ V., per tutti, M.S. GIANNINI, *Le basi costituzionali della proprietà privata*, in *Pol. dir.*, 1971, pp. 445 ss., e S. MANGIAMELI, *La proprietà privata nella Costituzione*, Milano, 1986.

²⁶⁸ Cfr., in particolare, M.S. GIANNINI, *I beni pubblici*, Roma, 1963, p. 471, e A. BALDASSARRE, voce *Proprietà. 1) Diritto costituzionale*, in *Enc. giur.*, XXV, Roma, 1992, p. 5.

²⁶⁹ Così S. RODOTÀ, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e sui beni comuni*, III ed., Bologna, 2013, p. 304.

L'Assemblea costituente non ha inteso inglobare nella materia costituzionale la proprietà privata al fine di rafforzarne l'attitudine elitaria: il suo riconoscimento, corredato da una condizione di legittimazione dell'intervento del legislatore sotto forma di clausola generale, mira a ridimensionare il divario tra ceti sociali e tra individui. Così facendo, l'art. 42 non è riconsacrazione di un potere esercitabile da alcuni per rafforzare la propria condizione di forza in seno alla società, ma è l'indicazione di una prospettiva di riequilibrio e di giustizia nella distribuzione dei beni. Tale enunciato, dunque, si muove nella direzione mostrata dalle concezioni anarchiche, sia pure senza accedere alle conseguenze estreme. L'anelito egualitario può essere perseguito anche senza annullare o soffocare la proprietà privata, bensì adattandola alla vocazione di equità e giustizia sociale propria dei principi costituzionali dapprima evocati.

Certamente, l'esplicito riferimento alla proprietà pubblica, anche dei beni economici, non depona a favore della causa anarchica. Piuttosto, parrebbe irrobustire la posizione di forza vantate dalle pubbliche autorità, che in tal modo godono di una specifica e intensa protezione quanto agli strumenti attraverso i quali amministrare il potere nei suoi molteplici volti.

Nondimeno, nel panorama politico e dottrinale italiano (ma molto meno in quello giurisprudenziale) si registra negli ultimi anni un crescente interesse verso una tipologia di beni in grado di conciliare le istanze trasposte negli enunciati costituzionali e le rivendicazioni di stampo anarchico. Invero, in qualche misura, la teoria dei beni comuni può considerarsi una forma di approccio anarchico al tema, costituzionalmente rilevante, della proprietà pubblica.

Nel tentativo di contrapporsi ad un processo di privatizzazione di beni pubblici spinto all'estremo, questa teoria si affranca dal paradigma dominicale della titolarità formale del diritto soggettivo di proprietà, per accedere ad una dimensione fattuale, pragmatica, potremmo dire esistenziale, basata sul dato oggettivo dell'effettivo godimento di determinati beni. Alla impostazione conservatrice fondata sulla tradizione giuridica trasfusa nel diritto positivo, a cominciare dal codice civile, la teoria dei beni comuni prospetta un radicale rovesciamento di prospettiva che finisce col valorizzare la relazione diretta tra un bene e i suoi fruitori. Secondo questa linea di pensiero, diviene determinante il fatto dell'uso del bene, che esalta la centralità di coloro che effettivamente ne traggono utilità. La conseguenza giuridica di tale teoria è intuibile:

se lo Stato non è più proprietario, *dominus*, di beni pubblici, allora non ne potrà disporre attraverso atti di alienazione o di conferimento a privati delle relative attività di gestione. Il bene comune, tale in quanto contraddistinto da specifiche caratteristiche, è nella disponibilità di chi se ne avvale nonostante la mancanza del titolo formale di proprietà. L'accostamento al pensiero anarchico sta proprio in questo: la teoria dei beni comuni riduce, quasi azzerandola, la dimensione autoritaria di un soggetto – lo Stato – che domina determinati beni decidendone discrezionalmente le sorti, per fare spazio ad una dimensione partecipativa che premia la cooperazione tra consociati liberi, in un assetto di autonomia sociale²⁷⁰. Non a caso, i teorici dei beni comuni alludono a inedite forme di gestione sottratte al controllo pubblico (nel senso di statale o di altri enti pubblici), e devolute ad entità collettive proprie della realtà sociale. Un ordine senza potere: un nuovo ordine retto ad una antitetica filosofia organizzativa e funzionale, fatta e alimentata dalla interazione continua e sinergica tra diverse componenti sociali²⁷¹.

La dottrina anarchica resterà sempre, nella sua componente maggioritaria, un terreno inospitale per la proprietà, pubblica o privata che sia. Nondimeno, la suesposta ricognizione dimostra che l'attecchimento in questo terreno dei principi costituzionali, anche letti in modo ardimentoso come nel caso della teoria dei beni comuni, non è affatto precluso, concorrendo così a mitigare, rendendolo ragionevolmente accettabile, il divario tra potere e anarchia.

²⁷⁰ In qualche misura, è un altro modo per addivenire alla dissoluzione della proprietà stessa in favore di regimi diversi di condivisione fattuale dei beni: sul punto v. W. GODWIN, *op. cit.*

²⁷¹ Tra gli scritti nei quali si rinviene con maggiore consapevolezza l'adesione a questa teoria v. U. MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, 2012; A. ALGOSTINO, *Riflessioni sui beni comuni tra il «pubblico» e la Costituzione*, in *Costituzionalismo.it*, 3/2013, pp. 1 ss.; A. LUCARELLI, *La democrazia dei beni comuni*, Roma-Bari, 2013; ID., *Beni comuni. Contributo per una teoria giuridica*, in *Costituzionalismo.it*, 3/2014, pp. 1 ss. Naturalmente, è scontato il rinvio a E. OSTROM, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York, 1990. V., pure, G. AZZARITI, *I beni comuni nella prospettiva giuridica*, in G. PIACENTINI (a cura di), *Beni comuni e pace giusta*, Roma, 2012, pp. 175 ss.; V. CERULLI IRELLI, L. DE LUCIA, *Beni comuni e diritti collettivi*, in *Pol. dir.*, 2014, 3 ss.; Q. CAMERLENGO, L. RAMPÀ, *I beni comuni tra diritto ed economia: davvero un tertium genus?*, in *Pol. dir.*, 2014, pp. 253 ss. Non sono mancate voci di dissenso: v., per tutti, E. VITALE, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, 2013.

9. L'essenza del dialogo tra la nostra Costituzione e l'anarchismo

L'esplorazione del territorio costituzionale ha condotto alla scoperta di principi, norme ed istituti idonei a favorire un collegamento tra la nostra Costituzione e quella componente dell'anarchismo che, pur senza rinunciare alla propria indole paligenetica, nondimeno rifugge dall'eversione quale forma di lotta. La critica serrata al potere è trattenuta entro i limiti della legalità: certo, questo versione pacifica dell'anarchismo si muove lungo il confine che separa il lecito dall'illecito, ma riesce a non cedere alla tentazione del ricorso alla violenza per sovvertire l'ordine costituito. A queste condizioni, il dialogo tra questi due "oggetti" apparentemente inconciliabili appare possibile. Più correttamente, appare *giuridicamente* possibile, ossia praticabile sul piano delle categorie e degli istituti del diritto.

Preme precisare che l'indagine condotta nei precedenti paragrafi non ha pretese di completezza, avendo focalizzato l'attenzione sui profili più rilevanti, a giudizio di chi scrive, e più congeniali alla ricerca di un contatto. In realtà, infatti, anche su altri aspetti le distanze tra la nostra Costituzione e l'anarchismo sono tutt'altro che nette.

Si pensi, innanzitutto, all'internazionalismo, autentica bandiera delle dottrine anarchiche. L'emancipazione dal potere può aver luogo solo unendo le forze di tutti coloro che s'intendono sopraffatti dall'autorità: il modello federativo, così immaginato, non può che unire i popoli di tutto il mondo, in una visione cosmopolitica destinata a proiettarsi ben oltre i confini nazionali. Alla base dell'internazionalismo vi è la credenza che «l'umanità è una, soggetta a una stessa condizione, e tutti gli uomini sono eguali»²⁷². Ebbene, gli artt. 10 e 11 Cost., unitamente all'art. 117, primo comma, Cost. e ad altre previsioni non meno significative sul piano delle relazioni con altri Paesi, riflettono la vocazione internazionale della Repubblica italiana. Un Paese aperto, la cui legge fondamentale sancisce il ripudio della guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti internazionali e, soprattutto, ammette limitazioni alla sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni. Tutto l'opposto di quell'anacronistico e velleitario sovranismo, oggi diffuso in tutta Europa, che irrigidirebbe il potere trasformandolo in una entità autoreferenziale, priva cioè di termini di paragone alla stregua dei quali misurare il proprio tasso di

²⁷² G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 207.

civiltà non solo giuridica. Questa apertura verso gli altri membri della comunità internazionale e verso organizzazioni sovranazionali è senza dubbio un punto di contatto con l'internazionalismo anarchico, nella misura i cui tale apertura si riveli congeniale ad un rafforzamento delle libertà individuali e di altri basilari valori come l'eguaglianza e la solidarietà. «Gli Stati Uniti d'Europa, prima e, poi, quelli del mondo intero, potranno essere creati solo quando, dappertutto, l'antica organizzazione fondata, dall'alto verso il basso, sulla violenza e sul principio di autorità, sarà stata rovesciata». Questa evocazione di una indefettibile improcrastinabile integrazione tra Paesi del Vecchio Continente non è tratta dal *Manifesto di Ventotene* del 1944, né sono parole di Altiero Spinelli o di Robert Schuman. Fu un anarchico, Daniel Guérin, a pronunciarle²⁷³.

Si pensi, poi, all'ecologismo, quel filone di pensiero, in qualche modo riconducibile alla galassia anarchica, che pone la tutela dell'ambiente quale finalità prioritaria delle agende politiche e delle istituzioni giuridiche di tutti gli Stati: uno scopo, questo, che potrebbe giustificare anche un ripensamento complessivo delle strutture di potere e dello stesso modo di intendere il rapporto tra autorità e libertà, riletto alla luce della riconosciuta importanza dell'ecosistema nel preservare la pace mondiale e l'ordine interno ai singoli Stati²⁷⁴. Una interpretazione sistematica, suggerita dalla migliore dottrina²⁷⁵, ha elevato a bene costituzionalmente rilevante l'ambiente, nonostante il silenzio serbato

²⁷³ V., infatti, D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 70.

²⁷⁴ Quanto all'ecologismo v., tra i tanti, D. WORSTER, *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge, 1977, trad. it., *Storia delle idee ecologiche*, Bologna, 1994; M. BOOKCHIN, *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, 1982, trad. it., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Milano, 1984; P. EHRLICH, *The Population Explosion*, New York, 1990, trad. it., *Un pianeta non basta*, Padova, 1991; J.-P. DELÉAGE, *Histoire de l'écologie*, Paris, 1991, trad. it., *Storia dell'ecologia*, Napoli, 1994; J. DIAMOND, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York, 2005, trad. it., *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino, 2005. Quanto al nostro Paese v. R. DELLA SETA, *La difesa dell'ambiente in Italia. Storia e cultura del movimento ecologista*, Milano, 2000.

²⁷⁵ Cfr. A. PREDIERI, *Significato della norma costituzionale sulla tutela del paesaggio*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea costituente*, cit., pp. 379 ss., nonché M.S. GIANNINI, *Ambiente: saggio sui diversi suoi aspetti giuridici*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1973, pp. 15 ss. V., diffusamente, B. CARAVITA, *Diritto dell'ambiente*, Bologna, 2001.

sul punto – e non colpevolmente – dalla Costituzione formale²⁷⁶. L'abbinamento della tutela del paesaggio (art. 9 Cost.) con la tutela della salute, sia nella sua dimensione individuale che nella sua proiezione collettiva (art. 32 Cost.)²⁷⁷, ha sortito l'effetto di legittimare discipline legislative, anche particolarmente invasive e penetranti a carico soprattutto delle imprese inquinanti, il cui fine precipuo è stato proprio quello di vincolare la libertà di iniziativa economica al rispetto di standard più o meno elevati di protezione dell'ecosistema²⁷⁸.

L'anarchismo, poi, focalizza l'attenzione sul ruolo centrale che in un processo di emancipazione dalla veste autoritaria del potere dovrebbe assumere l'educazione²⁷⁹. La formazione della persona assume una importanza decisiva, secondo questa dottrina, in quanto l'individuo subisce una influenza decisiva dall'ambiente in cui vive. Ebbene, una «scuola aperta a tutti», per di più gratuita ove obbligatoria, all'interno della quale i capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno il diritto di raggiungere i gradi più alti dell'istruzione, è una scuola incline a favorire, in un regime di eguaglianza e di pari dignità sociale, il pieno sviluppo della personalità, in vista dell'effettiva partecipazione di tutti e ognuno alla vita comunitaria. Se, poi, la scuola – come è accaduto nel nostro Paese – ha progressivamente abbandonato gli originali tratti autoritari e gerarchici, a favore di una maggiore partecipazione delle famiglie e degli studenti, allora diviene concreta la possibilità di interazione tra le dottrine anarchiche e la nostra Costituzione²⁸⁰. La revisione critica dell'impostazione paternalistica, a favore di un «at-

²⁷⁶ Solo con la legge costituzionale n. 3 del 2001 la tutela (e la valorizzazione) dell'ambiente ha avuto un esplicito riconoscimento testuale, sia pure in relazione al riparto delle attribuzioni legislative tra Stato e Regioni.

²⁷⁷ V. le prime pronunce della Corte costituzionale sul tema, vale a dire le sentenze n. 167, n. 191, n. 210 del 1987.

²⁷⁸ Sulla possibilità di interpretare la clausola generale dell'utilità sociale, di cui all'art. 41, secondo comma, Cost., come limite preordinato alla tutela dell'ambiente v. le sentenze n. 196 del 1998 e n. 190 del 2001.

²⁷⁹ Si pensi, soprattutto, a W. GODWIN, *op. cit.*

²⁸⁰ Oltre ai classici V. CRISAFULLI, *La scuola nella Costituzione*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1956, pp. 271 ss., e U. POTOTSCHNIG, *Insegnamento istruzione scuola*, in *Giur. cost.*, 1961, pp. 361 ss.; v., di recente, M. BENVENUTI, «La scuola è aperta a tutti»? *Potenzialità e limiti del diritto all'istruzione tra ordinamento statale e ordinamento sovranazionale*, in *Federalismi.it*, 4/2018, pp. 99 ss., e R. CALVANO, *Scuola e Costituzione, tra autonomie e mercato*, Roma, 2019. Si rinvia anche agli scritti raccolti in F. RIGANO, G. MATUCCI (a cura di), *Costituzione e istruzione*, Milano, 2016.

tivismo pedagogico» che pone al centro il bambino, presenta patenti analogie con la filosofia dell'anarchismo sulla rilevanza decisiva della libertà individuale e sulla conseguente recessività del potere²⁸¹. Più di tanti Hannah Arendt ha colto bene questa commistione tra potere e autorità in ambito scolastico: «poiché esige sempre obbedienza, l'autorità viene di solito scambiata con un modo di esercitare il potere o la violenza. Eppure essa esclude qualsiasi coercizione esteriore: dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito. D'altra parte l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione (...). All'ordine egualitario della persuasione si contrappone l'ordine dell'autorità che è sempre gerarchico»²⁸².

Queste tematiche, incluse nella materia costituzionale, hanno assunto caratteri inediti negli ultimi anni, complice il processo di globalizzazione verso il quale, peraltro, si sono agitate nuove fronde dell'anarchismo. Il movimento *no global* rappresenta oggi una nuova versione di anarchia, spesso spinta alle estreme conseguenze, che alimenta ulteriori dilemmi di inquadramento giuridico in termini di rispetto della legalità e, più ampiamente, di condivisione dei principi costituzionali.

Questo movimento, che in non poche occasioni ha ceduto alla tentazione di fornire prove di forza attraverso il ricorso alla violenza e al caos, in qualche misura concorre a dimostrare la fallibilità dell'anarchismo. E queste rinnovate criticità hanno radici profonde: dalla prospettazione di un arco temporale troppo lontano quanto alla realiz-

²⁸¹ Interpreti di questo «attivismo pedagogico», che ha messo in discussione le antiche credenze in ordine ai rapporti tra istituzioni scolastiche e studenti, sono J. DEWEY, *Democracy and Education*, New York, 1916, trad. it., *Democrazia e educazione*, Firenze, 1972, e M. MONTESSORI, *La scoperta del bambino* (1948), Milano, 1950. In modo ancor più radicale I. ILLICH, *Deschooling Society*, New York, 1971, trad. it., *Descolarizzare la società*, Milano, 1972, propose una “descolarizzazione” della società: non come rifiuto della scuola, ma come reazione ad un sistema scolastico che aveva trasformato gli studenti in meri consumatori destinati, poi, ad essere ingabbiati nelle dinamiche del mercato. Non dissimili le posizioni di R. MILLER, *Free Schools, Free People*, New York, 2012, e di D. GREENSBURG, *L'École de la Liberté*, Paris, 2017. Ad ogni modo, per “paternalismo” rinvio alla definizione di Gerald DWORKIN, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «the interference of a state or an individual with another person, against their will, and defended or motivated by a claim that the person interfered with will be better off or protected from harm».

²⁸² H. ARENDT, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961, trad. it., *Tra passato e futuro*, Milano, 1999, p. 131.

zazione delle finalità professate alla mancanza di proposte specifiche e puntuali, dalla mera immaginazione di relazioni cooperative improntate alla mutua interazione al difetto di organizzazioni stabili a favore di movimenti spesso effimeri e poco o nulla strutturati, sino ad azioni violente spesso ad opera di individui isolati che hanno contribuito ad alimentare lo stigma eversivo e devastatore che da sempre affligge l'anarchismo. In sintesi, il pensiero anarchico non è stato in grado di offrire una alternativa né allo Stato, né all'economia capitalistica e così facendo è rimasto schiacciato dagli altri movimenti radicali, dalle varie forme di marxismo da un lato e dalle diverse manifestazioni di fascismo dall'altro²⁸³.

Nondimeno, benché non sempre sia semplice o immediato accettarlo, anche il pensiero anarchico ha svolto un ruolo non trascurabile, anche se sotto traccia, negli sviluppi della interpretazione costituzionale. Si può immaginare l'impatto della rivoluzione culturale e sociale del '68, preceduta dal *Free Speech Movement* dell'Università di Berkeley (1964), che ha immesso nuova linfa nelle relazioni circolari tra diritto e società²⁸⁴.

I celebri *revirement* del 1968 e del 1971, in tema rispettivamente di adulterio e di pubblicità dei metodi anticoncezionali, potrebbero considerarsi, con le dovute cautele, esempi di come i mutati costumi e credenze, anche del modo di intendere i rapporti tra autorità e libertà, abbiano stimolato la sensibilità della Corte costituzionale a tal punto da indurla a rivedere precedenti decisioni. Si tratta – è chiaro – di una suggestione non manifestamente infondata. Invero, a rigore, ha assunto un rilievo decisivo la diversa prospettazione della questione d'incostituzionalità. L'ipotesi qui formulata è che il cambiamento sociale, in qualche misura avvenuto in modo travolgente per effetto della rivoluzione culturale (che a sua volta ha recepito non poche rivendicazioni

²⁸³ Così G. WOODCOCK, *Anarchism*, cit., p. 418.

²⁸⁴ Anche se, in verità, il ruolo dell'anarchismo non fu così determinante in quel frangente. Tutt'al più si potrebbe parlare, come fa P. KRASSNER, *Confessions of a Raving, Unconfined Nut: Misadventures in the Counter-Culture*, New York, 1993, di «anarchismo intuitivo». Sul Sessantotto v., nella alluvionale letteratura, A. TOURAINE, *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris, 1968, e M. JOYEUX, *L'Anarchie et la révolte de la jeunesse*, Paris, 1970. V. anche G. RAGONA, *op. cit.*, pp. 128 ss., nonché A. SENTA, *Utopia e azione. Per una storia dell'anarchismo in Italia (1848-1984)*, Milano, 2015, pp. 212 ss., cui si rinvia anche per la narrazione degli eventi tragici che, a partire dalla strage di piazza Fontana a Milano, hanno esacerbato il conflitto e sconvolto l'opinione pubblica.

del fronte anarchico), abbia svolto una azione di condizionamento sul sindacato svolto, in questo giudizio, dalla Corte.

Nel caso dell'adulterio, la Corte osserva che, rispetto ai tempi in cui la moglie versava in evidente stato di soggezione rispetto al coniuge, «da allora molto è mutato nella vita sociale». Dunque, la Corte ha ritenuto, «alla stregua dell'attuale realtà sociale, che la discriminazione, lungi dall'essere utile, [fosse] di grave nocimento alla concordia ed alla unità della famiglia»²⁸⁵. E la vita e la realtà sociale cui la Corte si riferisce non sono solo dati oggettivi, ma sono il risultato della combinazione di una pluralità di elementi eterogenei tra i quali anche il modo di intendere l'idea di eguaglianza e di parità tra uomo e donna, di percepire i legami affettivi non più sorretti da una sorta di vincolo gerarchico a favore del marito, di concepire più in generale il ruolo del diritto penale nella incriminazione di condotte moralmente discutibili. Non possono sfuggire le significative affinità col pensiero anarchico. Quanto meno, ciò non può essere escluso *a priori*. Quando nel 1971 la Corte, rivedendo il proprio precedente, riconosce che «il problema della limitazione delle nascite ha assunto, nel momento storico attuale, una importanza e un rilievo sociale tale, ed investe un raggio di interesse così ampio, da non potersi ritenere che, secondo la coscienza comune e tenuto anche conto del progressivo allargarsi della educazione sanitaria, sia oggi da ravvisare un'offesa al buon costume nella pubblica trattazione dei vari aspetti di quel problema, nella diffusione delle conoscenze relative, nella propaganda svolta a favore delle pratiche anticoncettive», non fa che lasciarsi ispirare anche dalla rivoluzione culturale non ancora sopita in quell'anno. E quando, nella stessa sentenza, si fa esplicito

²⁸⁵ Già nel 1961 la Corte, anche se al fine di raggiungere una decisione diametralmente opposta, aveva fatto esplicito riferimento alla «comune opinione», alle «valutazioni che si affermano, spesso imperiosamente, nella vita sociale», alla «constatazione di un fatto della vita sociale, di un dato della esperienza comune, cui il legislatore ha ritenuto di non poter derogare», a «una valutazione dell'ambiente sociale che, per la sua generalità, ha influenzato anche altre parti dell'ordinamento giuridico». Sull'adulterio v. le sentenze n. 64 del 1961 e n. 126 del 1968. Cfr. L. CARLASSARE, *Una scelta politica della Corte: la depenalizzazione della relazione adulterina e del concubinato*, in *Giur. cost.*, 1969, pp. 2659 ss., che non ha mancato di esprimere rilievi critici anche sul riferimento alle trasformazioni sociali. Sul punto v. le divergenti opinioni di S. SATTÀ, *Quaderni del diritto e del processo civile*, II, Padova, 1969, p. 108, e di F. MODUGNO, *L'adulterio come delitto e come causa di separazione*, in *Giur. cost.*, 1968, p. 2197. V., altresì, S. RODOTÀ, *La scelta "politica" della Corte costituzionale*, in *Pol. dir.*, 1970, pp. 37 ss.

riferimento al «diffuso convincimento dell'esigenza di una informata coscienza sociale in materia, rilevabile dalla letteratura, dai dibattiti e da note dichiarazioni internazionali sull'argomento» non si può certo escludere la persuasività degli argomenti e delle istanze emersi in quel frangente storico²⁸⁶.

Questi casi di *overruling*, oltre a dimostrare che a fronte di una sentenza di rigetto una certa previsione può essere nuovamente impugnata – con qualche *chance* di successo – prospettando l'eccezione d'incostituzionalità in termini diversi, comprovano la sensibilità e l'apertura del giudice delle leggi rispetto a quella «coscienza sociale» che può svolgere un ruolo incisivo nella delibazione della questione di legittimità. Per quanto si tratti di un argomento estremamente complesso e insidioso, nondimeno il riferimento all'evoluzione dei costumi, delle credenze, degli orientamenti in atto nella comunità apre uno spiraglio, nell'attività di interpretazione giuridica, a elementi dialettici che, proiettandosi oltre la prospettiva culturale, offrono all'interprete un'ampia gamma di possibili e inedite letture dei testi normativi. Ed è proprio attraverso questo spiraglio che possono insinuarsi le idee maturate in seno alla dottrina anarchica, anche se comprensibilmente si potrebbe assistere a qualche resistenza ad ammettere questa forma di condizionamento²⁸⁷.

A tutt'oggi, non è comunque ancora chiaro cosa sia davvero il pensiero anarchico. Si pensi alla non agevole distinzione tra l'anarchismo e altre dottrine, affermatesi negli ultimi decenni, che solo in parte ne condividono le premesse filosofiche. Alludo al neoliberalismo che senza dubbio si muove nell'ottica del rapporto tra libertà e potere, ma riconosce comunque la indefettibilità di una struttura politica preordinata a garantire le condizioni minime (le «regole del gioco») di un pacifico svolgimento delle relazioni sociali. Non è certo facile cogliere con chiarezza la linea di confine tra questi indirizzi teorici. Lo si è visto a proposito di Spooner (l'anarco-capitalismo), e risulta altrettanto evidente in Bruno Leoni, la cui posizione critica nei confronti dello Stato ha indotto taluno ad ascrivere il suo pensiero alla galassia anarchica²⁸⁸:

²⁸⁶ Cfr. le sentenze n. 9 del 1965 e n. 49 del 1971.

²⁸⁷ Su questi temi v. le profonde riflessioni di N. ZANON, *Corte costituzionale, evoluzione della "coscienza sociale", interpretazione della Costituzione e diritti fondamentali: questioni e interrogativi a partire da un caso paradigmatico*, in *Rivista AIC*, 2017, 4, pp. 1 ss. (il quale, tra l'altro, cita proprio il caso dell'adulterio).

²⁸⁸ B. LEONI, *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Milano, 1980.

per Leoni, la produzione del diritto e della sicurezza deve essere devoluta alla sovranità dell'individuo, alla concorrenza e al libero mercato²⁸⁹. Non così per chi ritiene che il contributo teorico di Leoni sia comunque riconducibile alla critica liberale verso l'ipertrofismo assunto dalla legislazione, che dello Stato rappresenta la forma paradigmatica di espressione del potere sui singoli²⁹⁰.

Ebbene, proprio dialogando con la dottrina anarchica, depurata da ogni forma di involuzione violenta, la nostra Costituzione può arricchire il proprio ordito pluralistico, ammettendo tra le espressioni di pensiero meritevoli di considerazione anche quel complesso di riflessioni accomunate dalla primazia riconosciuta alla libertà e all'autonomia, non solo individuale, rispetto al lato oscuro e minaccioso del potere. È ben vero che si tratta di pensieri radicali, estremisti, eterodossi, a volte provocatori, sintomo di una insofferenza verso l'autorità persino in ambiente democratico²⁹¹. Nondimeno, posto che il fine desiderabile secondo una Costituzione pluralista è la pacifica convivenza, non necessariamente la concordia tra le diverse componenti²⁹², la democrazia è fatta anche di contrapposizioni, persino profonde e animate, che richiedono una sintesi non tanto nella posizione di dominio assunta dalla maggioranza, quanto nell'abbraccio inclusivo dei principi costituzionali. Come ha finemente scritto Cesare Pinelli, «una democrazia pluralista non solo ammette in linea di principio i conflitti che fondano e alimentano una società aperta, ma dispone di una varietà di istituzioni e circuiti decisionali utili a canalizzarli, a contemperarli reciprocamente, a trasformarne la natura o ad assorbirli nel tempo, senza scaricarne l'impatto su un solo punto del sistema»²⁹³.

10. L'anarchismo, tra ribellione, resistenza e rivoluzione

Ad una sommaria e superficiale analisi, la straordinaria figura di Antigone parrebbe coincidere con l'*identikit* dell'anarchica *ante litte-*

²⁸⁹ Così F.M. NICOSIA, *L'anarchismo giuridico di Bruno Leoni*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2000, pp. 153 ss.

²⁹⁰ V., infatti, N. ZANON, *Tra giurisdizione e legislazione. Leggendo «La libertà e la legge» di Bruno Leoni*, in *Quad. cost.*, 2018, pp. 253 ss.

²⁹¹ V., *infra*, il par. 11.

²⁹² Così G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, 1992, p. 11.

²⁹³ C. PINELLI, *Forme di Stato e forme di governo*, Napoli, 2006, p. 309.

ram in quanto protagonista di un aspro e serrato conflitto con il potere. Ad indurci a credere che si tratti di “anarchismo” nel senso che noi conosciamo è lo stesso Creonte in un dialogo molto acceso con il figlio Emone. Se avesse salvato Antigone, Creonte avrebbe eluso il proprio ruolo di inflessibile custode della legalità e dell’ordine costituito, in quanto «più profonda piaga d’anarchia non esiste. Abbatte stati e famiglie sovverte e la compagine infrange degli eserciti alleati, li volge in fuga»²⁹⁴.

Opponendosi al divieto di sepoltura nel suolo patrio del cadavere del fratello Plonice giudicato colpevole di tradimento, Antigone contesta l’ordine (*kerigma*) impartito da Creonte. E lo fa in nome di regole mai scritte (*ágrapta*) che hanno vita misteriosamente eterna. Coscienza contro potere: libertà contro autorità. Sembrano, dunque, esservi gli ingredienti tipici della ricetta anarchica, dal momento che una coraggiosa e agguerrita donna oppone una fiera resistenza ad un comando che è espressione di potere: anzi, del potere più brutale e feroce.

In verità, su questo terreno si fronteggiano molteplici interpretazioni, e non è così scontato inquadrare la tragedia narrata nella storia dell’anarchismo: si va, infatti, da quella maggioritaria che scorge in questa vicenda la tensione tra diritto naturale e diritto positivo²⁹⁵, a quella che percepisce la contrapposizione tra la tradizione arcaica, basata su vincoli di sangue e sulla fede nelle divinità, e un processo di modernizzazione nel governo della città che avrebbe richiesto l’applicazione ferrea del diritto scritto²⁹⁶. Senza dimenticare la tesi della contrapposizione tra legge orale, predicata dall’aristocrazia ateniese gelosa custode del potere di interpretare il diritto, e la legge scritta, che avrebbe dovuto segnare l’affermazione della democrazia²⁹⁷. E senza trascurare l’invito di Martha Nussbaum a non sottovalutare la possibilità che tra Antigone e Creonte si fosse consumata una disputa lessicale sul significato da dare al *nómos*: per la prima la regola dettata da *Dike* (cui Zeus aveva delegato il compito di far rispettare il diritto da lui

²⁹⁴ SOFOCLE, *Antigone*, p. 672.

²⁹⁵ Per tutti v. J. MARITAIN, *Les droits de l’homme et la loi naturelle* (1942), Paris, 1947, p. 63.

²⁹⁶ Così G. ZAGREBELSKY, *Antigone fra diritto e politica*, in *Associazione per gli studi e le ricerche parlamentari*, Quaderno n. 13, Torino, 2002, pp. 3 ss.

²⁹⁷ Cfr. G. CERRI, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli, 1979. Invero, sulla scrittura quale modalità espressiva del diritto che segna la transizione verso un ordinamento democratico v. M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, 1994, p. 44.

emanato); per il secondo il diritto prodotto da decreti e ordini quali manifestazioni del potere esercitato dal sovrano²⁹⁸.

In queste pagine, però, assume rilievo la tesi hegeliana della contrapposizione tra sfera politica e sfera familiare, atteso che, ragionando di anarchia e di anarchismo, è questa una occasione di conflitto tra il potere e l'autonomia individuale (la famiglia come luogo in cui l'individuo si sente libero di realizzarsi senza alcuna forma di costrizione o di guida etica ad opera delle istituzioni titolari di potere politico)²⁹⁹. Affrancandosi dall'autorità del potere costituito, Antigone riporta al centro l'autonomia individuale, retta da valori e credenze destinate a imporsi sul freddo e incontestabile comando impartito dal sovrano. Come ha finemente osservato Buratti, «Hegel ritiene che la scissione comportata dall'atto di Antigone nel tessuto armonico della *pólis* implichi la primigenia affermazione di una soggettività che riflette su di sé, che si propone come autocoscienza, che comincia a percepire l'interesse particolare come anteposto a quello della comunità etica incarnata dallo Stato»³⁰⁰. E di «scissione tragica» parla anche Azzariti che, in quel conflitto così esacerbato e radicale, non scorge «alcuna possibilità di sintesi»³⁰¹. Si delinea, quindi, una soggettività morale in contrapposizione alla tavola di valori trasfusa nelle leggi del potere sovrano. In questi termini, e solo a queste condizioni, appare plausibile un accostamento tra Antigone e l'anarchismo.

Del resto, da sempre l'anarchismo persegue un ambizioso fine di moralizzazione della società contrapponendosi all'autorità, alle disuguaglianze, allo sfruttamento economico dei più deboli. Secondo questa dottrina, «una volta raggiunta questa mèta, gli uomini potranno tornare ad una condizione in cui i processi naturali eserciteranno un'influenza sulla vita della società e degli individui; e allora l'uomo potrà svilupparsi interiormente in armonia con lo spirito»³⁰².

²⁹⁸ V. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, 1996.

²⁹⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, 1807, trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1996, pp. 277 ss.

³⁰⁰ A. BURATTI, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico*, Milano, 2006, p. 10.

³⁰¹ G. AZZARITI, *Costituzionalismo democratico e composizione dei conflitti*, in G. ALLEGRI, M.R. ALLEGRI, A. GUERRA, P. MARSOCCI (a cura di), *Democrazia e controllo pubblico dalla prima modernità al web*, Napoli, 2012, p. 4.

³⁰² G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 24.

Si rischia di entrare in un ginepraio ragionando di morale e di concezioni morali che si contrappongono in quanto inclini a pretendere la primazia sulle altre. Si rivela, dunque, più costruttivo, e meno disorientante, accostare i due termini qui considerati – Costituzione e anarchia – approssimandoci all'essenziale. Invero, la morale propugnata dagli anarchici, e che concorre ad avvicinare questa dottrina al nostro sistema costituzionale, può essere efficacemente sintetizzata nelle parole del premio Nobel James Buchanan: «la forma ideale di società è quella anarchica, nella quale nessun uomo né gruppo di uomini prevarica l'altro»³⁰³. Ancora una volta, il dialogo qui ipotizzato si rivela praticabile: eguaglianza, pari dignità sociale, centralità della persona, vincoli di solidarietà non sono soltanto i pilastri dell'anarchismo, ma rappresentano tutte conquiste del moderno costituzionalismo.

L'anarchismo, nella sua vocazione costruttiva, resta comunque rappresentazione di valori che divergono da quelli positivizzati dal potere innanzitutto attraverso lo strumento del diritto. Ne scaturisce una concezione ideale della società alternativa rispetto a quella incisa e condizionata dal potere costituito.

Spesso, però, il perseguimento di questo fine è affidato a strumenti e azioni di lotta che, se non degenerano in atti di violenza contro persone e cose, quanto meno mirano, nella loro oggettiva consistenza e complessità, a sovvertire radicalmente l'ordine in essere. L'anarchico *resiste* alla forza opprimente del potere, quando sono in gioco valori fondamentali che attengono al senso profondo di giustizia, di libertà, di solidarietà³⁰⁴. Ebbene, in che misura questa resistenza al potere può considerarsi compatibile con un dialogo con la nostra Costituzione?

L'inclinazione rivoluzionaria dell'anarchismo è un punto fermo, quasi obbligato. Le azioni volte a sovvertire l'ordine in nome di un atteggiamento anarchico sono così numerose da creare non poche difficoltà nel tentare una ricostruzione anche solo esemplificativa³⁰⁵. E non è neppure semplice riuscire a qualificare ideologicamente una data insurrezione: pensiamo alla rivoluzione d'ottobre del 1917, che,

³⁰³ J. BUCHANAN, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, 1975, trad. it., *I limiti della libertà. Tra anarchia e Leviatano: i confini delle società libere*, Milano, 1978, p. 3.

³⁰⁴ Cfr. E. BETTINELLI, voce *Resistenza (diritto di)*, in *Dig. Disc. pubbl.*, IV ed., XIII, Torino, 1997, pp. 183 ss.

³⁰⁵ Il culto della violenza si affermò grazie alla cd. «propaganda del fatto», quale declinazione radicale dell'individualismo: v., sul punto, G. RAGONA, *op. cit.*, pp. 57 ss.

passando nelle mani dei bolscevichi, è stata definita da taluno come una rivoluzione “autoritaria”, e non anarchica, come testimoniato dalla *Machnovcina* e dalla ribellione di Kronstadt³⁰⁶.

Senonché, il movimento anarchico ha sempre dimostrato una incerta e contraddittoria percezione della rivoluzione come mezzo di risoluzione del sempiterno conflitto con il potere. A volte minacciata, spesso immaginata o idealizzata, la rivoluzione anarchica è rimasta una forma incompiuta di azione, sospesa in un limbo fatto di esitazioni, di distinguo, di propositi troppo velleitari, di voli pindarici senza alcun costruito, senza quindi la necessaria determinazione. È stato al riguardo fatto notare che «all’anarchico non si contrappone soltanto il conservatore, dotato di una strumentazione politica incomparabilmente migliore. Egli si differenzia anche dal rivoluzionario intelligente, che riconosce lo Stato come uno strumento di potenza che, necessariamente, trionfa tanto sul conservatore, quanto sull’anarchico»³⁰⁷.

L’idea di rivoluzione infine prevalsa ha seguito una traiettoria non collimante con il credo anarchico, dal momento che l’obiettivo in realtà perseguito è sempre stato quello dell’avvicendamento tra strutture comunque di potere. La rivoluzione non ha determinato (quanto meno, non subito) la scomparsa dello Stato e, dunque, di ogni forma di potere e autorità invisibile agli anarchici. Come causticamente affermò Marx, lo Stato rappresenta «il bottino principale» cercato dai contendenti³⁰⁸. Nella concezione bolscevica, in una prima fase la sopravvivenza dello Stato resta un punto fermo, dal momento che la rivolta del proletariato necessita degli strumenti e dei mezzi dello Stato stesso per perseguire le proprie finalità fondamentali, a partire dalla soppressione delle classi sociali³⁰⁹.

³⁰⁶ Così D. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 92. In particolare, la rivolta di Kronstadt (1921) fu, per A. BERKMAN, *The Kronstadt Rebellion*, Berlin, 1922, l’occasione per dimostrare l’illusione dello Stato del proletariato, attraverso l’attacco alla dittatura instaurata dal Partito comunista quale deviazione massima ai binari tracciati dalla rivoluzione. V. anche G. RAGONA, *op. cit.*, pp. 89 ss.

³⁰⁷ E. JÜNGER, *Der Weltstaat. Organismus und Organisation*, Stuttgart, 1960, trad. it., *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Parma, 1998, p. 76.

³⁰⁸ K. MARX, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, New York, 1852, trad. it., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, 1974, p. 207.

³⁰⁹ V., infatti, V.I. LENIN, *L’État et la Révolution*, Moskva, 1946, trad. it., *Stato e rivoluzione*, Milano, 1973, p. 103, che, proprio a questo proposito, scrive di non essere in disaccordo con gli anarchici. Questa difficile convivenza tra comunisti e anarchici è rimasta nel tempo, come testimoniato, ad esempio, dalla riflessione di D. e G.

Il dato paradossale è che, comunque, resta, nell'immaginario collettivo e nella percezione che di esso hanno larghi settori delle istituzioni, che il rivoluzionario anarchico è per forza di cose il vero nemico dell'ordine e della concordia. Ma non è così. O, almeno, non è del tutto vero che sia così. Ricorda Woodcock che persino per Bakunin «le rivoluzioni cruente sono spesso necessarie, a causa della stupidità umana; ma sono sempre un male, un male mostruoso e un grande disastro, non solo per quanto riguarda le vittime, ma anche per ciò che concerne la purezza e la perfezione dell'idea nel cui nome avvengono»³¹⁰.

Nel suo atteggiamento «istintivo e viscerale», la pura rivolta è un «sussulto dell'individuo ferito nella sua libertà»³¹¹. In questa fase l'anarchia dispiega una forza meramente negativa, tragicamente distruttiva, originata dall'impellente bisogno di riconquistare la libertà, intesa in una dimensione sacrale, quasi mistica. Per alcuni anarchici questa fase deve essere superata, «altrimenti l'anarchismo rimane prigioniero di un atteggiamento puramente morale, al cui interno l'individuo non riesce a varcare la soglia che lo separa dalla storia»³¹². Questa transizione alla seconda fase esalta le spinte rivoluzionarie dell'anarchismo: affrancatosi dalla dimensione individuale, l'anarchismo assume una connotazione collettiva, fondata sulla condivisione di principi e valori comuni. Mentre l'anarchismo individualista resta ancorato ad una idea di ribellione assoluta, l'anarchismo rivoluzionario riconosce la necessità di una organizzazione congeniale all'inveramento di quei principi e valori³¹³. Solo in questo modo il progetto anarchico potrà assolvere ad una autentica funzione palingenetica³¹⁴.

In definitiva, l'anarchico può *resistere* al potere per ribadire la propria visione e la propria coscienza, nei termini già illustrati in un precedente paragrafo. La *rivoluzione*, che si muove oltre i confini tracciati dalla costituzione in quanto trasformazione *extra ordinem*, rappresenta una soluzione che mai gli anarchici hanno saputo adottare e praticare almeno su larga scala e con risultati duraturi nel tempo. Ciò

COHN-BENDIT, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, 1968, trad. it., *L'estremismo, rimedio alla malattia senile del comunismo*, Torino, 1969.

³¹⁰ G. WOODCOCK, *op. ult. cit.*, p. 11.

³¹¹ J. PRÉPOSIET, *op. cit.*, p. 55.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ COSÌ M. FAYOLLE, *Réflexions sur l'anarchisme*, Paris, 1963, p. 15.

³¹⁴ Come dimostra A. CAMUS, *L'Homme révolté*, Paris, 1951, trad. it., *L'uomo in rivolta*, Milano, 1981.

che residua è l'indole *ribelle* del movimento anarchico, da intendersi come rifiuto e critica serrata al potere costituito in nome della libertà e dell'autonomia, sia individuale che collettiva.

Ebbene, la proposta rivoluzionaria degli anarchici, per essere compatibile con i principi costituzionali, necessita di essere instradata nei canali in cui si irradia la struttura democratica e pluralista del nostro ordinamento. Se è vero che questo orientamento metodologico mira a ribadire l'inconciliabilità assoluta della violenza e dell'eversione con il tessuto costituzionale, è altrettanto indiscutibile che esso non mira certo ad "indottrinare" e ad "educare" l'anarchismo in nome dei principi sui quali si regge il sistema costituzionale. Diversamente opinando, l'anarchismo smarrirebbe la propria ontologica visione libertaria e dissidente. Piuttosto, è proprio nel quadro democratico che tale anima resistente deve poter trovare spazio di espressione: un processo, questo, che non è di forzata integrazione, quanto di contemperamento ragionevole di istanze anche duramente confliggenti, il cui confronto dialettico potrebbe incoraggiare e aiutare lo sviluppo ed il progresso delle istituzioni e della società.

11. Anarchia e democrazia costituzionale

Pur non mancando riflessioni possibiliste³¹⁵, la preclusione anarchica verso la democrazia si percepisce anche solo procedendo da una analisi etimologica.

Il popolo è l'insieme dei cittadini di uno Stato. La condizione di *civis* crea una stretta relazione giuridica e politica tra l'individuo e la struttura di potere, tant'è vero che si è soliti discettare di cittadini "appartenenti" allo Stato. Per quanto la cittadinanza non determini necessariamente alcuna forma di sudditanza (e, anzi, nelle moderne democrazie il cittadino è titolare, oltre che di diritti inviolabili, di diritti politici), nondimeno questo *status* fa sì che l'insieme – il popolo, giustappunto – sia intimamente connesso con le istituzioni del potere. Sicché, il "popolo" della democrazia non coincide, nella sostanza, con quella comunità che nel discorso anarchico assume un ruolo centrale,

³¹⁵ Si pensi a H.D. THOREAU, *op. cit.*, p. 48, secondo cui l'evoluzione graduale verso una democrazia «è un progresso in direzione di un autentico rispetto per l'individuo».

quanto meno nelle versioni collettivistiche. Del pari, il “cittadino” non coincide con l’individuo la cui autonomia e la cui libertà sono i pilastri delle rivendicazioni anarchiche.

Il sistema democratico riposa sulla intestazione al popolo del potere: esattamente quel “potere” contro il quale si indirizza l’avversione anarchica. Non importa che con quel termine si designi una generale potestà di governo all’interno di uno Stato, e non invece specifiche attribuzioni o funzioni. Ciò che rileva, nell’alimentare il disagio anarchico verso la democrazia, è che essa è pur sempre una forma organizzata e strutturata di potere, contrariamente al modello cooperativo e mutualistico che, come si è visto, rappresenta un elemento trasversale alle diverse concezioni dell’anarchismo.

Lo iato tra democrazia e anarchia affiora anche interrogando la storia e la filosofia del potere.

Scrisse Isocrate che «Atene, trovandosi di fronte i Greci che vivevano senza leggi e che abitavano dispersi, alcuni oppressi dai tiranni, altri che morivano a causa dell’anarchia (mancanza di un governo), anche da questi mali li liberò, tutelando gli uni, e offrendo il suo esempio ad altri perché fu la prima a stabilire delle leggi e ad istituire un governo»³¹⁶. Ne *Il Principe*, Machiavelli osserva che al «principato civile» si ascende «con il favore del popolo o con quello de’ grandi». E siccome il popolo, da un lato, non vuole essere sottomesso e i grandi, dall’altro, intendono comandare, allora «da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de’ tre effetti, o principato o libertà o licenzia», l’anarchia per l’appunto³¹⁷. Più avanti nel tempo, Giambattista Vico, nella sua classificazione delle forme di governo condotta alla luce della storia romana, affermò che, prima dell’avvento delle monarchie, i plebei vollero «mettersi sotto», ossia calpestare le leggi dando vita alle anarchie o «repubbliche popolari sfrenate»³¹⁸.

³¹⁶ ISOCRATE, *Panegirico – Elogio di Atene*, 38-40.

³¹⁷ N. MACHIAVELLI, *Il Principe* (1532), Milano, 1975, p. 122.

³¹⁸ G. VICO, *Principj di scienza nuova di Giambattista Vico d’intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, 1744, in A. BATTISTINI (a cura di), *Giambattista Vico. Opere*, I, Milano, 1990, p. 531. Lo stesso Vico aggiunse che, «corrompendosi ancora gli Stati popolari, e quindi ancor le filosofie (le quali cadendo nello scetticismo, si diedero gli stolti dotti a calonniare la verità), e nascendo quindi una falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostenere nelle cause entrambe le parti opposte, provenne che, mal usando l’eloquenza (come i tribuni della plebe nella romana) e non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza; come furiosi austri il mare, commovendo civili guerre nelle loro repubbliche, le mandarono ad un totale

Per esprimere al meglio la propria diffidenza nei riguardi della democrazia Platone la accostò alla anarchia. Nella *Repubblica*, dopo aver denunciato l'«indulgenza» e il «totale lassismo propri della democrazia» e dopo aver constatato «con quanta disinvoltura la democrazia calpesta tutto ciò e non si cura della condotta morale di chi si accosta alla politica, ma lo onora solo che proclami di essere favorevole al popolo», Platone arguisce che la democrazia «avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata, che dispensa una certa qual uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è»³¹⁹.

Come si evince da questi passi, il rapporto tra democrazia e anarchia è stato interpretato in modo problematico, sicuramente non univoco. La democrazia come cura all'anarchia oppure l'anarchia come forma di degenerazione della democrazia. Rimedio e male tendono a confondersi. Le parole di Montesquieu esprimono bene questa fragile consistenza del confine che dovrebbe separare la democrazia dall'anarchia: «poiché nelle democrazie pare che il popolo possa fare quasi tutto quello che vuole, si è attribuita la libertà a questo tipo di governo, confondendo il potere del popolo con la libertà del popolo»³²⁰.

Ad ogni modo, gli anarchici hanno assunto un atteggiamento disincantato, se non dichiaratamente ostile, verso la democrazia.

disordine, e sì, da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una perfetta tirannide (la qual è peggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli liberi» (1966). In argomento v. N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1978, pp. 5 ss. V. anche G. AZZARITI, *Vico e le forme di governo. Una concezione materialistica della storia*, in *Rivista AIC*, 4/2018, pp. 576 ss., nonché Q. CAMERLENGO, *Vico e la democrazia*, in *Rivista AIC*, 2/2019, pp. 270 ss.

³¹⁹ PLATONE, *Repubblica*, VIII, 103, narrando il dialogo tra Socrate e Glaucone.

³²⁰ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Amsterdam, 1749, trad. it., *Lo spirito delle leggi*, Torino, 1996, p. 272. Nel libro XI della stessa opera si legge anche che «il potere esecutivo deve essere nelle mani d'un monarca perché questa parte del governo, che ha bisogno quasi sempre d'una azione istantanea, è amministrata meglio da uno che da parecchi; mentre ciò che dipende dal potere legislativo è spesso ordinato meglio da parecchi anziché da uno solo. Infatti, se non vi fosse monarca, e il potere esecutivo fosse affidato a un certo numero di persone tratte dal corpo legislativo, non vi sarebbe più libertà, perché i due poteri sarebbero uniti, le stesse persone avendo talvolta parte, e sempre potendola avere, nell'uno e nell'altro. Se il corpo legislativo rimanesse per un tempo considerevole senza riunirsi, non vi sarebbe più libertà. Infatti vi si verificherebbe l'una cosa o l'altra: o non vi sarebbero più risoluzioni legislative, e lo Stato cadrebbe nell'anarchia; o queste risoluzioni verrebbero prese dal potere esecutivo, il quale diventerebbe assoluto».

Mentre i liberali e i progressisti, sia pure partendo da premesse ideologiche distinte, vedono nella democrazia la soluzione ottimale per la pacifica convivenza tra soggetti egualmente liberi (che decidono di “delegare” l’esercizio della loro sovranità ad una cerchia ristretta di rappresentanti politici), l’anarchismo crede di aver messo in luce l’illusione ottica provocata da questa fede nella democrazia. Come si è accennato in precedenza a proposito del suffragio universale e del diritto/dovere di voto, per gli anarchici la democrazia è una finzione volta ad occultare la realtà e, cioè, la sottomissione degli individui al potere dissimulata dietro l’immagine della legge, e dunque del diritto, come espressione della volontà generale. Ai cittadini viene fatto credere che la legge sia il frutto di un processo decisionale alimentato dal contributo dei rappresentanti del popolo, e come tale espressione, sia pure mediata, della sovranità popolare: al contrario, la legge è per gli anarchici espressione di autorità, quindi di potere esercitato da un manipolo di delegati. La volontà generale, cui si ascrive il prodotto legislativo, è destinata ad imporsi sugli interessi particolari in quanto espressiva delle istanze generali proprie della comunità, intesa come entità indistinta e monolitica. Questa interpretazione scatena lo scetticismo dell’anarchico, sempre più persuaso del fatto che la democrazia, quale struttura che ospita questo modo di concepire i rapporti tra autorità e libertà, sia solo una messinscena creata ad arte per sottomettere gli individui inibendone autonomia e libertà. Ed infatti Norberto Bobbio ha notato che «la democrazia rappresentativa, che è poi la sola forma di democrazia esistente e funzionante, è già di per sé stessa una rinuncia al principio della libertà come autonomia»³²¹: dunque, come capacità dell’individuo di determinarsi senza subire imposizioni o direttive da chicchessia.

Un altro versante del massiccio democratico battuto con malanimo dagli anarchici è quello relativo al principio maggioritario³²². L’anarchismo non si dà pace per il fatto che una democrazia, basata sul modello rappresentativo, possa funzionare solo ammettendo che sia comunque la maggioranza a decidere, nel rispetto di forme e procedure volte a garantire il confronto dialettico con le opposizioni. È un dilemma antico, mai definitivamente sciolto, anche se diffuso è il convincimento che questo principio sia “giusto” in sé. È giusto che sia la maggioranza, che

³²¹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1991, p. 21.

³²² V. E. RUFFINI, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Milano, 1927.

ha vinto le elezioni, a governare. È giusto che i processi decisionali siano gestiti dalla maggioranza pena la non funzionalità delle istituzioni. Questa “giustizia” intrinseca del principio maggioritario può essere vista, nell’attuale contesto politico, nei termini descritti da Luigi Bobbio. Posto che la sfera pubblica italiana risulta divisa in due mondi, separati e antitetici che non comunicano tra di loro, e che uno di questi è un mondo che è dotato di altissima visibilità, che occupa quotidianamente le prime pagine dei giornali, che imperversa anche in televisione, ebbene questo mondo, che quasi tutti pensano essere l’unico mondo esistente, «si regge sulla credenza nel principio maggioritario o, meglio, in una versione particolarmente esacerbata del principio maggioritario. Chi vince le elezioni riceve una “sacra” investitura da parte del popolo sovrano e ha quindi il potere di governare senza incontrare ulteriori limitazioni»³²³.

La retorica della decisione ha plasmato l’ideale democratico in un sistema retto dalla rappresentanza politica, concorrendo a rafforzare il principio maggioritario a tal punto da metterlo al riparo da ogni forma di critica o di insinuazione polemica. Ebbene, a chi afferma che sia “giusto” assegnare alla maggioranza l’ultima parola in democrazia, l’anarchico Thoreau obietta che «un governo nel quale la maggioranza comanda in tutti i casi non può essere basato sulla giustizia, ancorché nei limiti in cui gli uomini la intendono»³²⁴. E non bisogna credere che questa invettiva sia una prerogativa assoluta dell’anarchismo, sol che si pensi che persino Herbert L.A. Hart, che non è certamente un esponente di questa dottrina, ha dichiarato quanto appaia «terribilmente facile pensare che la lealtà verso i principi democratici esiga che si accetti ciò che possiamo chiamare populismo morale: l’idea che la maggioranza abbia un diritto morale a stabilire come tutti devono vivere. Questo è un fraintendimento della democrazia che minaccia tuttora la libertà dell’individuo»³²⁵.

Il principio maggioritario non ha in sé virtù tali da renderlo una indefettibile componente ontologica della democrazia. Esso assume un preciso significato nel contesto e nel tempo in cui opera: sicché, come ha sottolineato bene Paolo Caretti, detto principio «intanto può aspi-

³²³ L. BOBBIO, *L’Italia dissociata. Decisionismo maggioritario e concertazione*, in *Il Mulino*, 2003, p. 1020.

³²⁴ H.D. THOREAU, *op. cit.*, p. 13.

³²⁵ H.L. HART, *Law, Liberty and Morality*, Stanford, 1963, trad. it., *Diritto, morale e libertà*, Acireale, 1968, p. 95.

rare ad essere un elemento caratterizzante di un sistema democratico, in quanto, tenuto conto dei dati generali di contesto, riesca a bilanciare al meglio la forza della volontà dei più con le esigenze di tutela della volontà dei meno ed evitare così di trasformarsi in strumento di ingiusta sopraffazione»³²⁶.

In uno Stato costituzionale il principio maggioritario risulta circoscritto da limiti e vincoli assistiti dalla forza cogente del diritto: la cadenza regolare delle elezioni; il suffragio universale; il voto eguale, individuale, libero e segreto; la libertà di espressione come strumento di stimolo dell'opinione pubblica; uno statuto, più o meno affinato, dell'opposizione; un sindacato di costituzionalità delle leggi, sono tutti istituti volti a contrastare una deriva totalitaria del principio in oggetto a scapito delle minoranze e del meccanismo democratico dell'alternanza di governo.

La maggioranza, però, deve fare i conti con la declinazione della democrazia in rappresentanza politica che assegna ad una cerchia ristretta di persone la gestione dei processi decisionali.

Il paradosso di Hume così descrive il dominio della minoranza governante sulla massa governata nelle democrazie: «nulla appare più sorprendente della facilità con cui la maggioranza viene governata da una minoranza e dell'implicita sottomissione con cui gli uomini rinunciano ai loro propri sentimenti e alle loro proprie passioni a favore di quelle di chi li governa»³²⁷.

La maggioranza decide, ma governa attraverso una minoranza.

La maggioranza sceglie i propri rappresentanti, ma sarà proprio questo esiguo drappello di individui a gestire e a governare il processo della decisione politica. È questo il prezzo da pagare in una democrazia che, realisticamente, non può assumere le forme deliberative dell'antica Atene³²⁸. Lo aveva intuito anche Atenagora, nella sua invettiva contro Ermocrate, che distinse tra il popolo (l'intera comunità) e l'oligarchia

³²⁶ P. CARETTI, *Principio maggioritario e democraticità del sistema costituzionale*, in *Costituzionalismo.it*, 1/2008, pp. 1 s. V. anche G. AMATO, *Il dilemma del principio maggioritario*, in *Quad. cost.*, 1994, p. 171 ss., e G.U. RESCIGNO, *Democrazia e principio maggioritario*, *ivi*, pp. 187 ss.

³²⁷ D. HUME, *Of The First Principles of Government*, London, 1768, trad. it., *Dei primi principi del governo*, in *Opere filosofiche*, III, Bari, 1987, p. 28.

³²⁸ Rammenta M. LUCIANI, *La formazione delle leggi. T. 1, 2. Il referendum abrogativo: art. 75*, Bologna-Roma, 2005, pp. 9 ss., che la "democrazia rappresentativa" è un ossimoro, laddove la "democrazia diretta" è una espressione pleonastica.

(una parte di questa comunità): non si può avere democrazia se c'è l'egemonia di una parte sul tutto³²⁹.

Sulla ineluttabile deviazione elitaria della democrazia si sono spesi gli studiosi della teoria delle élite³³⁰. In un regime democratico fondato e alimentato dalla rappresentanza politica è naturale che “pochi” finiscano col detenere effettivamente il potere, lasciando ai “molti” solo l'illusione della titolarità formale. Per quanti sforzi siano stati compiuti nei diversi ordinamenti, la silenziosa ascesa dell'oligarchia, pur in ambiente democratico, non è stata frenata, e ha dato origine ai contemporanei assetti di potere caratterizzati per l'appunto da un monopolio decisionale esercitato da una esigua minoranza. È, quindi, legittimo considerare una promessa non mantenuta [dalla democrazia, *ndr*] «la sconfitta del potere oligarchico»³³¹.

Questa che per molti è una vera e propria deformazione del modello democratico non è certo sfuggita ai pensatori anarchici. Apostrofoando gli Stati Uniti come «sistema feudale», Paul Goodman denunciò la deriva oligarchica di una democrazia consolidata come quella nordamericana³³². E lo stesso Noam Chomsky ha aggiunto che «il cruccio costante delle élite occidentali è che le organizzazioni popolari possano gettare le basi di un autentico processo democratico e di riforma sociale mettendo a repentaglio le prerogative dei privilegiati»³³³.

La svolta elitaria della democrazia trae, peraltro, alimento anche dalla venerazione della democrazia stessa come qualcosa di sacro, di infallibile, di taumaturgico. Questo aspetto fu messo bene in risalto da Jacob Talmon che, descrivendo la «democrazia totalitaria», ha analizzato una versione messianica della democrazia, alternativa a quella liberale, caratterizzata dalla pretesa moralizzatrice di realizzare una società perfetta. Dai filosofi prerivoluzionari (Helvétius, d'Holbach,

³²⁹ TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, VI, 39.

³³⁰ V. R. MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens*, Leipzig, 1911, trad. it., *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Bologna, 1996; G. MOSCA, *Sulla teoria dei governi e sul governo parlamentare*, Palermo, 1884, e ID., *Elementi di scienza politica*, Roma, 1895; V.F.T. PARETO, *Traité de sociologie générale*, Paris-Genève, 1917, trad. it., *Trattato di sociologia generale*, Milano, 1964.

³³¹ N. BOBBIO, *op. ult. cit.*, p. 20.

³³² Cfr. P. GOODMAN, *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the organized Society*, New York, 1956, trad. it., *La gioventù assurda*, Torino, 1964.

³³³ N. CHOMSKY, *Relazione nell'ambito della Glasgow Conference on Self-Determination and Power: Life Task, Political Task* (gennaio 1990), ora in ID., *Anarchia*, cit., p. 221.

Rousseau, Morelly, Mably), ai giacobini (Sieyès, Saint-Just), si registra una cieca fiducia verso un gruppo ristretto di governanti capaci di ristabilire l'ordine naturale delle cose, in cui regni la pace e la coesione tra i consociati³³⁴. Quando questa immagine culturale della democrazia sbiadisce, allora prende forma, spesso con veemenza, un autentico e diffuso discredito per coloro che, pur in forza di un mandato democratico, non sono più riconosciuti all'altezza del compito loro assegnato: perché inappropriati, o disonesti, o inaffidabili. Nella dottrina anarchica la più volte nominata ostilità verso il voto rispecchia un'altrettanto intensa e radicata avversione verso i rappresentanti. Nella *Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social* del 1793, Jean-François Varlet, altra figura di spicco del già evocato movimento degli Arrabbiati, invitò a serbare una certa diffidenza nei confronti di coloro che dicono di agire in nome e per conto del popolo: piuttosto, i rappresentanti dovrebbero stare «in mezzo al popolo» per imparare qualcosa di vero³³⁵.

È il caso di rammentare che non sono mancati tentativi di dimostrare la compatibilità dell'assetto elitario con la democrazia. Pensiamo alla “concorrenza tra élite” che, per Schumpeter, rende democratico un sistema politico rimesso alle decisioni di una “minoranza” che rappresenta la “maggioranza”³³⁶. O anche alla riflessione di Burzio, che distingue tra élite che si impongono (non democratiche) ed élite che si propongono (democratiche)³³⁷.

Questa che oggi viene spesso raffigurata come «crisi del rappresentato» che ha smarrito la fiducia nei confronti dei rappresentanti³³⁸, non è che una delle condizioni più propizie all'innescò di un altro movimento degenerativo della democrazia, vale a dire il populismo.

³³⁴ J.L. TALMON, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, 1952, trad. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1963.

³³⁵ Cfr. C. HARMEL, *op. cit.*, p. 64.

³³⁶ J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York-London, 1942, trad. it., *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, 1955, p. 257, secondo cui la democrazia è procedura di “accettazione” di una classe politica in quanto «strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche e in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare».

³³⁷ F. BURZIO, *Essenza e attualità del liberalismo*, Torino, 1945, p. 19.

³³⁸ V., in particolare, M. LUCIANI, *Il paradigma della rappresentanza di fronte alla crisi del rappresentato*, in N. ZANON, F. BIONDI (a cura di), *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, Milano, 2001, pp. 117 ss.

Ad alimentare il populismo è l'accusa, indirizzata alle élite, di non sapere o volere ascoltare la moltitudine, essendo quella élite supinamente accondiscendente nei confronti dei desideri espressi dai poteri forti. Finisce, così, coll'essere una contestazione a tutto campo degli istituti della rappresentanza politica: di quella rappresentanza che vive attraverso l'operato dei partiti tradizionali³³⁹. Non dissimile la demagogia che, come ammonì a suo tempo Aristotele, rende sovrano non il diritto ma la massa, dove cioè i molti sono sovrani non già come singoli, quanto come elementi di una moltitudine indefinita, in un sistema in cui primeggiano gli adulatori³⁴⁰. In entrambi i casi si assiste ad una strumentalizzazione del popolo³⁴¹: la folla, come narrato nei Vangeli in occasione del processo a Gesù, è adulata dai potenti, sino ad essere considerata alla stregua di una entità divina³⁴². È sin troppo evidente come tutto ciò non sia altro che mistificazione, e dunque una capziosa e fuorviante, oltre che pericolosa, rappresentazione del rapporto tra governanti e governati³⁴³.

Tracce di populismo si rinvencono, d'altro canto, in Bakunin il quale manifestò una intensa diffidenza nei riguardi dei soggetti che ambivano a mediare interpretando le ragioni del popolo. Quest'ultimo ha soltanto bisogno che le proprie aspirazioni «inconsapevoli ma potenti» trovino uno sbocco naturale, dal momento che ogni pensiero politico, alimentato da delegati, teorici, intellettuali, attori politici, che non sia ricognitivo di qualcosa già espresso dalla comunità, è un pensiero «nato morto»³⁴⁴.

³³⁹ In argomento, di recente, v. M. MANETTI, *Costituzione, partecipazione, populismo*, in AA. VV., *Democrazia oggi. Annuario 2017* (atti del XXXII Convegno annuale dell'Associazione italiana dei Costituzionalisti, Modena 10-11 novembre 2017), Napoli, 2018, pp. 3 ss.; P. CIARLO, *Democrazia, partecipazione popolare e populismo al tempo della rete*, *ivi*, pp. 41 ss.; L. FERRAJOLI, *Democrazia e populismo*, *ivi*, pp. 57 ss.

³⁴⁰ Cfr. V. PAZÉ, *Il populismo come antitesi della democrazia*, in *Teoria politica*, 2017, pp. 111 ss.

³⁴¹ Rinvio, anche, al vivace corteggiamento del popolo da parte del salsicciaio e di Paflagone, narrato da ARISTOFANE nei *Cavalieri*.

³⁴² G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige» e la democrazia*, Torino, 1995.

³⁴³ Salvo, poi, ridurre i cittadini a gregge da far pascolare nelle vaste praterie della democrazia, come descrisse severamente J.S. MILL, *Considerations on Representative Government*, London, 1861, in *Collected Papers of John Stuart Mill*, London, 1977, p. 406.

³⁴⁴ Tutte citazioni tratte da M.A. BAKUNIN, *Lettera a Celso Ceretti* (marzo 1872), in *Opere complete*, II, cit., p. 259.

Dunque, anche il pensiero anarchico, stigmatizzando la democrazia, la rappresentanza politica, il voto, e fornendo una visione per molti aspetti distorta sul rapporto tra maggioranza e opposizione, rischia di cadere nella trappola tesa dal populismo e dalla demagogia: rischia, cioè, di trasmodare in quelle insidiose forme degenerative che esso stesso contesta alla democrazia. Occorre, quindi, trovare un punto di equilibrio tra spinte anarchiche e recupero del senso più profondo della democrazia.

Questa ricerca potrebbe, così, essere condotta mettendo l'anarchismo in contatto con la nostra Costituzione sul piano dell'educazione, ossia della sistematica condivisione di elementi intellettuali e morali, in armonia con le esigenze della persona e della comunità. Un processo di consapevolezza consistente, come suggeriva già la filosofia socratico-platonica, in un «tirar fuori» la conoscenza di nozioni, istituti, principi utili alla convivenza civile.

12. Educazione costituzionale alla libertà ed educazione anarchica per la libertà

Ciò che s'intende sostenere, al termine di questa trattazione, è che il dialogo tra la nostra Costituzione e l'anarchismo può giovare di una relazione circolare tra una *educazione costituzionale alla libertà* (così da scongiurare il rischio di derive eversive dell'anarchismo) e una *educazione anarchica per la libertà* (così da promuovere e stimolare nuove letture della Costituzione e originali immagini del senso ultimo del costituzionalismo).

In via preliminare, però, occorre ammettere che il conclamato e acclamato trionfo della democrazia ha condotto, in maniera più o meno marcata nei diversi Paesi, alla emarginazione di quanti, occupandosi e preoccupandosi dei problemi sociali non rimossi da tale forma di governo, sono stigmatizzati perché fautori o sostenitori di ideologie o utopie³⁴⁵. Partire da un simile pregiudizio significa rinunciare a condurre i frammenti positivi della galassia anarchica nella trama pluralistica intessuta dai principi costituzionali: quei frammenti che, lungi dal

³⁴⁵ Cfr. S.M LIPSET, *Political Man*, Garden City (N.Y.), 1966, trad. it., *L'uomo e la politica*, Milano, 1963.

fomentare l'odio e il caos, hanno – come si è visto in più occasioni – rivelato inedite prospettive di sviluppo dell'ordinamento e della società.

Insegna la nostra Costituzione che: le libertà sono egualmente riconosciute a tutti e, ai fini del loro effettivo godimento, la Repubblica s'impegna a rimuovere gli ostacoli che si frappongono al pieno sviluppo della personalità ed alla effettiva partecipazione alla vita comunitaria; il catalogo delle libertà fondamentali può arricchirsi attraverso interpretazioni evolutive condotte a partire dal principio generale di cui all'art. 2; le libertà non sono mai assolute e illimitate, essendo circoscritte da vincoli e pesi congeniali ad una analoga protezione di altre libertà, secondo una logica di bilanciamento, anche in vista dell'inveramento del principio solidaristico di cui all'art. 2; le libertà sono presidiate tanto nelle relazioni con gli altri consociati, quanto nei rapporti con l'autorità: in quest'ultimo caso riserva di legge e riserva di giurisdizione mirano a preservare abusi di potere secondo i dettami dello Stato di diritto; sono sempre illegittime le leggi ordinarie che attentano alle libertà fondamentali e le leggi costituzionali che incidono sul contenuto essenziale delle stesse, così che la maggioranza non possa giovare della propria condizione di forza al fine di perpetuare nel tempo il proprio dominio.

Il riconoscimento costituzionale delle libertà non mira soltanto a garantire agli individui gli strumenti fondamentali per la propria autorealizzazione. Questa consacrazione mira piuttosto ad inquadrare le libertà in un disegno più ampio di progresso sociale caratterizzato dalla combinazione dei principi supremi che hanno una più spiccata attitudine ad incidere nelle relazioni comunitarie. Dalla combinazione, in particolare, del canone dell'eguaglianza sostanziale con il principio solidaristico scaturisce un quadro composito in cui ogni consociato, oltre a perseguire i propri obiettivi esistenziali, è chiamato a condividere con gli altri il peso delle tante contraddizioni che, anche in un assetto sociale evoluto e stabile, mettono a repentaglio il pacifico svolgimento delle relazioni intersoggettive. Questo è l'altro, grande insegnamento che ci offre la nostra Costituzione: essere liberi significa partecipare alla continua e attiva opera di coesione sociale finalizzata a creare una comunità retta da rapporti di mutua assistenza, dove l'inclusione di tutti rappresenta l'orizzonte illuminato dai principi fondamentali. Un traguardo, cioè, verso il quale tutti sono chiamati a contribuire, congiuntamente o in alternativa all'azione correttiva e suppletiva dispiegata dai pubblici poteri. L'educazione costituzionale alla libertà diviene,

così, una attività quotidiana di persuasione, di stimolo, di ispirazione, affinché le libertà stesse non siano strumenti di affermazione egoistica degli individui, ma espressione di un'autonomia che si proietta anche verso gli altri. E non per ragioni morali o religiose, quanto perché così sollecita la Costituzione complessivamente e globalmente interpretata. Resta fermo che ogni consociato deve considerarsi libero anche di non sviluppare appieno la propria personalità e di non partecipare effettivamente alla organizzazione politica, economica e sociale del Paese. Ma se decide di farlo, il godimento effettivo del bene libertà non può che misurarsi con l'impegno a condividere gli sforzi che gli altri sono costretti a compiere per sentirsi pienamente membri della stessa comunità.

Dal canto suo, l'educazione anarchica per la libertà è un punto fermo in molti contributi ascrivibili a questa corrente di pensiero. Tra tutti Chomsky ha illuminato le premesse filosofiche di questa "pedagogia dello spirito" mettendo in sequenza Rousseau, Kant e von Humboldt³⁴⁶. Nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* del 1755, Rousseau svelò l'inganno del potere. Di fronte alle promesse di giustizia formulate da una autorità che, nel monopolio dell'uso della forza, si proponeva come paladina dell'eguaglianza, i più deboli furono trattati in inganno e, così, «corsero verso le loro catene credendo di assicurarsi la libertà». Questa cessione di libertà, connaturata al patto con lo Stato, determinò una abnorme usurpazione dei diritti individuali, assoggettando «l'intero genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria». Kant, dal canto suo, respinse con vigore il convincimento secondo cui alcune persone non siano mature per godere davvero della libertà, come i servi dei proprietari fondiari. In realtà, per godere della libertà bisogna essere effettivamente liberi: è necessario essere liberi per imparare a servirsi liberamente e fattivamente delle proprie facoltà». A chiudere il cerchio Humboldt, che nutrì il «più profondo senso di rispetto per l'intrinseca dignità della natura umana, e per la libertà, che sola si concilia con questa libertà». Niente promuove di più la consapevolezza della libertà quanto la libertà stessa: «una deficienza di maturità a essere libero può derivare solo da difetto di forze intellettuali e morali; a questo difetto si può sopperire solo con l'educazione».

³⁴⁶ Cfr. N. CHOMSKY, *For Reasons of State*, New York, 2003, pp. 387 ss., trad. it., *Per ragioni di Stato*, Milano, 2012, pp. 471 ss., ora in ID., *Anarchia*, cit., pp. 133 ss. V. anche M.P. SMITH, *The Libertarians and Education*, Sidney, 1983, trad. it., *Educare per la libertà*, Milano, 1990.

Nel promuovere questa consapevolezza, l'anarchismo educa alla responsabilizzazione. Più precisamente, esso ci invita a considerare la libertà un bene il cui effettivo godimento può anche prescindere dalla devoluzione allo stato di poteri e funzioni finalizzate, almeno in astratto, al benessere collettivo. L'instaurazione di relazioni pacifiche con gli altri non può fare sempre affidamento su di un intervento esogeno rispetto ai titolari naturali delle libertà. Cooperazione, solidarietà, mutua assistenza, negoziazione, sono forme di condivisione consensuale della vita comunitaria che non sollecitano l'intervento di attori esterni, magari riconoscendo loro il monopolio dell'uso di quella forza da attivare per dirimere eventuali controversie. L'educazione anarchica per le libertà esorta i consociati a rendersi responsabili protagonisti del destino individuale e collettivo, rinunciando alla protezione di una struttura di potere che, inevitabilmente, finirà col richiedere qualcosa in cambio oppure si metterà a disposizione di pochi privilegiati a danno della moltitudine.

Ebbene, questi due momenti educativi possono conciliarsi nella definizione di principi, istituti, pratiche, accomunate dalla condivisa percezione della libertà come strumento di affermazione individuale e modalità di partecipazione del singolo ad una trama sociale fatta anche di bisogni, povertà, disagio.

In effetti, la nostra Costituzione e la dottrina anarchica privata delle sue componenti eversive e violente, condividono questa duplice conformazione delle libertà: il bene che consente il pieno sviluppo della personalità (dimensione individuale); il bene che ammette vincoli e condizionamenti affinché tutti possano effettivamente partecipare alla vita della comunità attraverso legami o momenti di solidarietà e di cooperazione (dimensione sociale). Una libertà, dunque, che non è solo sinonimo o fonte di autonomia, ma è anche fattore di mutua interazione diretta alla coesione sociale³⁴⁷.

Ciò che diverge è il senso e l'intensità della presenza dello stato, dunque del potere, nella società: un elemento imprescindibile, per la nostra Costituzione; un elemento da rimuovere, secondo l'anarchismo.

Questa divergenza può precludere l'ipotizzato dialogo nonostante la sostanziale eguaglianza di significato della libertà?

³⁴⁷ Cfr. Q. CAMERLENGO, *La dimensione costituzionale della coesione sociale*, in *Rivista AIC*, 2/2015, pp. 1 ss.

La risposta a questo interrogativo non può che essere negativa. La nostra Costituzione educa alla *convivenza* con il potere, non alla sottomissione ad esso. Essa insegna a percepire le istituzioni come strutture, al servizio della comunità, i cui abusi possono essere contrastati attraverso il diritto, la politica, la cultura: non solo azioni giudiziarie, ma anche impegno civico, partecipazione politica, diffusione di idee. Nel contempo, l'anarchismo educa alla *emancipazione* dal potere, non alla violenta aggressione allo stesso. Esso invita i consociati a liberarsi dalla schiavitù del paternalismo, dall'idea dello Stato che sempre e comunque interviene per porre rimedio a fallimenti dei rapporti sociali, quindi alla incapacità (o mancanza di volontà) di ricercare soluzioni cooperative ai problemi. Non si tratta di ragionare di uno stato minimo o sussidiario, come vorrebbe il pensiero liberale, quanto di accedere ad una chiara percezione del potere come attore non protagonista di una rappresentazione scenica che, ogni giorno, vede svilupparsi rapporti, comportamenti, azioni rispetto alle quali la dimensione volontaristica e soggettiva delle persone resta e non può che essere decisiva, centrale, organica. Non si tratta, quindi, di spazzare via il potere, ma di educarlo ad una sincera, costante, ragionevole considerazione della persona quotidianamente impegnata a realizzare i propri propositi esistenziali e a tessere rapporti con gli altri consociati, senza che l'una o l'altra delle dimensioni dell'essere umano siano prevalenti o dominanti, ma si compenetrino fino a dissolvere le differenze.

L'educazione costituzionale alla libertà può, quindi, indurre l'anarchismo ad accedere a quello che Nadia Urbinati ha definito l'«individualismo democratico»: in contrapposizione all'egoismo e alla noncuranza, esso riposa sulla cultura civile dei diritti e sulla cultura morale della pari dignità delle persone³⁴⁸. Nel contempo, il contributo dell'anarchismo alla filosofia della libertà e della persona può gettare un ponte tra le varie generazioni, visto che il senso delle libertà tende a svilupparsi nel tempo arricchendosi di nuovi contenuti. Invero, il ruolo di una costituzione «discende anche dall'*idea* di costituzione che le singole generazioni proiettano nel proprio immaginario sociale, manifestandosi come espressione della cultura e della civiltà di una comunità»³⁴⁹.

³⁴⁸ N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Roma-Bari, 2011.

³⁴⁹ G. AZZARITI, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, cit., p. 10.

Stando così le cose anche il costituzionalismo, come lo abbiamo vissuto sino a qualche tempo fa, potrà essere riletto e ripensato affinché possa continuare a fornire risposte adeguate alle continue sollecitazioni di giustizia e di pace che promanano dalla società.

Invero, il costituzionalismo è entrato in crisi per effetto della globalizzazione dei rapporti giuridici e della mondializzazione delle economie e dei sistemi politici³⁵⁰. Per effetto di tale processo la tutela dei diritti fondamentali, perseguita attraverso una razionalizzazione ed una limitazione dei poteri, ha sollecitato un ripensamento complessivo di istituti, procedure, discipline, per assecondare inedite traiettorie di sviluppo. La circolazione delle persone da un territorio ad un altro non solo ha raggiunto livelli impensabili, ma ha assunto caratteristiche obiettivamente lontane dalla più fervida immaginazione di coloro che, tanti decenni addietro, furono i protagonisti dell'ascesa e del consolidamento del costituzionalismo. I movimenti sono diventati anche virtuali: gli individui entrano nella "giurisdizione" di uno Stato anche solo navigando in rete. Transazioni commerciali, operazioni finanziarie, attività pubblicitarie, gestione e partecipazione a siti internet per la diffusione e la condivisione del pensiero, sono tutte occasioni nelle quali un soggetto entra in contatto con il potere di uno o più Stati senza fisicamente mai mettere piede nei rispettivi territori. E attraverso questo contatto si realizzano atti di esercizio concreto dei diritti fondamentali secondo modalità diverse da quelle rispetto alle quali un tempo si sviluppò la ricerca degli equilibri costituzionali tra autorità e libertà, tra Stato e società, tra pubblico e privato. Libertà di manifestazione del pensiero e tutela della riservatezza nell'era della rete rappresentano una riuscita e pertinente esemplificazione delle tante e varieguate problematiche che la globalizzazione, alimentata e sostenuta da internet, produce sul piano della tenuta complessiva del costituzionalismo³⁵¹. La

³⁵⁰ Esattamente così G. AZZARITI, *op. ult. cit.*, 7 ss. In argomento, tra i tanti, U. BECK, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, trad. it., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, 1999; Z. BAUMAN, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge, 1998, trad. it., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, 1999; J. HABERMAS, *Die postnationale Konstellation. Politische essays*, Frankfurt a.M., 1999, trad. it., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, 1999; M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, 2001; A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Roma-Bari, 2002.

³⁵¹ V., ad esempio, G. DE MINICO, *Antiche libertà e nuova frontiera digitale*, Torino, 2016.

lotta al terrorismo transnazionale non è più gestita secondo i classici paradigmi del contenimento tra tutela dei diritti fondamentali ed esigenze di ordine pubblico, dal momento che la diluizione dei confini ha reso enormemente più facile spostarsi da uno stato ad un altro e che la comunicazione via rete ha reso più efficiente tessere una rete criminale entro cui pianificare il compimento di atti eversivi³⁵².

Il costituzionalismo vive un momento di profonda sofferenza dimostrando spesso di non essere in grado di fronteggiare le tante contraddizioni e tensioni che si agitano nella realtà sociale³⁵³: una realtà sempre più lacerata da instabilità e antagonismi, diseguaglianze e precarietà, dove domina il convincimento che il cambiamento sia l'unica cosa davvero permanente e che l'incertezza sia visibilmente l'unica certezza³⁵⁴.

La globalizzazione è, d'altro canto, uno dei fattori che nutrono la "società del rischio". Come ha illustrato Beck, essa altro non è che una evoluzione della società industriale imputabile alla modernizzazione "riflessiva", tale perché investe le stesse premesse sulle quali si sviluppa la struttura sociale. Rispetto alla società industriale, si registra una inversione del rapporto tra la logica di produzione della ricchezza e la logica di produzione del rischio: quest'ultima oggi domina sulla prima. Siamo in presenza di rischi associati a minacce globali sovranazionali che si rivelano indipendenti dall'appartenenza sociale. L'età del dubbio ha, così, soppiantato l'età della certezza³⁵⁵.

³⁵² V. G. WEIMANN, *WWW.Terror.Net: How Modern Terrorism Uses the Internet*, in *Special Report* by United States Institute of Peace, Washington, 2004; M. CONWAY, *Terrorism and the Internet: New Media–New Threat?*, in *59 Parliamentary Affairs*, 2006, pp. 283 ss.; D.E. DENNING, *Terror's Web: How the Internet is Transforming Terrorism*, in Y. JEWKES, M. YAR (a cura di), *Handbook of Internet Crime*, London-New York, 2010, pp. 194 ss. Cfr., anche, G. DE VERGOTTINI, *Una rilettura del concetto di sicurezza nell'era digitale e della emergenza normalizzata*, in *Rivista AIC*, 4/2019, pp. 65 ss.

³⁵³ V., di recente, L. ANTONINI, *Globalizzazione e nuove sfide del costituzionalismo*, in *Dir. pubbl.*, 2019, pp. 319 ss.

³⁵⁴ COSÌ Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Oxford, 2000, trad. it., *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2002, p. VII. Altrettanto profonde le riflessioni di S. VECA, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milano, 1997. Dal canto suo G. AZZARITI, *op. ult. cit.*, pp. 12 ss., scorge nel «tempo dell'incertezza» i segnali di un costante conflitto tra «leggerezze globali» e «pesantezze costituzionali».

³⁵⁵ U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M., 1986, trad. it., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, 2000.

Si pensi, in particolare, alla rete: è necessario regolarla o invece è desiderabile lasciare agli utenti una qualche forma di autoregolamentazione? Riprendendo il titolo di uno scritto di Giovanna De Minico, regola o anarchia?³⁵⁶ La rete, per le sue caratteristiche strutturali e funzionali, si presta a costituire il terreno più fertile per la sperimentazione di forme inedite di libertà e di autonomia, tali da marginalizzare l'azione di regolazione e di controllo dei pubblici poteri: ma con quali rischi? Sino a che punto quando entrano in gioco beni altrettanto costituzionalmente rilevanti come la *privacy* o la verità o la memoria? Come ha scritto Sunstein, «la libera espressione non è un assoluto»³⁵⁷, neanche nel mondo digitale.

Lo stesso mutamento del linguaggio ha generato inattese criticità di comunicazione tra i nostri sistemi costituzionali e la realtà sociale che sollecita sempre più nuove e più efficienti forme di protezione e di giustizia³⁵⁸. Se alle parole è associata la sostanza delle garanzie e se le parole cambiano, allora anche le garanzie incalzano per un mutamento in linea con l'evoluzione dei rapporti sociali, economici, tecnologici, etici. Non solo. La progressiva emersione di una tutela multilivello dei diritti ha inciso profondamente anche sul livello comunicativo, visto che a questa stratificazione dei momenti di tutela ha fatto riscontro una complicazione dello stesso lessico dei diritti³⁵⁹.

³⁵⁶ G. DE MINICO, *Internet. Regola o anarchia*, Napoli, 2012.

³⁵⁷ C.R. SUNSTEIN, *#Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton, 2017, trad. it., *#Republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, Bologna, 2017, p. 249.

³⁵⁸ Sulla centralità del linguaggio il contributo di J. Habermas è imprescindibile: v., infatti, J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I e II, Frankfurt a.M., 1981, trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, I e II, Bologna, 1986. Prima di lui Wittgenstein, Saussure, Heidegger, Mead avevano posto al centro della riflessione teorica proprio il linguaggio. Ma è con la teoria dell'«agire comunicativo» che il linguaggio assume un ruolo centrale, divenendo il meccanismo costitutivo di tutte le attività sociali, oltre che basilare mezzo di coordinamento dell'agire. Non più mero strumento per veicolare informazioni tra i consociati, il linguaggio definisce le identità individuali: prima lo scambio linguistico e dopo la soggettività.

³⁵⁹ V., tra i tanti, P. BIRKINSHAW, *Constitutions, Constitutionalism and the State*, in *European Public Law*, 2002, pp. 31 ss.; I. PERNICE, *Multilevel Constitutionalism in the European Union*, in *European Law Review*, 2002, pp. 511 ss.; M. CARTABIA, *The Multilevel Protection of Fundamental Rights in Europe: The European Pluralism and the Need for a Judicial Dialogue*, in C. CASONATO (a cura di), *The Protection of Fundamental Rights in Europe: Lessons from Canada*, Trento, 2004, pp. 81 ss.

Sono cambiati anche gli interlocutori di riferimento. La geografia del potere non collima più con l'architettura istituzionale dell'autorità di un tempo. Accanto, e spesso oltre, i tradizionali "poteri dello Stato" se ne sono affiancati altri, governativi e non, nazionali o sovranazionali, più o meno visibili. I consueti destinatari della polemica libertaria, che comunque erano chiamati a rispondere anche politicamente delle rispettive attività, sono stati sostituiti da nuove entità sfuggenti, liquide esse stesse, ma non meno incisive e determinanti³⁶⁰.

Questo stravolgimento del panorama dei potenziali avversari dell'anarchismo ha in qualche misura favorito anche una certa confusione (ossia, sovrapposizione) tra le ragioni sottese alle diverse rivendicazioni. Così, ad una globalizzazione dei diritti e delle garanzie si è contrapposta una globalizzazione neoliberista: la prima ha una chiara origine sociale, mentre la seconda è promossa da quanti intendono sfruttare le incongruenze del mercato e le contraddizioni del capitalismo per accentuare il divario tra i pochi detentori della ricchezza ed il resto della popolazione³⁶¹. Così, se la globalizzazione dei diritti prosegue nella critica serrata al potere in quanto accusato di asservimento alle ragioni dei più forti, la globalizzazione neoliberista contesta il potere per consolidare la supremazia dei gruppi dominanti.

Questa caotica e disorganica frammentazione del fronte avverso alla esasperazione autoritaria del potere rischia, però, di favorire l'apertura di nuovi spazi entro i quali rischiano di svilupparsi rivendicazioni anarcoidi del tutto dissociate dalla storia e dai fondamenti del pensiero anarchico: tutte premesse, queste, per l'affermazione di una violenza fine a sé stessa, a tratti persino narcisistica nella sua prepotenza distruttiva, senza un disegno e una proiezione per il futuro. Venute meno le tradizionali strutture di potere, l'azione anarchica rischia di colpire a vuoto, indirizzandosi casualmente verso persone o enti che, in un certo momento, più di altri sembrano, complice la propaganda in rete, incarnare il male da abbattere. Se il movimento anarchico ha sempre lottato per la riconquista dell'autonomia e della libertà contro uno stato percepito come la causa di tutte le sopraffazioni e i soprusi subiti dalla moltitudine, oggi questo fine sembra aver lasciato il posto

³⁶⁰ Cfr. S. CASSESE, *Lo spazio giuridico globale*, Roma-Bari, 2003.

³⁶¹ Così, diffusamente, M. PIANTA, *Globalizzazione dal basso. Economia mondiale e movimenti sociali*, Roma, 2001. Sulla varietà dei soggetti e degli orientamenti ideali del processo di globalizzazione v. M. LUCIANI, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, spec. p. 171.

a qualcosa di inafferrabile, di incerto, racchiuso tra il desiderio nichilistico di rovesciare il mondo in cui viviamo e la volontà di affermare un individualismo tutto piegato su sé stesso. E, così, anche l'idea anarchica della cooperazione solidale e del mutualismo quale occasione di piena libertà corre il serio pericolo di essere accantonata in nome di un non precisato e oscuro proposito di giustizia a tutti i costi.

In conclusione, questo modello circolare, in cui la nostra Costituzione e l'anarchia dialogano in un confronto serrato, è tanto più necessario in un'epoca, come quella intercettata ed esplorata da Chomsky, in cui «gli uomini lottano per scrollarsi di dosso le loro catene, per opporsi a un'autorità che ha perduto ogni titolo di legittimità, per costruire istituzioni sociali più umane e più democratiche»³⁶².

³⁶² N. CHOMSKY, *op. ult. cit.*, p. 131.



Costituzionalismo.it

Email: info@costituzionalismo.it

Registrazione presso il Tribunale di Roma

ISSN: 2036-6744 | Costituzionalismo.it (Roma)