



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, DELLA COMUNICAZIONE
E DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE POLITICHE E SOCIALI

CURRICULUM IN
STORIA E TEORIA DELLE COSTITUZIONI MODERNE E CONTEMPORANEE

CICLO XXVI

STATO, GOVERNO, SOCIETA' **NEL PENSIERO POLITICO DI ANDREA CAFFI**

RELATORE
Chiar.mo Prof. LUCA SCUCCIMARRA

DOTTORANDA
Dott.ssa AULONA AGO

COORDINATORE
Chiar.ma Prof.ssa ISABELLA ROSONI

ANNO 2014

INDICE

Introduzione	5
---------------------------	---

Capitolo I

“Non serviam”. Vita e opere di Andrea Caffi

1.1 Premessa.....	9
1.2 La formazione e l’esperienza sovietica	19
1.3 Caffi nell’Italia fascista	28
1.4 Dalla clandestinità all’esilio francese	32
1.5 Caffi e la tradizione rivoluzionaria	39

Capitolo II

Stato e società nel pensiero di Andrea Caffi

2.1 Un’idea di società	43
2.2 Caffi e Weil	49
2.3 Marxismo e guerra.....	60
2.4 Caffi e la critica della violenza	63
2.5 Socialismo e rivoluzione	70

2.6 Ideologia, mito e società	76
2.7 Il concetto di potere: tripartizione di governo - società - popolo	83
2.8 Politica e democrazia	92

Capitolo III

Il modello federalista di Caffi

3.1 Riflessioni sul federalismo in <i>La Pace di Versailles</i> (1919)	98
3.2 La società delle Nazioni	105
3.3 Caffi e “Giustizia e libertà”	110
3.4 Affinità e divergenze tra Caffi e Rosselli, 1930-1935	117
3.5 La crisi dell’Europa	127
3.6 Critica dello Stato nazionale	132
3.7 Caffi, Gurvitch e Trentin	137
3.8 Caffi e Proudhon	143
3.9 La tesi di Tolosa	148
3.10 Federalismo e sovranità nazionale dopo la seconda guerra mondiale	156
Bibliografia	162

Introduzione

Il presente lavoro si propone di analizzare i principali momenti della riflessione politico-costituzionale di Andrea Caffi, soffermandosi in particolare sulla sua proposta federalista. Per raggiungere tale obiettivo ci si confronterà con un *corpus* pubblicistico ampio e disorganico, disperso tra corrispondenze epistolari, articoli, collaborazioni a riviste e contributi vari.

Il rapporto di Caffi con la politica conosce diverse fasi, caratterizzate da un certo andamento altalenante, di cui il lavoro di tesi proverà a dar conto. Iniziò da giovane con la sua militanza nel movimento rivoluzionario russo, al quale egli attribuiva il valore di un fenomeno d'avanguardia, capace di una trasformazione radicale della realtà attraverso l'azione politica, contribuendo così al rinnovamento dell'intera civiltà europea. Durante la sua vita Caffi nutrì un forte interesse verso l'esperienza di "Giustizia e Libertà" e le azioni intraprese da quest'ultima nell'ambito dell'antifascismo, diffidando tuttavia di alcuni strumenti, soprattutto della cospirazione e dell'ideologizzazione dell'antifascismo, che invece costituirono elementi chiave delle esperienze di "GL". Motivo questo che lo condusse tra il '35 e il '36 a prendere le distanze dal movimento, determinando una vera e propria rottura all'interno dello stesso.

In contrasto con altri esponenti di "GL", Caffi non condivideva assolutamente l'analisi che riconduceva la crisi della civiltà europea alla presenza del fascismo. Egli collocava infatti tale fenomeno all'interno di una valutazione più generale su una crisi di civiltà che non nasceva nel '22 ma nel 1914, con la Grande Guerra, considerata come il momento di frattura vero, di cui la Rivoluzione russa nel '17, la nascita del fascismo nel '22 e del nazismo nel '33 erano state delle conseguenze, delle ripercussioni di lungo periodo, ma non la matrice originaria. Di conseguenza, egli metteva in guardia dal considerare risolta la crisi nel momento in cui il fascismo fosse

stato sconfitto.

Caffi attribuiva un ruolo fondamentale alla cultura e agli intellettuali nei processi di trasformazione della società. Riteneva che le forme di partecipazione e di auto-organizzazione della società, di coinvolgimento delle masse popolari, dovessero essere sempre guidate dalle élites di tipo intellettuale. Nell'ambito culturale e politico l'impegno di Caffi si caratterizza per il rifiuto del totalitarismo, la critica radicale all'idea dello Stato-nazione ed una concezione per molti versi originale del socialismo libertario. Animato da un sentimento fortemente critico verso gli elementi autodistruttivi del capitalismo e della cosiddetta economia di mercato, egli è attento agli effetti devastanti della meccanizzazione del mondo contemporaneo, ai processi di desacralizzazione della società provocati dalla modernizzazione, dalla cultura di massa e dalla mercificazione del prodotto culturale. La pubblicità e i mezzi di comunicazione di massa – secondo il suo pensiero – contribuiscono a modificare la percezione sociale, a corrompere qualità e critica, a falsificare la realtà.

Caffi delinea una concezione della politica che non si esprime soltanto attraverso il comando o l'esercizio del potere, ma che è al contrario resistenza al comando ed educazione all'autogoverno. Egli sottolinea al tempo stesso l'irriducibilità dello spirito umano alle forze brute del potere e agli automatismi dell'organizzazione del lavoro, nonché l'importanza del mito nelle aspettative e nei comportamenti degli uomini. Nell'età dei totalitarismi e del nichilismo, il socialismo avrebbe dovuto trovare il suo terreno d'intesa più congeniale nel rifiuto del darwinismo sociale e nella riduzione della violenza. Il modello che egli propone è quello federativo, antistatalista, fondato dunque sul completo superamento dell'idea di sovranità dello Stato-nazione. Secondo Caffi lo Stato nazione deve essere privato della sua sovranità a favore degli organismi sovranazionali da un lato, e degli enti autonomi e associazioni di carattere politico, economico,

culturale, dall'altro. A questi ultimi vanno trasferite funzioni di unità sociale e allo Stato va tolto il monopolio del diritto, passandosi così dal diritto statale al diritto sociale, secondo il quale gli enti e le associazioni in cui la società si articola devono produrre da sé il diritto per autogovernarsi. Ma l'idea caffiana di federalismo si coniuga con il riconoscimento delle identità nazionali e con il senso del radicamento, una condizione che risponde alla necessità di riconoscersi in un passato, nel bisogno di una identità collettiva.

Sono questi alcuni dei tratti di maggior interesse per la storia delle idee e dei processi politici e costituzionali che il pensiero di Caffi conserva, a dispetto dei seppur innegabili tratti di disomogeneità della sua riflessione complessiva. Finora la situazione degli studi che lo riguardano è stata largamente insoddisfacente. Solo un filone marginale e isolato della cultura italiana, che faceva capo a "Tempo presente" di Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, tra il 1956 e il 1968, coltivò la memoria di Caffi, favorendo la diffusione dei suoi scritti, pubblicati, in due raccolte, nel 1964 e nel 1970. Il suo primo ritratto biografico fu offerto nel 1977 dalla breve opera di Gino Bianco, *Un socialista "irregolare". Andrea Caffi: politico e intellettuale d'avanguardia*, che contemperava testimonianze e ricerca storica. Scritti di Caffi sono sparsi in riviste e giornali italiani, francesi, russi, americani. Ma è nelle lunghe lettere agli amici, nelle note innumerevoli che usava scrivere a commento dei loro scritti, o per chiarire loro il pensiero espresso in conversazione, che si trova forse quel che di più significativo rimane della sua personalità. D'altronde, l'attività intellettuale di Caffi fu impostata sulla centralità della dimensione dialogica, ispirandosi ai modelli culturali dell'antica Grecia e dell'*intelligencija* russa ottocentesca, che attribuivano un ruolo fondamentale al colloquio personale.

Caffi continua senza dubbio ad essere una figura per certi versi elusiva. La sua elusività dipende essenzialmente dal senso di appartenenza ad una minoranza in esilio e clandestina o semi-clandestina, ad una élite

rivoluzionaria 'sotterranea', ad una 'aristocrazia' intellettuale sradicata e perseguitata: in un senso peculiarmente russo, fu un 'uomo del sottosuolo'.

Capitolo I

“Non serviam”. Vita e opere di Andrea Caffi

1.1 Premessa

Andrea Caffi resta un pensatore poco conosciuto, appartiene a quel genere di intellettuale appartato e riservato che, come altri nel suo tempo, rimase sempre ai margini della vita pubblica e culturale dell'Europa tra l'800 e il '900, nonostante avesse stabilito, durante un'esistenza molto avventurosa, contatti e relazioni con i personaggi più diversi, soprattutto non appartenenti alla sfera politica.

Nato a San Pietroburgo il 1° maggio 1887 da genitori italiani¹ e morto a Parigi nel 1955, partecipò giovanissimo alla rivoluzione russa del 1905; fu vicino a “La Voce” nell'Italia giolittiana e frequentò l'emigrazione antizarista russa in Europa occidentale; partì volontario per la Legione garibaldina in Francia nel 1914 e fu arruolato nell'esercito italiano tra il 1915 e il 1918; visse prima con entusiasmo, poi con delusione, l'esperienza della Mosca bolscevica tra il 1905 e il 1923; oscillò tra antifascismo e fascismo rivoluzionario nell'Italia del 1923-1925; nel quadro dei rapporti con le emigrazioni internazionali, antifasciste e antibolsceviche, nella Francia degli anni Trenta, collaborò all'elaborazione intellettuale del movimento di “Giustizia e Libertà” (GL), fino alla rottura con Carlo Rosselli, nel 1936²;

¹ In realtà vi è una certa contraddittorietà sulle origini della madre di Caffi che, come afferma Marco Bresciani nella sua intervista al periodico *Una città*, n. 123 del 2004, nonostante il suo nome italiano, sarebbe di origine bretone, fatto questo che spiegherebbe le scritture in francese di Caffi.

² Sempre secondo Marco Bresciani la rottura è da attribuirsi alle differenze di formazione, di sensibilità e di percorso sia politico che intellettuale fra i due. Da un lato Rosselli, per quanto

durante la Seconda guerra mondiale, scelse di schierarsi contro Hitler, senza rinunciare a criticare Stalin; all'apice della Guerra fredda, rifiutò di prendere parte alla contesa politica e ideologica tra Stati Uniti e Unione Sovietica, rivendicando la fedeltà alla sua giovanile militanza nel movimento operaio russo³.

Il suo contributo teorico rimane frammentario soprattutto a causa della mancanza di testi sistematici. Egli non riuscì mai a scrivere in modo organico, a produrre un'opera che lasciasse un segno; il suo pensiero è tuttora disperso tra corrispondenze epistolari, articoli, collaborazioni a riviste e contributi vari. Il suo era quindi un pensiero frammentario, asistemico, del tutto vulnerabile alle molteplici sollecitazioni, aperto e sensibile agli interessi più diversi, cosa che da un lato gli garantiva un'ampiezza di orizzonti inconsueta, dall'altro però lo condannava all'impossibilità di concretizzare la sua riflessione in un'opera significativa. Caffi affidava il suo pensiero e le sue riflessioni prevalentemente al colloquio personale, direttamente o sotto forma epistolare, e anche questo, forse, è un lascito della cultura in cui si era formato e della sua consonanza con Herzen, una figura fondamentale per la sua riflessione, e che come lui, era più propenso al colloquio personale, alla lettera, all'appunto, al manoscritto

avesse un'intelligenza viva e acuta, molto attenta alle novità che si affacciavano nello scenario politico, era fondamentalmente un politico, interessato soprattutto all'affermazione del suo movimento e a garantirsi la leadership – nel tempo, la linea di "Giustizia e Libertà" tese infatti a coincidere sempre di più con le sue idee –; mentre Caffi incarnava un tipo di intellettuale profondamente diverso, decisamente più libero, anche e soprattutto dalle contingenze politiche del tempo. Egli poneva questioni di altro ordine: una riflessione approfondita sulla natura e sui caratteri della crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30, sul ruolo della violenza nella storia, sulle forme della lotta rivoluzionaria e su quale fosse il tipo di tradizione cui occorreva rifarsi per ipotizzare un rinnovamento sociale. Cfr. l'intervista di M. Bresciani al periodico *Una città*, n. 123 del 2004.

³ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 9-17.

improvvisato piuttosto che alla trattazione sistematica delle questioni. Inoltre, egli spesso si rivolgeva a figure minori dell'emigrazione o del mondo del dissenso; con le poche eccezioni di Camus, Chiaromonte e Rosselli, raramente ebbe a che fare con nomi rilevanti. I suoi contatti più importanti provenivano tutti da un mondo sommerso costituito in gran parte da eretici, esuli, dissidenti che non avevano a che fare direttamente con la politica.

Come già anticipato, il suo rapporto con la politica conobbe diversi momenti di sviluppo. Durante la giovanile militanza nel movimento rivoluzionario russo, credendo nella possibilità di rinnovare del tutto la civiltà europea per mezzo dell'azione politica e dell'avanguardismo rivoluzionario, egli ebbe addirittura un moto di entusiasmo nei confronti di Lenin, e soprattutto della sua capacità di mobilitare le masse. Seguì poi una fase di ripensamento, dettata anche dal fatto che, a seguito di alcune accuse, nel '20 Caffi sperimentò il carcere bolscevico, prova questa che lo portò a riconsiderare i caratteri fondamentali del regime e a rivedere il giudizio su Lenin, sulla violenza nell'ambito dell'azione politica e sulla possibilità da parte della rivoluzione di incidere veramente sui rapporti sociali. Così, quando all'inizio degli anni '20, dovette fuggire dalla Russia per rifugiarsi in Italia, egli era già del tutto disilluso rispetto alle possibilità di un impatto immediato e reale dell'azione politica sulla società europea, così com'era uscita dalle vicende della guerra e della rivoluzione. In seguito, poi, tutte le sue esperienze furono più di tipo intellettuale che politico.

Anche il rapporto con Carlo Rosselli fu un rapporto ambivalente: Caffi fu senz'altro interessato alla riflessione di "Giustizia e Libertà" e alla sua intraprendenza nell'ambito dell'antifascismo; diffidò tuttavia di alcuni strumenti, soprattutto della cospirazione e dell'ideologizzazione dell'antifascismo, che invece costituirono elementi chiave delle esperienze di "GL", soprattutto a partire da una certa fase. Fu questo il motivo per cui tra il '35 e il '36, insieme a Chiaromonte, Mario Levi e Renzo Giua, Caffi prese le

distanze da “GL”, dando vita a quella che Aldo Garosci definì “la crisi dei novatori”, che – come già accennato nell’Introduzione – determinò all’interno di questo movimento antifascista un momento di vera e propria rottura.

Secondo Marco Bresciani⁴, il nodo della rottura con Carlo Rosselli va individuato proprio nelle differenze di formazione, di sensibilità e di percorso sia politico che intellettuale fra i due. Carlo Rosselli era fondamentalmente un politico, interessato soprattutto all’affermazione del suo movimento e a garantirsi la leadership. Nel tempo, la linea di “Giustizia e Libertà” tese a coincidere sempre più con le sue idee, e non furono solo Caffi, Levi e Giua a prenderne le distanze, ma anche Tarchiani e Salvemini. Intorno al ’35-’36, dentro “GL” restarono soltanto coloro che aderivano alla linea di Carlo Rosselli, una linea di politica militante che di fronte alla necessità, sempre più urgente, di combattere il fascismo e alla prospettiva di una nuova guerra, ipotizzava nuovi rapporti con il movimento comunista. Caffi invece incarnò un tipo di intellettuale profondamente diverso, decisamente più libero, anche e soprattutto dalle contingenze politiche del tempo. Egli poneva questioni di altro ordine: una riflessione approfondita sulla natura e sui caratteri della crisi della civiltà europea degli anni ’20 e ’30, sul ruolo della violenza nella storia, sulle forme della lotta rivoluzionaria e sul nesso tradizione-rinnovamento sociale. Prendendo spunto dalla sua conoscenza del movimento rivoluzionario russo, di cui – come già detto – aveva avuto esperienza diretta, fece sua anche una forte critica delle idee di cospirazione, di clandestinità e di ricorso alla violenza; critica che apparteneva ad alcuni segmenti dell’emigrazione antibolscevica russa che, tra gli anni ’20 e ’30, avevano cercato di ripensare le forme della lotta rivoluzionaria, scorgendo in alcuni aspetti di violenza e di chiusura del

⁴ *L'estate del 1914*, intervista a Marco Bresciani da Gianni Saporetti, in “Una Città”, n. 123, settembre-ottobre 2004.

movimento le origini del regime bolscevico. Perciò, quando si accorse che “GL” tendeva a darsi una forma decisamente militante, a ipotizzare forme di propaganda eclatante, a organizzare gruppi clandestini in Italia, Caffi richiamò l’attenzione dei suoi membri, dalle pagine dell’omonima rivista, sui rischi insiti in questo tipo di concezione dell’azione politica.

Questo dibattito portò anche ad una polemica sul significato da dare al Risorgimento. Rosselli era molto più legato alle tradizioni del Risorgimento italiano, soprattutto nella versione mazziniana; Caffi invece, che per formazione guardava più alla tradizione russa, soprattutto quella dell’intelligenza ottocentesca, ebbe sempre una profonda insofferenza per Mazzini e per tutta la tradizione risorgimentale italiana.

Inoltre Caffi non condivise mai l’analisi che riconduceva la crisi della civiltà europea alla presenza del fascismo e fu estremamente precoce nell’individuare i rischi di una deriva in chiave ideologica della lotta antifascista. Ebbe sempre presente il problema del fascismo ma lo collocò all’interno di una valutazione più generale della crisi della civiltà europea a partire dalla Grande Guerra, con la conseguente relativizzazione dell’effetto ‘salvifico’ che la lotta vittoriosa sul fascismo avrebbe avuto rispetto a quella stessa crisi. Già negli scritti degli anni ’30 si intravedono alcuni elementi di questa critica, che poi si svilupperà più compiutamente nel secondo dopoguerra, a partire dal ’45-’46, soprattutto nel dialogo con Camus (che assunse posizioni molto simili alle sue), e in alcuni interventi su «Politics»⁵, dove è facilmente riconoscibile il tentativo di costruire una nuova fonte di legittimità per le neonate istituzioni democratiche sulla base dell’antifascismo.

Si tratta quindi di una profonda diffidenza nei confronti dell’uso strumentale di tutta la vicenda antifascista e resistenziale, monopolio del

⁵ Riguardo agli scritti di Caffi su “Politics”, cfr. A. CASTELLI (a cura di), *Politics e il nuovo socialismo. Per una critica radicale del marxismo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2012.

movimento comunista, in chiave di legittimazione del nuovo ordine, delle nuove istituzioni che, tra l'altro, avevano preso di nuovo la forma dello Stato nazionale, laddove Caffi invece avrebbe voluto una riorganizzazione della società su basi federaliste; diffidenza che tendeva poi a coincidere con la critica radicale al movimento comunista, alla sua storia e alle sue forme di lotta e di organizzazione.

Caffi credeva che le élites rivoluzionarie in senso proprio fossero quelle intellettuali, quindi attribuiva un valore fondamentale, una sorta di primato, alla cultura nei processi di trasformazione della società. Riteneva che le forme di partecipazione e di auto-organizzazione della società, di coinvolgimento delle masse popolari, dovessero essere sempre guidate dalle élites di tipo intellettuale.

Il suo approdo alla non violenza parte da una riflessione estremamente acuta che prende forma alla fine della Seconda Guerra Mondiale, la prima vera e propria guerra totale, che egli identificò nei simboli di Auschwitz e Hiroshima. Caffi si era reso conto che quegli eventi altro non erano che l'esito ultimo di quella modernità che aveva iniziato a dispiegarsi fin dall'estate del 1914, e identificava il XX secolo come età della violenza totale. Di fronte a questo scenario, Caffi decise di assumere una posizione di rifiuto radicale, da cui inoltre l'atteggiamento di non totale adesione alla Resistenza, soprattutto al suo approccio in chiave retorica e a tutto quello che essa rappresentò nel dopoguerra in termini di monumentalizzazione di se stessa, di retorica dell'eroe, di elogio della violenza giusta. Caffi ne prese le distanze con una posizione in qualche modo storica, che aderiva pienamente all'ideale etico della non violenza.

Nell'estate del 1914, alla vigilia dello scoppio della guerra, come tanti altri appartenenti alla Seconda Internazionale, Caffi era socialista, pacifista e antimilitarista; poi, a seguito di tutta la tumultuosa sequenza di avvenimenti che portò allo scoppio della guerra, allo scioglimento dell'Internazionale, alla

formazione dell'“Union Sacrée” in Francia e all'invasione del Belgio da parte delle truppe tedesche, decise di schierarsi a difesa della Repubblica Francese e nel mese di settembre, nel momento in cui si svolgeva la battaglia sulla Marna e veniva addirittura minacciata Parigi, si arruolò come volontario nella Legione straniera. Caffi ebbe poi un primo ripensamento nel maggio del '15, durante le famose giornate che ebbero come protagonista d'Annunzio, soprattutto per le modalità con cui venne forzata la volontà del Parlamento durante la votazione dei crediti di guerra e la dichiarazione di guerra all'Austria-Ungheria; prese le distanze soprattutto dalle agitazioni del nazionalismo di piazza e, in generale, dalle forme più esasperate dell'interventismo. Fu poi negli anni '20 che la sua riflessione lo portò a considerare la militanza in quella sezione della Legione straniera che era la legione garibaldina e la sua adesione all'esperimento bolscevico come parte di uno stesso processo d'involuzione della vita pubblica europea. Si trattò fra l'altro di un ripensamento che lo avrebbe accomunato ad alcune delle figure più autorevoli del suo tempo, come ad esempio Elie Halévy, uno storico francese liberale studioso dell'Inghilterra ottocentesca, di formazione quindi ben diversa da Caffi.

Caffi invece condivideva con Camus una prospettiva europeista federalista, la sola che, incidendo radicalmente sulle strutture dello Stato nazionale, sarebbe stata in grado di sottrarre l'Europa alla crisi che l'aveva attraversata. Del resto, le strutture dello Stato nazionale che si erano compromesse col regime, costituendone comunque le radici fondamentali, non solo permanevano ma godevano di una nuova legittimità per il fatto di essere sopravvissute alla guerra e al fascismo.

Critico del totalitarismo comunista non meno che della socialdemocrazia, Caffi denunciò le corresponsabilità dello stalinismo e della sinistra occidentale nel declino degli ideali socialisti. Il rifiuto del bolscevismo e del totalitarismo, la critica radicale all'idea dello Stato-

nazione e una concezione per molti versi originale del socialismo libertario, ne caratterizzarono l'impegno culturale e politico. Il suo federalismo, tuttavia, si coniugava con il riconoscimento delle identità nazionali e con il senso del radicamento, una condizione che rispondeva alla necessità di riconoscersi in un passato, nel bisogno di una identità collettiva.

Per altri versi, la sua fu una critica radicale e ribelle alla cosiddetta modernità che lo avrebbe avvicinato a Hannah Arendt e a Walter Benjamin e che si esprime in una tenace resistenza alla dilagante rozzezza, al nichilismo e alle forze disgregatrici che minacciano l'umanità moderna. Era un intellettuale scomodo, impermeabile a sistemi e ideologie, un inquieto demistificatore del progresso e delle contraddizioni del mondo contemporaneo⁶. Caffi avrebbe messo in questione stereotipi e idee consolidate, sollevato interrogativi imbarazzanti, posto in luce con rigore e al di là di ogni facile astrazione o ideologia la complessità del reale. Richiamandosi a una considerazione severa e realistica della funzione e dei limiti della politica, avrebbe intuito che nelle società tecnologiche e nei rapporti internazionali le disuguaglianze e le gerarchie stavano diventando qualcosa di sempre più invasivo. Avvertiva cioè che i fenomeni politici della sua epoca erano resi più complessi da un mutamento di scala senza precedenti, dall'interdipendenza globale dei fenomeni, dal rovesciamento nell'ordine d'importanza, d'urgenza e di valori dei problemi che la politica vorrebbe affrontare. I suoi scritti sulla condizione operaia nella fabbrica e sullo sradicamento del proletariato industriale e delle grandi masse urbane, ad esempio, mettono in luce che non esiste una sola cultura popolare, ma diverse culture a seconda delle tradizioni ed esperienze di vita associata, delle diverse capacità di lavoro (operai specializzati e no), delle diverse religioni e nazioni (o etnie) di provenienza.

Caffi poi confida, più in generale, in una concezione della politica che

⁶ G. BIANCO, *Introduzione a A. Caffi, Critica della violenza*, Roma, Edizioni E/O, 1995, p. 6.

non sia solo comando o esercizio del potere, ma al contrario resistenza al comando ed educazione all'autogoverno. Dice di sentirsi – nonostante tutte le delusioni del secolo – un socialista libertario per spirito di conservazione, intendendo per conservazione la difesa dell'uomo, della cultura e della storia. “Il nome del socialismo” osserva Caffi, “è stato trascinato in tante poche edificanti peripezie (“nazionalsocialismo”, “Mosca patria del socialismo”, socialismo della Falange spagnola, della Repubblica Sociale Italiana e del regime di Vichy ecc.)”. Secondo interpreti come Gino Bianco, il suo antiprogressismo significa soprattutto rottura con il falso nuovo, e rifiuto dei falsi messia. Ma c'era in lui anche qualcos'altro: il socialismo inteso come civiltà, la più alta che l'umanità avesse espresso, il convincimento che la giustizia non meno della libertà fossero esigenze insopprimibili dello spirito umano⁷.

La soluzione antistatalista prospettata da Caffi presuppone il fatto di muoversi nella direzione della applicazione integrale del principio federativo alla struttura e alla macchina amministrativa dello Stato, e il completo superamento dell'idea di sovranità dello Stato-nazione. Allo Stato va tolto radicalmente il monopolio del diritto. Per Caffi, che si richiama per questo aspetto a Georges Gurvitch, dal “diritto statale” occorre passare al “diritto sociale”: ciascuno degli enti e delle associazioni in cui si articola la società deve produrre da sé il diritto per autoreggersi.

Sono proprio queste concezioni a giustificare e rendere opportuna una rinnovata attenzione e una analisi più approfondita del pensiero di Caffi da parte degli studiosi attenti al tema della libertà politica, come attestato da Gianpiero Landi, secondo il quale bisognerebbe ripensare alla radice le ragioni di una forma di impegno politico, orientato come quello caffiano a sinistra, ma comprensibile solo nel quadro del contenuto essenziale del socialismo depurato, nella sua tensione etica in direzione di una “società

⁷ Ivi, pp. 6-8.

giusta”, di tutte le incrostazioni che si sono formate nel corso di un secolo e mezzo di storia⁸.

⁸ G. LANDI (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, Bfs Edizioni, Pisa, 1996, pp. 7-8.

1.2 La formazione e l'esperienza sovietica

Per le sue doti eccezionali, da ragazzo il padre lo iscrisse al Liceo Internazionale di San Pietroburgo, considerata la migliore scuola del tempo. A diciotto anni Caffi prese parte alla rivoluzione del 1905, nelle file dei menscevichi. Arrestato e condannato a tre anni di carcere, fu liberato nel 1907 per intervento dell'ambasciatore d'Italia. Andò allora in Germania per compiere gli studi universitari. A Berlino, ebbe maestro particolarmente amato Georg Simmel. Fra i suoi compagni di studi c'era Antonio Banfi⁹, il futuro docente di filosofia all'università di Milano e senatore comunista¹⁰.

Terminati gli studi universitari, si stabilì a Parigi. Erano gli anni delle lezioni di Henri Bergson al Collège de France, dei *Cahiers de la Quinzaine* di Charles Péguy, l'epoca d'oro dell'avanguardia artistica e letteraria. A questi anni risale l'amicizia di Caffi con Giuseppe Ungaretti. Con un gruppo di amici francesi, russi e tedeschi che s'era dato nome *La jeune Europe*, Caffi concepì il progetto di una nuova "enciclopedia" che avrebbe dovuto costituire una "messa a fuoco" della rivoluzione culturale sulla quale si era concluso il secolo XIX. Il progetto fu stroncato dalla guerra e, dispersi fra i paesi belligeranti, gli amici non si sarebbero più ritrovati.

Andrea Caffi si arruolò volontario nell'esercito francese. Ferito, nel 1915 fu mobilitato in Italia, ufficiale di complemento dei granatieri. Ferito di nuovo, dopo la guarigione fu addetto, presso il comando della Terza Armata. Di lì, nel 1917, passò con G.A. Borgese a Zurigo, nell'ufficio speciale da questi

⁹ Scrisse Antonio Banfi: "M'era compagno lo spirito più arcangelo e più vivo che mai conobbi, Andrea Caffi, fuggitivo dalla prigionia per i moti del 1905-'06, un umanitario ribelle, raffinato e semplice di vita, poliglotta e colto all'estremo, arguto e entusiasta, con cui scrivemmo pagine e pagine sulla cultura europea contemporanea. Dove sia quel manoscritto non so, so che da lui ebbi un vero fiotto di vita e di entusiasmo", Vedi *Aut Aut*, 1958, n. 43-44.

¹⁰ N. CHIAROMONTE, *Introduzione*, in A. CAFFI, *Critica della violenza*, Milano, Bompiani, 1966, p. 8.

creato per la propaganda fra le nazionalità oppresse dell'Impero asburgico. Subito dopo la guerra, insieme a Umberto Zanotti-Bianco, pubblicò una rivista, *La giovane Europa*, con lo scopo di studiare i problemi di una "pace giusta". Nel 1920 Caffi tornò in Russia come inviato speciale del *Corriere della Sera*. Giunto a Odessa, l'idea di attraversare come spettatore la Russia affamata e devastata gli parve intollerabile: invece di continuare il suo servizio giornalistico, si aggregò alla missione internazionale di soccorso organizzata da Nansen, e continuò così il viaggio verso il Nord. Ad Odessa, si trovò tra le truppe del generale bianco Denikin. Falliti vari tentativi di penetrare sulla direttrice per Novorossisk-Ekaterinodar-Rostov, Caffi optò per la via Odessa-Nikolaiev; dopo il ritiro dei 'bianchi' da Odessa, tra il 7 e l'8 febbraio del 1920 si trovò fra i 'rossi'.

Fu l'esperienza della Russia bolscevica a fare di Caffi un rivoluzionario, che proclamava il primato assoluto dell'azione. La rivoluzione, ormai identificata con il nuovo regime bolscevico, era giunta a un punto culminante, in cui tutte le forze erano concentrate nell'autodifesa. Ai suoi occhi dominava la necessità di vincere ad ogni costo i mercenari dell'Intesa, ed egli manifestava il suo dissenso verso la politica di quest'ultima:

Sto per andare a Mosca, lì vedrò le cose più chiaramente. Del resto l'Europa dovrebbe essersi decisa da un pezzo, è un bizantinismo quello di scusarsi con l'insufficienza d'informazioni. L'Intesa ha fatto tanto male alla Russia che non credo le potrà mai essere perdonato. Una pace sollecita – "politica" se così piace – ma che definitivamente liquidi ogni assoldamento di masnade e tutte le orgie di "inviati straordinari" che altro non fanno che associarsi a tutti i più loschi bagarinaggi¹¹.

¹¹ Lettera a Zanotti Bianco, 1° marzo 1920, in U. Zanotti Bianco, *Carteggio 1919-1928*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 118-119.

La frammentazione del fronte, il dominio arbitrario di governi indipendenti, la presenza di formazioni combattenti irregolari, la distruzione delle città e delle comunicazioni lo costrinsero a diversi tentativi prima di passare da Odessa a Kiev. Lavorò per qualche tempo presso la segreteria del governo bolscevico ucraino a Kiev, in condizioni di drammatica tensione rivoluzionaria, successivamente si spostò a Char'kov¹².

In una lettera del 18 marzo 1920, destinata a Prezzolini, Caffi prendeva le distanze dalle posizioni mensceviche, le quali, dopo l'Ottobre, avevano proposto un governo di coalizione di tutte le forze socialiste, condannando, da un punto di vista marxista, il prematuro esperimento di Lenin, senza combatterlo apertamente. Caffi non manifestò comprensione per i dilemmi della democrazia russa. Infatti, i menscevichi sostenevano una posizione politica che sembrava teoricamente ben fondata. Egli metteva sotto accusa la loro impotenza in ogni azione e la completa loro secessione dalle masse popolari. Nel vortice dell'impegno rivoluzionario, Caffi confessò una vera e propria fede nel Partito bolscevico, che manifestava l'energia miracolosa di uomini eccezionali. In quei mesi drammatici, incondizionata fu la sua ammirazione per la straordinaria intuitività di pochi uomini geniali che avevano indovinato il momento e sapevano adattarsi alle esigenze immediate della situazione quanto alla psicologia delle masse. La rivolta popolare era infatti il prodotto naturale di abitudini secolari del popolo russo, su cui aveva agito la crisi profonda causata dalla guerra (rimescolamento di tutte le classi sociali, contrasto tra città e campagna, degradazione economica). Il governo bolscevico era capace di conciliare la dittatura dall'alto e la rivoluzione dal basso e di costituire così i legami di una nuova comunità nazionale attraverso un rinnovamento sociale: “[...] il trionfo del bolscevismo non può spiegarsi con la sola ponderosità del

¹² Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 76, nota 2.

sistema di coercizione". Con la guerra civile era emerso un sostrato culturale tipicamente russo, in cui si mescolavano il ribellismo apocalittico, l'ossessione antiborghese e il culto della rivolta popolare, che derivavano dalla tradizione anarchica. Caffi riteneva lecita ogni crudele repressione contro gli ufficiali dell'esercito bianco di Denikin, spingendosi a comprendere anche il Terrore contro la borghesia che non aveva mai cessato di cercare i suoi piccoli profitti, i suoi meschini fini egoistici, creando un'atmosfera irrespirabile con le continue assurde calunnie ed i sospiri per un intervento tedesco.

Qualche mese prima, nel marzo del 1919, a Mosca, era stata fondata l'Internazionale comunista o Terza Internazionale, allo scopo di organizzare le forze politiche simpatizzanti con il regime bolscevico e diffondere in tutto il mondo il modello sovietico. Caffi rifiutò quella forma di internazionalismo che predicava l'esportazione dell'esperimento bolscevico su scala mondiale, rivendicando, al contrario, la specifica identità culturale e storica della Russia. Egli attribuiva un valore universale all'esperienza sovietica, credendo che "come il rinnovamento del 1789 in un solo paese è stato eroico, creativo, decisivo nella sostanza e nella forma – così anche ora gli altri paesi non potranno che essere satelliti della grande rivoluzione russa"¹³. Tuttavia, non accettava l'esportazione del modello bolscevico in Europa occidentale, poiché "le imitazioni sono una povera cosa nella vita dei popoli come in quella delle persone"¹⁴.

A maggio del 1920 Caffi si trovava a Mosca, ospite della socialista italo-russa Angelica Balabanoff, all'epoca filo-sovietica. Le rappresentazioni del bolscevismo tra gli osservatori italiani fino a quel momento tendevano ad accreditare un totale fallimento del suo esperimento sociale, una fine imminente del regime politico e una totale incompatibilità con le potenze

¹³ Lettera a Prezzolini, 18 marzo 1920, AP, ora in "Il Borghese", 20 ottobre 1966, pp. 393-394.

¹⁴ *Ibidem*.

occidentali. Una serie di iniziative per creare nuovi rapporti culturali tra Italia e Russia era sorta nell'ambiente fiorentino postbellico, animato da correnti più mazziniane che marxiste. In particolare, era stato Odoardo Campa, studioso di letteratura russa, a intraprendere le prime attività italo-russe. Campa, insieme a Balabanova e a Lunacarskij, allora Commissario del Popolo all'Istruzione, aveva fondato gli istituti culturali, "Lo studio italiano" e "La comprensione reciproca". Nel gennaio 1920 aveva quindi costituito l'associazione "Amici della Russia", che, tra i suoi fondatori, aveva anche Prezzolini e Zanotti Bianco¹⁵. Secondo Caffi, iniziative come "Lo Studio Italiano" e "La comprensione reciproca" rispondevano all'esigenza di "dimostrare un vero possesso di una cultura superiore, che era uno dei fondamentali criteri di una vera politica italiana in Russia"¹⁶.

Tra la fine del 1919 e l'inizio del 1920, quando il potere bolscevico cominciò a consolidarsi e la Conferenza di Pace decretò la fine del blocco commerciale, autorizzando la parziale ripresa degli scambi commerciali tra le cooperative occidentali e il Centrsojuz, maturarono le condizioni internazionali per una graduale svolta nell'atteggiamento del governo italiano nei confronti della Russia sovietica. In questa situazione, Campa sollecitò l'incarico diplomatico in Russia per Giovanni Amadori Virgili, il quale, come Caffi, si era formato alla cultura fiorentina di inizio secolo, era stato interventista 'democratico' e volontario al fronte ed aveva subito il fascino della rivoluzione bolscevica. Durante il periodo trascorso a Mosca, Amadori trovò ne "Lo Studio Italiano", un imprescindibile punto di riferimento¹⁷. Fu incaricato di scrivere una relazione per il governo italiano sulla situazione russa e i suoi probabili sviluppi, che redasse a Roma tra la

¹⁵ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, cit., p. 81.

¹⁶ Lettera a "Giuliano" (Prezzolini), 15 novembre 1921, AP.

¹⁷ Si vedano G. PETRACCHI, *La Russia rivoluzionaria nella politica italiana. Le relazioni italo-sovietiche 1917-1925*, Roma-Bari, Laterza, 1982 e ID., *Da Pietroburgo a Mosca: la diplomazia italiana in Russia, 1861-1941*, Roma, Bonacci, 1993.

fine di maggio e l'inizio di luglio del 1920, ma che aveva concepito a Mosca, sotto l'influenza di Caffi. Tuttavia, mentre il giudizio del rivoluzionario italo-russo era più teso a enfatizzare la novità della Russia bolscevica, il diplomatico italiano era più orientato a rappresentarne l'irrimediabile stato di distruzione sociale¹⁸. Amadori Virgili descriveva la destrutturazione della società e la sua regressione ad uno stadio primitivo e coglieva il ruolo fondamentale dell'ideologia bolscevica, che si era formata nella lotta rivoluzionaria e che continuava ad ispirare il nuovo regime. Nella sua analisi si mettevano a fuoco la dittatura del Partito comunista, la mentalità intransigente comunista e il settarismo del gruppo dirigente bolscevico, il non funzionamento del sistema produttivo e la conseguente militarizzazione del lavoro, la specie di dualismo sanguinoso tra le città e le campagne. Egli però non escludeva che il bolscevismo potesse costituire il violento passaggio ad uno sviluppo storico di tipo europeo-occidentale¹⁹.

L'onorevole socialista Dino Rondani fu inviato a Mosca nel luglio del 1920 dall'Ufficio scambi con l'estero presso l'Istituto delle Cooperative italiane, con il compito di organizzare il commercio italo-russo su vasta scala. Dopo aver lanciato progetti di affari commerciali, industriali ed agricoli e di scambi culturali, se ne andò nell'ottobre del 1920²⁰. Caffi, segretario delle cooperative straniere, propose di attivare una politica di collaborazione economica e culturale con il nuovo Stato, risolvendo così sul piano pratico la questione del rapporto della Russia bolscevica con l'Europa. A differenza di Virgili, il quale riteneva che le possibilità di commercio russo con l'estero fossero ridotte al minimo, egli anteponeva la necessità di ricostruire il suo sistema economico a qualunque questione di ordine

¹⁸ Ivi, p. 252.

¹⁹ Cfr. G. AMADORI VIRGILI, *La situazione russa e i suoi probabili sviluppi. Gli obiettivi italiani in rapporto ad una eventuale ripresa di contatto col governo dei Soviet*, Roma, 10 luglio 1920, in *Appendice II* ad ivi, pp. 379-532.

²⁰ Lettera di Caffi a Prezolini, 1° agosto 1921.

politico. Caffi riteneva che, oltre alla collaborazione culturale, criterio essenziale per realizzare una vera politica italiana in Russia, fosse necessario dedicare ogni sforzo alla collaborazione economica, allo scopo di “penetrare nella esistenza di questo paese tutto da riscoprire per gli europei e dove l’Europa ha da trovare le risorse per la sua vita di domani”: “Non si tratta di venire qui per insaccare e portar via – bisogna lavorare ed affiatarsi con quelli che lavorano, aiutare a produrre. La libertà di fare si conquista ogni giorno, il terreno e le braccia ci sono, mancano i capitali e questi perciò acquistano un valore eccezionale per questa piazza”²¹.

Negli anni dedicati alla cooperazione commerciale tra Russia bolscevica e Italia, cominciò a maturare l’insofferenza di Caffi per il nuovo regime politico. Fin dai primi tempi del suo soggiorno a Mosca, presso la Balabanova, la quale era impegnata a fare proselitismo filo-bolscevico all’interno del movimento operaio italiano, si infittirono i suoi dubbi, di cui portava tracce la già menzionata relazione di Amadori. Ai primi di settembre del 1920, “per un gioco d’antiche amicizie (...), un piccolo gruppo di cinque persone che nutrivano assai poco amore sia per l’ortodossia comunista che per il regime sovietico”, di cui Caffi faceva parte, riuscirono a installarsi nel servizio stampa del Comintern e ad organizzare un bollettino grazie a ritagli di giornali stranieri, tradotti in russo, “accuratamente scelti al fine di suscitare il massimo possibile di dubbi nell’animo di un ancora onesto militante della Terza Internazionale”. Una volta scoperti, dopo circa un mese e una decina di numeri del bollettino, i responsabili, tra cui Caffi, furono destinati ad “un soggiorno alla Lubianka, dove gli appelli dei condannati a morte erano fatti ogni notte in maniera alquanto disordinata”²².

Caffi fu accusato di aver cercato di dissuadere dall’aderire alla Terza Internazionale la delegazione socialista italiana, composta da Nicola

²¹ Lettera di Caffi a “Giuliano” [Prezzolini], 15 novembre 1921.

²² A. CAFFI, *Critica della violenza*, cit., p. 167.

Bombacci, Giacinto Menotti Serrati, Antonio Graziadei, Ludovico D'Aragona, Vincenzo Vacirca ed Emilio Colombino, la quale, nell'estate del 1920, doveva partecipare al II Congresso dell'Internazionale comunista. Pur avendo negato di fronte alla polizia segreta sovietica, in seguito avrebbe confessato a Vojtinskij di essere stato un informatore della delegazione socialista²³. Fu liberato grazie ad un intervento della Balabanova; tuttavia, continuò ad essere tenuto sotto stretta sorveglianza, i suoi beni furono confiscati, ogni corrispondenza con l'estero fu proibita.

L'esperienza della detenzione alla Lubianka ebbe un dirompente impatto psicologico sul rivoluzionario italo-russo, inizialmente disposto a giustificare il regime bolscevico. Una sola traccia del suo turbamento affiorò, tra le pieghe della censura e dell'autocensura, da una lettera a Prezzolini dell'inizio del 1921: "Comprenderai come non ti possa scrivere molte cose che dovrei dirti. Mi dispiacerebbe se tu pensasti male di me o se ponessi tutto sul conto di un temperamento irregolare. Quest'anno è stato il più serio della mia vita. Non so quando potrò rivedere l'Europa"²⁴. Mentre era impegnato a consolidare le relazioni economiche, culturali e diplomatiche tra Italia e Russia, decise di "disinteressarsi completamente da ogni intrigo, sia tra le due (o tre) Russie sia tra le grandi potenze imbrigliate nelle fallite avventure interventiste", sostenendo la necessità di "essere molto riserbati, taciturni, fieri ma sul campo pratico pronti e larghi"²⁵.

L'avversione di Caffi nei confronti del nuovo Stato che dal dicembre del 1922 aveva preso il nome di Unione Sovietica si era acuita in concomitanza con le tensioni sempre più forti che attraversavano la delegazione italiana a Mosca. L'addetto commerciale Erminio Mariani, che aveva integrato la Delegazione italiana dall'autunno del 1922, aveva "preso

²³ Lettera a Vojtinskij, 1° ottobre [1929?].

²⁴ Lettera a Prezzolini, 21 gennaio 1921.

²⁵ Lettera a "Giuliano"[Prezzolini], 15 novembre 1921, cit.

in odio” Caffi, il quale era stato coinvolto nell’“ostilità morbosa [di Mariani] contro la persona e l’opera di Amadori”. Caffi aveva cominciato a prendere in seria considerazione la proposta di Amadori di continuare il bollettino di informazione sulla Russia da Roma, “salvo che vi fosse incompatibilità morale di servire quasi da funzionari un regime che sta diventando quel che diventa”²⁶.

Caffi lasciò dunque Mosca all’inizio di giugno del 1923, intraprendendo un lungo e difficile viaggio, attraverso Riga, Varsavia e Vienna, arrivando a fine mese a Roma dove fu accolto da Zanotti Bianco. Come confessò a Monteverdi, il suo soggiorno moscovita si era rivelato un “continuo incubo”, che era finito dopo “quasi tre anni di astrazione completa da ogni senso di esistenza personale”. L’orrore per la violenza bolscevica portò ad una sospensione della volontà di azione, più che ad una rinuncia alla prospettiva rivoluzionaria: “Qualche volta mi pare che basti tutto quello che dal 1904 fino ad oggi mi ha messo in condizione di “menar le mani”. Ma probabilmente questo amore del quieto vivere non sarà ancora definitivo”²⁷. Nei primi mesi in Italia, Caffi fu incaricato della traduzione della *Storia della Russia* di Smurlo, che uscì per la collana di pubblicazioni dell’Istituto per l’Europa orientale (1925-1930), insieme a *La Russia e l’Europa* di Masaryk (1925). Zanotti Bianco candidò Caffi alla segreteria dell’Istituto per l’Europa orientale, in quanto conosceva le principali lingue europee e come pochi il mondo slavo.

²⁶ Lettera a Zanotti Bianco, 1° marzo 1923.

²⁷ Lettera a Monteverdi, 16 giugno 1923, citata in Bianco, *un socialista "irregolare"*, cit., p. 41.

1.3 Caffi nell'Italia fascista

Tra il 1923 e il 1925, Caffi svolse un ruolo decisivo nella costruzione dell'immagine delle rivoluzioni russe e del nuovo regime bolscevico, proprio mentre il fascismo muoveva i primi, decisivi passi verso la dittatura. Quando tornò in Italia nell'autunno del 1923, reduce dalla Russia bolscevica, prese contatti con l'antifascismo liberale rappresentato da Salvemini, Zanotti Bianco, Giovanni Amendola, Vincenzo Torraca e Francesco Fancello. Tuttavia, la percezione della gravità della minaccia antidemocratica non fu immediatamente chiara a molti dei suoi contemporanei. Il confronto con il fascismo fu particolarmente complicato per chi, come Prezzolini, aveva animato la cultura antigiolittiana e aveva condiviso l'interventismo, in cui si erano agitati umori antisocialisti, antidemocratici e combattentistici che ora esitavano nei confronti del fascismo. Al contrario, fin dal 1923, Amendola, pur vicino alla cultura fiorentina, maturò una ferma opposizione contro il fascismo, sollevando la necessità di una rigenerazione della classe dirigente italiana, che si traduceva nell'appello ad una "nuova democrazia". Fu questa l'origine dell'Unione nazionale, che tentò di conciliare antifascismo e liberalismo²⁸.

Le suggestioni del sindacalismo rivoluzionario, l'influenza della concezione soreliana, la partecipazione al fronte interventista, la militanza nella Legione garibaldina esponevano Caffi alla possibilità di cedere all'illusione fascista nel turbolento dopoguerra italiano. Tuttavia, l'esperienza della Russia bolscevica aveva offerto all'intellettuale italo-russo gli strumenti analitici per una comprensione adeguata ai nuovi ed enigmatici fenomeni postbellici. Il suo giudizio critico non conobbe oscillazioni

²⁸ Si vedano S. COLARIZI, *I democratici all'opposizione. Giovanni Amendola e l'Unione nazionale (1922-1926)*, Bologna, Il Mulino, 1973 e A. SARUBBI, *Il Mondo di Amendola e Cianca e il crollo delle istituzioni liberali 1922-1926*, Milano, Franco Angeli, 1986.

nell'autunno del 1923. Per lui fu immediata l'ostilità per "l'atmosfera poco respirabile del presente regime"; egli immaginava che "la soppressione della libertà intellettuale all'epoca nostra sarebbe stata universale"²⁹.

Mentre il giudizio di Caffi sul bolscevismo era ormai chiaro, quello sul fascismo lo era meno. Con la crisi Matteotti, nel giugno 1924, si aprì una fase di incertezza politica che si risolse con la svolta autoritaria del 3 gennaio 1925. Poco dopo il delitto Matteotti, Caffi scrisse un articolo in cui dimostrava le responsabilità del governo di Mussolini e le implicazioni politiche. L'articolo, *Cronache di dieci giornate*, fu pubblicato il 30 giugno 1924, sulla rivista di Vincenzo Torraca, "Volontà", espressione dell'antifascismo liberale, vicino al mondo dei reduci. Così Francesco Fancello, all'epoca redattore della rivista, rievocava il suo incontro con Caffi e ne riconosceva la paternità dell'articolo, pubblicato anonimo:

In uno dei tumultuosi giorni dell'ultima decade di giugno, mi trovavo nella redazione di *Volontà* a via IV Novembre quando mi fu annunciata la visita di uno sconosciuto. Mi sembra uno straniero, m'avvertì la signorina. Entrò uno spilungone per accento e aspetto simile ad uno dei tanti intellettuali russi che si erano sparsi per l'Europa dopo la rivoluzione bolscevica: era Caffi. Mi si presentò senza preamboli col suo solo nome e cognome e mi espose il motivo della sua visita. "Ho preparato questo articolo – disse – intitolato *Cronache di dieci giornate*, che riguarda l'assassinio Matteotti. Penso che potrà interessarvi". Gli risposi che avrei letto e volentieri pubblicato il pezzo se consono all'indirizzo della Rivista. Poiché eravamo circondati da spie e da agenti provocatori, lo accomiatai senza chiedergli né chi fosse né chi lo avesse a noi indirizzato. In quell'articolo, *Cronache di dieci giornate*, Caffi documentava con estremo rigore la diretta responsabilità di Mussolini nell'assassinio di Giacomo Matteotti³⁰.

²⁹ Lettera a Zanotti Bianco, 14 settembre 1923.

³⁰ F. FANCELLO, *Ricordo di A. Caffi*, in "Critica Sociale", 20 marzo 1967, p. 165.

Tuttavia, il giudizio di Caffi sul fascismo fu affidato essenzialmente alla comparazione con il bolscevismo: infatti, proprio il confronto con le rivoluzioni russe e con lo Stato sovietico modellò quelle categorie interpretative con cui egli elaborò la sua analisi del fascismo e relativizzò il suo giudizio critico.

In *Cronache di dieci giornate*³¹, Caffi si rifiutava di leggere le diverse caratteristiche del bolscevismo e del fascismo attraverso le lenti dell'ideologia politica, dedicandosi invece all'analisi e al confronto dei diversi contesti sociali. A differenza della Russia bolscevica, che esprimeva un intreccio singolare e distruttivo di radicalismo sociale e nazionale, l'Italia fascista era avvilita moralmente, ma economicamente, socialmente, intatta. Il confronto con il bolscevismo ridimensionava la pretesa rivoluzionaria del fascismo, senza escludere la presenza di correnti attivistiche, radicali ed eversive al suo interno, che avevano mutato il senso della tradizione conservatrice e reazionaria nell'Italia postbellica. Tra il 1924 e il 1925, a Roma Caffi frequentò con particolare assiduità il salotto artistico-letterario dell'esule lettone, ma di cultura russa, Ol'ga Ivanovna Resnevic. Egli cominciò l'analisi del regime bolscevico su "La conquista dello Stato" con un classico della letteratura politica dell'epoca, la comparazione tra la rivoluzione russa e quella francese. Caffi era convinto che rispetto al sistema elettivo, agli istituti rappresentativi e al sistema amministrativo potessero essere registrate non poche analogie fra la Parigi imperiale e la Mosca comunista, poiché l'una aveva sancito la supremazia di Bonaparte, l'altra aveva consegnato il potere assoluto al Comitato Centrale del Partito comunista. Era però impossibile trovare "qualche analogia tra gli effetti del

³¹ A. CAFFI, *Cronache di dieci giornate*, in "Volontà", 30 giugno 1924, ora in *Appendice* a G. Landi (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, Atti del Convegno di Bologna, 7 novembre 1993, Pisa, BFS, 1996, p. 187.

dispotismo napoleonico e quelli del 'bonapartismo' oligarchico russo". Caffi riconduceva la natura assolutamente unica del Terrore bolscevico alla prassi e alla mentalità della cospirazione rivoluzionaria:

Non è giusto paragonare il terrore rosso praticato durante anni dalla Ce-Ka bolscevica, a quello che durante 420 giorni insanguinò la Francia rivoluzionaria: per quanto sommario e spesso ferocemente assurdo, il procedimento dei tribunali giacobini era pubblico; i giudici non si nascondevano, le esecuzioni avvenivano in presenza del popolo; mentre le decine di migliaia di uomini, donne, bambini scannati di notte nei sotterranei, o in località deserte alla periferia delle città da oscuri sicarii, che spesso ad un tempo fungono da giudici e da carnefici, attestano una paura della luce del giorno e dell'opinione popolare quale sogliono risentire le tirannidi usurpatrici³².

Secondo Caffi, la tradizione dello statalismo moderno, che aveva avuto in Francia la patria di elezione, raggiungeva nell'esperimento sovietico una fase di espansione estrema e patologica.

³² A. CAFFI, *Aspetti bonapartisti della dittatura bolscevica*, ne "La conquista dello Stato", a. I, nn. 8-9, 1° ottobre 1924.

1.4 Dalla clandestinità all'esilio francese

Il 1° maggio 1925, Caffi fu tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, con cui Croce rispose al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Gentile. Nell'aprile del 1925, contribuì all'ideazione e direzione della rivista "La Vita delle Nazioni", nata nell'ambiente dell'antifascismo liberale romano, ispirata da Salvemini e Zanotti Bianco e diretta insieme a Gioacchino Nicoletti, libero docente di Storia delle dottrine politiche, collaboratore della "Voce repubblicana" e vicino al gruppo di "Volontà". Sulle pagine de "La Vita delle Nazioni" furono trattate esclusivamente questioni di politica estera, per eludere la censura fascista: dalla cronica instabilità della Terza Repubblica francese alla letteratura sulla crisi della civiltà europea, dal regime dittatoriale in Unione Sovietica alle vicende dei paesi coloniali, la rivista passava in rassegna, per lo più attraverso contributi anonimi, i principali temi dell'ordine postbellico.

Nell'aprile 1925, su "La Vita delle Nazioni", Caffi ripropose l'analisi della rivoluzione russa e del regime bolscevico che aveva costituito l'essenza della sua collaborazione con "La conquista dello Stato". L'articolo *Sviluppi di una dittatura* contraddiceva apertamente la pubblicistica ufficiale dell'Unione Sovietica, che celebrava l'Ottobre del 1917 con un elementare linguaggio di classe, fondato sulla dicotomia tra borghesia e proletariato come chiave esplicativa totalizzante del processo rivoluzionario. Caffi era in sintonia con le voci dell'emigrazione socialista russa a Parigi e a Praga, che collaboravano a "Sovremennye zapiski" e a "Volja Rossii": gli ambienti di destra e di sinistra del Partito social-rivoluzionario richiamavano l'attenzione sull'impatto devastante della Grande guerra sui territori imperiali e delle conseguenti guerre civili. Intrecciando la prospettiva sociologica con quella storica, Caffi richiamò l'attenzione sul nesso tra guerra e rivoluzione del 1914-21 che aveva disarticolato la società russa,

rivelando le sue forze sotterranee ed esasperando i suoi tratti più arcaici: “la rivoluzione russa era stata una “fiumana anarchica” che aveva provocato il “disfacimento dell’organismo sociale”³³.

L’analisi delle diverse stratificazioni ideologiche del Partito comunista comprendeva la tradizione cospirativa antizarista, il carattere nuovo e moderno del Partito socialdemocratico russo, l’esperienza dirompente della guerra civile del 1918-21. Il Partito al potere in Unione Sovietica era “una organizzazione militarmente disciplinata e gerarchizzata”, che si era formata “entro il sotterraneo rivoluzionario russo”, attraverso “una selezione di metodici ‘negatori’, svincolati da ogni forma, da ogni abitudine di convivenza civile”³⁴. Era sua convinzione che il bolscevismo avesse reciso i legami con la tradizione socialista europea, abbandonando ogni forma di programma costruttivo e alimentando le tendenze alla distruzione più violenta e irrazionale.

Nell’ottobre del 1925, “La Vita delle Nazioni” fu sequestrata e soppressa dall’autorità fascista. Fin dalla svolta dittatoriale, lo spettro dell’azione politica antifascista si era ridotto alla drastica alternativa tra clandestinità ed esilio. Caffi aveva scelto l’attività antifascista clandestina, esponendosi così alla continua minaccia di arresto da parte della polizia fascista. In una lettera del 22 dicembre 1926, Zanotti Bianco spiegò a Romain Rolland il caso di Caffi, “giovane di grandissima cultura e che conosce la letteratura, la lingua e il mondo russo, tedesco, francese quanto il proprio”, il quale trovava “tutte le porte chiuse”³⁵.

Nell’autunno del 1927 Caffi si rifugiò in Francia per sfuggire all’arresto. Ospitato a Versailles, presso la villa del principe Gelasio Caetani,

³³ Id., *Sviluppi di una dittatura*, ne “La vita delle nazioni”, 15 aprile 1925, p. 32.

³⁴ Ivi, p. 33.

³⁵ Lettera di Zanotti Bianco a Romain Rolland, 22 dicembre 1926, in Zanotti Bianco, *Carteggio 1919-1928*, cit., pp. 646-647.

Caffi divenne insegnante privato dei nipoti, figli del fratello Roffredo. Quando alla fine del 1930 la famiglia Caetani lasciò la villa di Versailles, Caffi si trasferì presso amici nella Francia del sud (La Seyne sur Mer, nel Var), prima di trasferirsi a Parigi, dove avrebbe preso contatto con il mondo dell'esilio politico³⁶. Del resto, nel decennio precedente lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, Parigi sarebbe divenuta la capitale europea del dissenso politico, affollandosi di esuli che, da Roma a Berlino, dal Mediterraneo al Baltico, dall'Atlantico agli Urali, rifuggivano i nuovi regimi autoritari. Tra i fuorusciti italiani, Caffi ebbe rapporti di amicizia e di collaborazione, oltre che con Rosselli, con Salvemini, Tasca, Sforza, Saragat, Faravelli, Modigliani, Trentin, senza dimenticare il vecchio sindacalista di Parma Giovanni Faraboli, che egli conobbe a Toulouse nel 1940 e che aiutò a tenere in piedi una impresa di aiuti e solidarietà fra gli operai italiani emigrati. Ma la cerchia delle sue amicizie e attività era singolarmente vasta: partecipò, fra l'altro, all'opera di vari gruppi di emigrati russi, fra i quali aveva amici particolarmente cari. E contribuì, anche, al lavoro di gruppi d'intellettuali e politici francesi sia al momento del Fronte popolare che più tardi, a Toulouse, durante la resistenza. Fra i suoi amici francesi vi fu Paul Langevin, il grande fisico.

Dopo la Grande guerra Caffi aveva deliberatamente rinunciato a ogni idea, non solo di carriera, ma persino di affermazione personale. Questo voto di oscurità e di povertà non aveva nulla di ascetico: esprimeva semplicemente la libertà della sua natura, insofferente di ogni sia pur minimo accomodamento alle "ragioni del mondo", e la volontà di rimaner fedele al *non serviamo* pronunciato in gioventù. A Parigi, dopo il 1929, visse di traduzioni e di lavori in una povertà che troppo spesso era miseria, alloggiando in una camera dell'Hotel meubl  "Nord-Sud":

³⁶ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, cit., pp. 134-135.

La porta della sua stanza, nell'hotel meubl e dove abitava, rimaneva sempre aperta, all'uso russo, a chiunque venisse a fargli visita e a conversare; ed egli accoglieva tutti come se il suo tempo fosse a loro disposizione (...). La sua solitudine era decisione di non avere altra societ  che quella da lui scelta: non aveva niente di ascetico, esprimeva semplicemente la libert  di una natura incapace di adattarsi alle ragioni del mondo e risoluta a rimaner fedele al non serviam pronunciato in giovent . In sostanza, quella di Andrea Caffi era la vita di un "filosofo" nel senso antico della parola: di un uomo, cio , unicamente devoto alla ricerca del vero e del giusto e convinto che tale ricerca diventava un affare equivoco non appena vi si mescolassero preoccupazioni di successo mondano o di carriera³⁷.

Sopravviveva grazie alla generosit  di amici, a collaborazioni con riviste dell'emigrazione italiana, traduzioni, lezioni private. Nicola Chiaromonte fu il pi  caro dei suoi amici. Si conobbero nel maggio del 1932 a Parigi. Dopo il soggiorno parigino, in cui prese contatti anche con Garosci e Carlo Levi, Chiaromonte torn  a Roma, dove tent  di organizzare la cospirazione insieme a Vindice Cavallera. Infine, nell'estate del 1934 si stabil  nella capitale francese, cominciando a frequentare intensamente Caffi. Da Parigi, quest'ultimo segu  l'evoluzione del regime di Mussolini che, una volta stabilito e radicatosi all'interno della societ  italiana, non costituiva pi  un fenomeno transitorio ma una solida realt  politica, sociale, istituzionale e culturale. Nell'articolo del giugno 1934, *In margini a due lettere dall'Italia*, Caffi conferm  l'esigenza di affermare il primato dell'elaborazione culturale, sciogliendo quello stretto nesso che "GL" aveva stabilito tra pensiero ed azione, tra il momento culturale e quello politico. Commentando il generale rifiuto di "ridare alla societ  un assetto normale senza un 'passaggio' pi  o meno lungo, pi  o meno duro attraverso una qualche dittatura", si chiedeva:

³⁷ N. CHIAROMONTE, *Introduzione a Caffi, Scritti politici*, cit., pp. 17-18.

“Dando all’azione’, materialmente esplicita, una specie di primato morale sul pensiero, quale altro ‘mito’ si può invocare se non quello della forza?”³⁸. Questa domanda assumeva maggior forza retorica dal momento che, secondo Caffi, “la guerra e le soluzioni violente, da essa derivate, erano state l’esperienza decisiva” del suo tempo³⁹. Di conseguenza, egli attribuiva a “GL” il ruolo di élite che doveva svolgere un “grandioso lavoro di preparazione intellettuale, che questa medesima élite potesse ‘condurre’ la lotta rivoluzionaria, che essa potesse assumere il comando d’una insurrezione in atto, pareva assai poco verosimile. Non si doveva confondere l’élite con la congrega dei ‘cospiratori per professione’”⁴⁰.

Nel contesto di crescente radicalizzazione politica degli anni Trenta, l’atteggiamento impolitico di Caffi e Chiaromonte era destinato a scontrarsi con l’intransigenza politica di Rosselli. Per comprendere gli anni Trenta, gli uni continuavano a guardare alle origini della crisi europea, ossia la guerra del 1914 e la rivoluzione del 1917, sfaldando dall’interno le categorie politiche della lotta tra fascismo e antifascismo. Il fascismo appariva, ai loro occhi, come un epifenomeno politico di una crisi sociale e culturale ben più vasta. Al contrario, Rosselli esprimeva un giudizio sulla rivoluzione russa funzionale a proporre un esempio di azione rivoluzionaria per l’attiva lotta politica contro il fascismo.

Nel confronto fra “GL” e Caffi stavano, da una parte, la volontà politica intransigente di organizzare un nuovo ordine sociale, dall’alto; dall’altra, la consapevolezza delle vie tortuose e delle forme imprevedibili del rinnovamento sociale e culturale europeo, dal basso. Come è facile intuire, le radici più profonde della riflessione di Caffi risalivano alla tradizione rivoluzionaria russa. Dopo la Grande guerra, tra il 1918 e il 1920, la

³⁸ A. CAFFI, *In margini a due lettere dall’Italia*, in *Scritti politici*, cit., p. 171.

³⁹ Ivi, p. 167.

⁴⁰ Ivi, p. 176.

rivoluzione russa era sembrata coronare le attese di un radicale rinnovamento sociale, che Caffi aveva coltivato fin da giovane, all'interno del movimento rivoluzionario. Con la rivolta delle masse popolari e la presa del potere da parte del Partito bolscevico, i tempi brucianti dell'azione politica e i più lenti mutamenti della società si erano alimentati e accelerati a vicenda. Tra il 1920-23, a Mosca, Caffi aveva quindi recuperato il senso di radicale incompatibilità tra rivoluzione e politica. Attraverso questa esperienza, era ritornato alla lezione individualista e libertaria di Herzen, riaffermando la priorità dei tempi lunghi della società sui tempi brevi della politica.

La peculiare concezione di Caffi degli agenti del mutamento sociale è chiarita dal confronto con la complessa elaborazione del Collège de Sociologie, fondato nel 1937, da Georges Bataille e Roger Caillois. Particolare interesse per il Collège fu dimostrata da Chiaromonte, Caffi e Carlo Levi. Caffi tendeva a identificare, in chiave critica, la rivoluzione politica con la crisi sociale e culturale successiva al 1914. Partendo dall'analisi degli effetti del conflitto che aveva alimentato la spinta autoritaria, organizzatrice e burocratica, la critica di Caffi si concentrava sulle "minoranze operanti", il fascismo e il comunismo. Di fronte alla crisi europea, secondo Caffi, ogni tentativo di soluzione rivoluzionaria che fosse racchiuso all'interno della dimensione politica avrebbe comportato una segreta fascinazione per il nemico che intendeva e avrebbe finito per modellarsi sul fascismo o sul bolscevismo. In questo modo, si sarebbero eluse le radici più profonde della crisi europea che dovevano essere oggetto di una lenta, sotterranea e paziente opera di rinnovamento sociale e culturale.

Ma, tornando agli ultimi passaggi cruciali della sua biografia intellettuale e politica, dal luglio 1940 al febbraio 1948 Andrea Caffi visse a Toulouse, partecipando alla vita degli emigrati italiani e spagnoli e alle attività della resistenza, per cui nel 1944 fu imprigionato. Tornato a Parigi, lavorò come lettore per l'editore *Gallimard*. In quegli anni strinse non solo la

già menzionata amicizia con Albert Camus⁴¹, ma anche quella con altri più giovani scrittori francesi, fra cui Dyonis Mascolo. Amico particolarmente devoto gli fu lo scrittore brasiliano E.P. Sales Gomes. Caffi morì il 22 luglio 1955 all'ospedale della Salpetrière, e le sue ceneri sono da allora al cimitero del Père Lachaise.

⁴¹ Fu infatti Camus a spingerlo a collaborare con la casa editrice Gallimard anche se, come testimonia Gino Bianco, non risultò facile per via delle resistenze dello stesso Caffi, refrattario ad ogni impegno lavorativo metodico e assai maldisposto, in virtù delle esperienze passate, verso il mondo della cultura ufficiale. Si veda sul punto l'intervista di Gino Bianco al periodico *Una città*, n. 51 del 1996.

1.5 Caffi e la tradizione rivoluzionaria ottocentesca

La sua biografia costituisce una specie di sonda, con la quale si può esplorare il terreno in cui si sedimentarono i diversi strati della tradizione rivoluzionaria europea, tra XIX e XX secolo. Caffi fu infatti un rivoluzionario ottocentesco nel pieno del Novecento. La sua fu la storia di una lunga fedeltà all'eredità rivoluzionaria europea, in particolare ad Aleksandr I. Herzen e a Pierre-Joseph Proudhon. Il suo orientamento individualista, libertario, antiborghese scaturì dalla tradizione rivoluzionaria romantica, non marxista, dell'Ottocento europeo, e in particolare russo, di cui si nutrì fin dalla sua giovinezza a San Pietroburgo. Alla luce di questa tradizione, che conciliava pensiero critico e utopia sociale, ogni rivoluzione politica era una 'rivoluzione perduta', quella del 1789 e quella del 1848, quella del 1905 e quella del 1917. Tuttavia, giovanissimo, Caffi, sotto la potente spinta del mito rivoluzionario, partecipò ai circoli liceali radicali, all'organizzazione socialdemocratica russa e alla sollevazione popolare del 1905. Una rottura decisiva fu segnata dall'esperienza personale e generazionale della Grande guerra: di qui derivò la sua dissonanza rispetto al concitato, spesso violento, ritmo della politica dopo il 1914-1918. Dal confronto, sempre pieno di passione, con le rivoluzioni russe del 1917, con la costruzione dell'Unione Sovietica, con il fascismo e l'antifascismo, con la Seconda guerra mondiale e con la Guerra fredda, che facevano intravedere la sfasatura tra Caffi e l'epoca successiva al 1914, riaffiorarono l'identità e le contraddizioni della tradizione rivoluzionaria ottocentesca. Queste trovarono poi ulteriore conferma dopo la Seconda guerra mondiale, in particolare nel suo giudizio critico sull'esperienza sovietica, nei suoi rapporti complessi con "GL" e nella sua critica radicale della violenza del XX secolo.

Caffi fu un intellettuale impolitico⁴² nel tragico vortice del secolo che

⁴² Tale caratteristica del suo pensiero aveva fatto sì che la sua figura venisse avvicinata a quella

consacrò l'impegno politico totalizzante. La sua impoliticità emergeva, in controtendenza, rispetto ad una concezione assoluta della politica, che trovò nel rivoluzionario di professione la sua incarnazione più concreta e conseguente. La sua insofferenza per l'intransigenza, per l'attivismo e per il radicalismo politico era figlia di un individualismo 'aristocratico', di una cultura 'alta' e cosmopolita e dell'influenza del pensiero sociale (e socialista o 'populista') russo. In particolare, Caffi si confrontò con l'esperienza e il mito dell'Unione Sovietica che di quella cultura portava profonde tracce, pur senza identificarsi o esaurirsi in essa. In questo senso, egli avrebbe offerto ai suoi contemporanei e agli interpreti successivi un punto d'osservazione privilegiato, non codificabile nella rigidità del linguaggio marxista-leninista e non inquadrabile nell'organizzazione comunista. L'acutezza della sua riflessione sulla Grande guerra, sulle rivoluzioni russe e sull'Unione Sovietica, sul fascismo e sull'antifascismo, sulla società europea degli anni '30 e '40 e sulla Seconda guerra mondiale, dipendeva in fondo dal suo non comune percorso biografico e dalla sua identità culturale e politica, complessa e stratificata. Proprio l'esperienza dell'esilio, la cultura acquisita nella capitale plurinazionale dell'Impero russo e il temperamento cosmopolita, sollecitando un senso di irriducibilità alle singole tradizioni nazionali e ad ogni forma di nazionalismo, contribuirono a costruire l'originale prospettiva dell'italo-russo sulle vicende europee del XX secolo.

Secondo Alberto Moravia, la riluttanza alla politica e l'eccentricità

di Hannah Arendt, sia nella comune previsione della crisi della democrazia rappresentativa, impossibilitata a far fronte alla complessità del mondo contemporaneo, ma anche nella condivisione dello scetticismo rispetto alla modernità, nonostante la sua ferma fiducia nell'antica lotta per quella giustizia sociale che non riteneva meno importante della libertà. Come sostiene Gino Bianco, l'aspetto che li avvicinava più di altri era la particolare attenzione verso la questione del totalitarismo, anche se l'orizzonte di Caffi si ampliava nel sostenere l'esistenza di altri totalitarismi, oltre a quello tedesco e sovietico, come quello di Franco, o autoritarismi assai particolari quale quelli di Peron in Argentina e di Pilsudskij in Polonia. Più ampiamente, si veda l'intervista di Gino Bianco (*ibidem*).

intellettuale di Caffi trovarono una particolare rispondenza esistenziale nel suo “sottofondo di omosessualità”⁴³. Le sue vicende omosessuali furono vissute con una mescolanza di discrezione e clandestinità: in questo senso, rivelatore era il silenzio della polizia politica fascista, la quale non avrebbe altrimenti mancato di enfatizzare ogni possibile motivo di scherno e di insulto nei confronti di un simile oppositore del regime. Si tenga comunque conto di come la rappresentazione della virilità eroica e guerriera, per quanto apertamente rivendicata dal fascismo, appartenesse a tutta la società dell'epoca, non risparmiando neppure le principali correnti della cultura rivoluzionaria e antifascista (si pensi allo stesso Carlo Rosselli e alla sua concezione ostentatamente virile di capo rivoluzionario).

In questa capacità di incarnare il mito rivoluzionario europeo, vivo e vitale al di là del mito sovietico, con tutte le sue molteplici articolazioni, le sue sotterranee diramazioni e le sue contraddizioni e implicazioni, sta in particolare la ragione dell'interesse storico per Caffi all'inizio del XXI secolo, dopo la fine del 'socialismo reale'.

Il convulso e improvviso insieme di eventi che, tra il 1989 e il 1991, ha portato alla caduta dei regimi comunisti dell'Europa centro-orientale, alla riunificazione della Germania, alla crisi e all'implosione dell'Unione Sovietica, ha avuto importanti e contraddittori riflessi storiografici. Da un lato, ha segnato la fine del lungo dopoguerra mondiale e delle sue conseguenze. Dall'altro, ha chiuso un ciclo storico, che era stato inaugurato dalla Grande guerra e dalla Rivoluzione russa, offrendo la possibilità di collocare in prospettiva storica la vicenda sovietica. Tuttavia, la simmetria tra il 1789 e il 1989, vale a dire il parallelismo tra l'avversione alla presa della Bastiglia e il crollo del muro di Berlino, suggellando lo strano trionfo della democrazia in Europa e inducendo a credere alla 'fine della storia',

⁴³ G. BIANCO, *Socialismo e libertà. L'avventura umana di Andrea Caffi*, Introduzione di A. Moravia, Roma, Jouvence, 2006, pp. 9-20.

hanno contribuito a semplificare o eliminare, in chiave ideologica, il problema della rivoluzione.

La biografia di Caffi, che si misurò con la tradizione rivoluzionaria e con le sue contraddittorie conseguenze durante la nuova Guerra dei Trent'anni del 1914-45, consente di formulare domande cruciali sullo sviluppo storico dell'Europa del Novecento, spesso affrettatamente rimosse proprio dopo il 1989⁴⁴.

⁴⁴ *Ibidem.*

Capitolo II

Stato e società nel pensiero di Andrea Caffi

2.1 Un'idea di società

Prima di approfondire le riflessioni di Andrea Caffi sul concetto di società, è opportuno descrivere brevemente la sua concezione dello Stato e della politica. Una formulazione chiara ed esauriente delle sue opinioni sul tema si trova nel saggio *Società, élite e politica* del 1946:

La politica è in primo luogo azione di governo. Lo Stato non conosce altra finalità né altra ragion d'essere all'infuori della sua propria perennità e della sua propria potenza. Che ad incarnarlo siano Richelieu, Bismarck o Stalin, esso non potrà tollerare nulla 'fuori dello Stato', né considerare il popolo altro che come un oggetto *taillable à merci* e la società (ossia il tessuto dei rapporti spontanei e creativi fra individui e gruppi) altro che come un ostacolo inetto e irritante⁴⁵.

Caffi torna sull'argomento nel saggio *Nazione e Stato* del 1951, sostenendo che:

A cominciare dal vecchio Esiodo, dai profeti di Israele, dal Buddha, fino a Robert Owen, P.-J. Proudhon, Tolstoj e Gandhi, tutti quelli che, nell'umanità, hanno saputo elevarsi a una coscienza lucida della nostra condizione si sono sempre rifiutati di ammettere che una qualsiasi "potenza d'imperio" fosse compatibile con le esigenze della verità e della giustizia. Voler migliorare lo

⁴⁵ A. CAFFI, *Società, élite e politica*, in *Critica della violenza*, a cura di N. Chiaromonte, Milano, Bompiani, 1966, p. 138.

Stato, come voler “umanizzare” la guerra, è un’illusione con cui si drogano gli spiriti timorati per sfuggire alla realtà degli *espaces infinis* e del loro infinito silenzio. Non si potrebbe vivere se non li si dimenticasse, questi spazi, o se non li si velasse con menzogne più o meno convenzionali. Importa, tuttavia, che l’uomo libero non si lasci illudere⁴⁶.

La concezione dello Stato in Caffi sembra essere quindi affine a quella dell’anarchia. L’istituzione statale è vista come un organo intrinsecamente repressivo e coercitivo, come la causa principale dell’oppressione dell’uomo. Egli, tuttavia, non pensa all’abolizione dello Stato. È più vicino alla concezione liberale, e cioè “che si riduca al minimo possibile l’azione dello Stato e dei suoi giudici, soldati, poliziotti e ‘capi’ d’ogni categoria. Ridurre lo spazio su cui ognuno di loro esercita la sua necessaria scellerataggine, diminuire il tempo dei suoi pericolosi poteri, ostacolare con quanti mai ostacoli, controlli e garanzie si possa immaginare l’efficacia dei loro ‘interventi’ sarà il compito del buon cittadino e dell’uomo dabbene”⁴⁷. Si tratta quindi non di umanizzare lo Stato ma di porgli degli ostacoli e di creare ambiti in cui il suo potere non possa arrivare. Da questa concezione dello Stato e della politica derivano due conseguenze: la prima è che i rapporti politici costituiscono una vera e propria antitesi dei rapporti spontanei e creativi tra individui e gruppi; e la seconda è che una società in cui possano fiorire socievolezza e fratellanza non può essere costruita con metodi politici, ma semmai contro o nonostante la politica.

Le considerazioni sopraindicate sulla concezione caffiana della politica, e su come si possa innescare un concreto mutamento sociale, consentono di esaminare quello che per Caffi dovrebbe essere il soggetto portatore di tale mutamento, e cioè la società.

⁴⁶ Id., *Nazione e Stato*, in *ivi*, p. 198.

⁴⁷ *Ivi*, p. 199.

La società nella riflessione caffiana è definita da precisi tratti caratteristici. La prima caratteristica concerne la spontaneità con cui essa si forma e la mancanza di un'organizzazione gerarchica al suo interno: la società non è qualcosa che può essere istituito per legge da parte di un'autorità, ma nasce e si sviluppa per aggregazione spontanea, dal basso, in determinate condizioni. Nel 1942 Caffi definisce così il concetto di società:

(Gli) interessi e i rapporti che si sviluppano nelle ore di distacco dalle obbligatorie fatiche produttive o governative formano la trama di una "vita di società". E, se la prosperità dura alquanto, si differenzia un ceto emancipato dalla necessità di lavorare (e quindi dalla voglia di pregare) e, almeno fino a un certo punto, attaccato alle seduzioni della vita privata, e talvolta anche a quelle della "vita interiore" ed emancipato dall'ambizione di dominare⁴⁸.

Il rifiuto della volontà di dominio e la spontaneità con cui nasce la società implicano che i suoi membri abbiano relazioni tra pari e che sia assente qualsiasi scala gerarchica.

La seconda caratteristica della società è quella di non identificarsi né con una classe sociale, né con un gruppo economico particolare, ma di definirsi esclusivamente in funzione del modo in cui gli individui entrano in relazione tra loro al suo interno. "Il ceto intermedio, insinuatosi tra governanti e il popolo e libero dalla necessità materiale, è stato chiamato 'società'. Non può identificarsi né con una classe economica né con la 'classe politica' o l'*élite* di Pareto, e meno che mai con il comodo limbo delle classi medie"⁴⁹.

Una terza caratteristica della società riguarda poi il suo rapporto con lo Stato o, in generale, con il potere politico. La società, per essere tale, per

⁴⁸ Id., *Individuo e società*, in *Critica della violenza*, cit., pp. 42-43.

⁴⁹ Ivi, p. 44.

incarnare cioè i valori di umanità e di socievolezza, non deve assolutamente comprometersi con il potere. Per Caffi la società non può essere altro che un gruppo di intellettuali o di spiriti liberi che si trovano lontanissimi dal potere.

La quarta caratteristica della società è la sua fragilità. Caffi è cosciente che essa non possiede alcuna capacità di resistere agli sconvolgimenti a cui la storia va periodicamente incontro. La società ha quindi bisogno di relativa tranquillità politica, economica e sociale e viene facilmente distrutta dall'emergere di un qualsiasi conflitto.

Società, comunità, umanità come un tutto e nei rapporti di reciprocità fra i suoi membri e le relazioni che inevitabilmente intercorrono lungo il loro cammino, formano quindi l'essenziale motivo di riflessione nell'opera di Caffi. All'inizio del saggio *Individuo e società* l'autore spiega così questa relazione imprescindibile:

Nessuno pretenderà di poter conoscere, o anche solo immaginare, un autentico individuo umano, la cui essenziale qualità è d'essere capace di linguaggio articolato all'infuori d'ogni vita sociale. D'altra parte, fuori degli individui che vivono insieme e agiscono in rapporti reciproci, non vi è nessuna realtà in quel complesso fenomeno che s'usa riassumere nella parola "società"⁵⁰.

Il primato del sociale è sostenuto in tutta la riflessione di Caffi, ma in esso il posto dell'individuo è di distinzione piuttosto che di opposizione. "L'individuo umano – la persona cosciente – non è concepibile che come 'essere sociale' integrato in una comunità". (...) Sembra evidente che non esiste società distinta dalla somma degli individui che la compongono.

⁵⁰ Ivi, p. 27.

Ma tutte queste 'reti' o 'meccanismi' di realtà sociali che sembrano sovrastare all'individuo e quasi tenerlo prigioniero, possono essere efficienti soltanto per un continuo gioco di azioni e reazioni alle quali non possiamo assegnare altra origine e altro arbitrio che le stesse coscienze individuali. La realtà, che si vorrebbe dire 'corporea', del tessuto sociale consiste unicamente in un sistema di molteplici 'azioni reciproche' fra individui, con infinite gradazioni di spontaneità e di automatismi, di 'piena coscienza' e di 'subcoscienza', di 'alienazioni' passivamente accettate e di affermazioni di perturbante 'originalità'. Tali affermazioni acquistano consistenza – aggiunge Caffi – se si intende scartare dalla discussione sull'individuo e la società: a) anzitutto ogni appello a 'verità rivelate', 'valori spirituali' trascendenti e simili dogmatiche premesse; b) ogni esercitazione retorica sul tema (...) se vi sia precedenza (se non di origine, di 'dignità' o di 'finalità') dell'individuo sulla società o viceversa. Quando l'individuo sembra 'trascendere' le norme della società in cui vive, o ribellarsi contro di esse, tali 'atteggiamenti personali' sono determinati – nella sostanza come nelle forme – da situazioni, esperienze, 'rapporti con uomini e con cose create da uomini' che solo l'esistenza sociale ha potuto creare e sviluppare⁵¹.

Mentre il popolo non fa e non ha fatto altro – scrive Caffi con Proudhon – “che pagare e pregare”, la vita di società si realizza “nelle ore di distacco dalle obbligatorie fatiche produttive o governative” ad opera di “un ceto emancipato dalla necessità di lavorare (e quindi dalla voglia di pregare) (...) attaccato alle seduzioni della vita privata, e talvolta anche a quelle della 'vita interiore' ed emancipato dall'ambizione di dominare”⁵². Il distacco tra classe lavoratrice e società è fortemente sottolineato da Caffi. Un simile distacco intercede tra essa e ciò che trascende l'umano. Caffi non cessa di esprimersi con forza al riguardo: “La società prova disagio non solo di fronte

⁵¹ Ivi, pp. 32-34.

⁵² Ivi, pp. 42-43.

a tutto ciò che sta al di sotto d'un certo livello di dignità umana, ma anche al cospetto del 'sovraumano': 'Il santo e l'eroe sono poco socievoli'⁵³.

Gli scopi economici e ogni costrizione connessa alla gerarchia politico-sociale non fanno società, in quanto manca a entrambi "una sfera di sicurezza, di continuità di norme spontaneamente accettate dalla ragione e dal sentimento: una sfera di pace"⁵⁴. Di qui il concetto insistentemente espresso da Caffi sulla scorta della tradizione invalsa nel mondo ebraico e in quello ellenico che a cominciare dalla cacciata di Adamo dal Paradiso o dalle descrizioni del regno di Saturno "hanno immaginato la vera felicità dell'uomo come possibile unicamente in un mondo senza 'sistema economico', senza governo, senza fasti e nefasti della storia"⁵⁵.

La concezione di Caffi di "un mondo senza governo" richiama alle molteplici sue affermazioni di 'una società senza Stato' e caratterizzata dal '*douceur vivre*' e dal prevalere dei rapporti di amicizia su ogni razionale criterio di strenua amministrazione e di "rendimento economico", con la conseguente riduzione al minimo di "tutti i rapporti ai quali ci obbliga l'assurda ricerca degli onori, del potere, della 'raffinata civiltà'⁵⁶. La verace esistenza 'umana' è quella vissuta "secondo verità e giustizia". Sono queste le categorie primarie che Chiaromonte considera essenziali nel pensiero di Caffi, 'valori umani' che danno il genuino significato alla 'cultura'⁵⁷.

⁵³ Ivi, p. 44.

⁵⁴ Ivi, pp. 48-49.

⁵⁵ Ivi, p. 49.

⁵⁶ Ivi, pp. 52-54.

⁵⁷ N. CHIAROMONTE, *Introduzione a A. CAFFI, Critica della violenza*, cit., p. 16.

2.2 Caffi e Weil

L'idea di giustizia costituisce il motivo pervasivo dell'opera di Caffi. Mentre si accompagna alla verità, essa, sulla scorta delle indicazioni attinte a *La Justice...* di Proudhon, richiede che si abbia a che fare con una comunità libera, nella quale ogni membro è 'personalmente responsabile', e che implica "l'uguaglianza assoluta delle persone unite in società". Soltanto se applicata in tale maniera assoluta, la giustizia può assicurare la felicità. Si tratta, per Caffi, di una uguaglianza estesa

a tutti gli uomini, senza mai ammettere alcuna idea di superiorità o inferiorità né fra persone né fra gruppi. Ciò esige che quando un individuo, a causa della sua età, della sua infermità o della sua ignoranza, rende necessaria una tutela protettiva o educatrice da parte della comunità, tale sorveglianza e assistenza dovranno esercitarsi in modo da rispettare l'autonomia sovrana della persona, evitando ogni sopraffazione o violenza contro il suo essere intimo. La giustizia implica infine che la persona non è soggetta al giudizio dei suoi simili. Nessuna nozione di bene o male, anche se consacrata dal consenso unanime degli altri, può essere imposta a una coscienza umana senza il suo consenso⁵⁸.

L'idea quindi di società implica il rifiuto di ogni rapporto di dominio, di superiorità e di violenza. L'articolo che Caffi pubblica nel numero di gennaio del 1946 della rivista "Politics" edita da Dwight MacDonald, indica distesamente il significato che egli attribuisce alla non violenza. Esso prosegue con la citazione del famoso scritto di Simone Weil su *L'Iliade poema della forza*, e ponendo in risalto il nesso che unisce l'idea della società a quella della non violenza, Caffi esprime questo legame scrivendo che "V'è contrasto irriducibile fra l'aspirazione alla socievolezza e la volontà di

⁵⁸ A. CAFFI, *Società e gerarchia*, in Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 75-76.

potenza. Ogni violenza è, per definizione, antisociale”⁵⁹.

A Simone Weil Caffi dedica gran parte del capitolo *Stato, nazione e cultura* del 1950, che nelle prime righe si collega al libro di T.S. Eliot (del 1948) *Notes Toward a Definition of Culture*. Le considerazioni di Eliot che ipotizza una coincidenza tra religione e cultura, sulla base del riconoscimento che compete a tutte le religioni del “privilegio di ‘incarnarsi’ in una cultura”, aprono naturalmente il discorso sul libro *L’Enracinement* di Simone Weil. Confrontando i due libri di Eliot e della Weil, Caffi, pur sottolineandone la diversità fino ai limiti della incompatibilità, sostiene che essi possono essere esaminati parallelamente “giacché in tutti e due si discerne la stessa ansia di fronte al presente oscuro e all’avvenire più che incerto del mondo in cui viviamo”⁶⁰. Caffi afferma che Eliot, constatando con la descrizione che lo distingue il deteriorarsi della cultura europea nel corso dell’esistenza, “non rifiuterebbe neppure di sottoscrivere questa diagnosi perentoria di Simone Weil: “Quattro ostacoli ci separano da una forma di civiltà che valga qualcosa: 1) il nostro falso concetto della grandezza; 2) la degradazione del sentimento di giustizia; 3) la nostra idolatria del denaro; 4) l’assenza d’ispirazione religiosa””⁶¹.

Caffi si sofferma anche sull’analisi che la Weil istituisce dei “besoins de l’âme” e su quello che essa designa con il nome di “obligations”. Richiamandosi a Kant, la Weil afferma che i primi consistono nell’obbligo del rispetto. Nei bisogni e negli obblighi elencati da Weil e ripresi da Caffi si notano alcune differenze importanti. Caffi non separa, come fa la Weil, i bisogni del corpo da quelli dell’anima. Scrive Caffi:

Il nutrimento – secondo la Weil – porta la sazietà. Lo stesso accade per gli

⁵⁹ A. CAFFI, *Critica della violenza*, in *ivi*, p. 81.

⁶⁰ A. CAFFI, *Stato, Nazione e Cultura*, in *ivi*, p. 165.

⁶¹ *Ibidem*.

alimenti dell'anima. Ma è proprio vero? Io credevo di sapere che l'anima si nutre d'amore, di bellezza, di conoscenze, di attività creatrici, di effusioni mistiche e che a tali appetiti insaziabili si riferisse appunto il verso di Nietzsche *Doch jede Lust/ will Ewigkeit/ will tiefe, tiefe Eeigkeit*. Si può cessare (ossia, non esser capaci di provare questo bisogno che, per parte mia, attribuirei al corpo almeno quanto all'anima, se d'anima bisogna parlare) ma, quando si ama davvero, si può mai pensare che si ama abbastanza? In qual punto si potrà mai fermare la sete di conoscenza? Ed è mai pensabile che il mistico trovi che la 'comunione con Dio' abbia durato abbastanza? La tendenza (e dunque il bisogno) a 'ammazzarsi di lavoro' è abbastanza diffusa: l'esempio più banale è quello del medico su un campo di battaglia o durante un'epidemia; ma la più umile delle massaie è portata ad abusare pericolosamente delle sue forze partendo, al pari di Cesare, dal principio che 'nulla è fatto finché rimane qualcosa da fare'⁶².

Caffi sottolinea le differenze tra la sua concezione della 'libertà' e quella di Weil. Osserva a tal proposito:

La libertà. Dovunque si abbia vita in comune (e dove non si ha vita in comune con gli altri?) la libertà è che mi si lasci in pace il più possibile, sicché io non abbia a scervellarmi sulla famosa scelta fra 'libertà astratta' e 'libertà concreta', democrazia 'formale' e democrazia 'sostanziale'. Se non ho paura di essere svegliato alle sei di mattina dalla NKVD, o dalla *Gestapo*, sono libero; se no, non lo sono, e non c'è altro da dire. Tutto il resto (per esempio, la 'libertà degli uomini di buona volontà', che, secondo Simone Weil, 'pur essendo limitata nei fatti, è totale nella coscienza') è rabelaisiana 'estrazione di Quintessenza'⁶³.

Le riflessioni dei due autori si avvicinano, invece, per quanto riguarda

⁶² Ivi, pp. 168-169.

⁶³ Ivi, pp. 169-170.

il bisogno di uguaglianza. Per Caffi l'importanza dell'uguaglianza si misura non tanto rapportandola alla disuguaglianza, ma con riguardo alla giustizia, che – come si è visto in precedenza – per lui è valore e idea centrale al pari della verità. Commentando l'esposizione di Weil, egli scrive:

L'eguaglianza. Questa idea merita un'assai seria considerazione. Nella realtà dei rapporti fra individui, l'eguaglianza è inseparabile da quell'aura di giustizia senza la quale non c'è né comunione né comunità sociale possibile. Verso persone che non mi trattano da eguale, io non posso che sentirmi in stato di lotta senza quartiere: è la radice feconda ed eterna della lotta di classe⁶⁴.

Dopo l'analisi delle diverse concezioni sull'eguaglianza', Caffi prende in esame il concetto di 'gerarchia', che la Weil da parte sua considera un bisogno vitale dell'animo. Essa descrive la gerarchia come l'unico oggetto legittimo di devozione dei subordinati verso i superiori. La vera gerarchia – dice – ha per effetto di portare ognuno a installarsi moralmente nel posto che occupa"⁶⁵. Caffi rispetto a ciò è più radicale:

Gerarchie veramente sentite e spontaneamente volute esistono certamente, ma non si trovano là dove c'è chi comanda e chi ubbidisce, dei capi e una massa, dei privilegiati e dei diseredati: si trovano nelle comunità autentiche, religiose, politiche o semplicemente sociali che siano, dove l'autorità riconosciuta si esercita nel riconoscimento di un'eguaglianza, di una comunanza o di una fraternità fondamentale. Nell'etimologia stessa di 'gerarchia' – prosegue – è implicita l'idea del 'sacro', nozione che è difficile separare da postulati religiosi. Se si parla di religione, è una cosa. Ma se si parla di società, allora, certo, come diceva Napoleone, 'la società non può

⁶⁴ Ivi, p. 172.

⁶⁵ Ivi, p. 173.

esistere senza l'ineguaglianza delle fortune, e l'ineguaglianza delle fortune non può esistere senza la religione'; donde risulta che per il popolo, una religione ci vuole⁶⁶.

Altri bisogni dell'uomo sono considerati dai due autori: la libertà di opinione e la libertà di associazione. Per la Weil le due libertà non si possono considerare insieme, l'associazione non è un bisogno, ma un espediente della vita pratica. Caffi dissente nettamente da questa che considera una sottovalutazione del bisogno sociale, che è per lui eredità di fondo del consorzio civile. Afferma quindi che: "Astratta quando parla di 'nazione' o di 'obbligazioni', Simone Weil diventa concreta e profondamente umana quando parla della concezione proletaria: del 'peso di sventura' che grava sugli operai di fabbrica, e che le moderne rivoluzioni sembrano appesantire anziché alleviare"⁶⁷. E aggiunge altrove: "Anche Simone Weil parla delle numerose assurdit  di un'epoca (la nostra) il cui carattere dominante   la stupidit . Era l'opinione di Robert Owen, di Proudhon, di Herzen, di Flaubert, e ci  spiega forse come questi tre spiriti lucidi e disgustati del sistema sociale vigente non arrivassero a credere che la 'misericordia' (tutte le miserie, fisiche come morali) potesse essere abolita da un 'piano' di 're-radicalamento' o d'organizzazione escogitato e messo in opera d'urgenza. Questo anche nel caso (propugnato da Simone Weil) che 'accanto a ogni officina centrale di montaggio ci fosse un'universit  operaia"⁶⁸. Del resto, l'abolizione del 'de-radicalamento' e l'affermazione del suo opposto, cio  il legame tra tutti gli esseri umani che la Weil e Caffi auspicavano potessero realizzarsi, esigevano la cultura del popolo e una nuova situazione nella quale trionfassero, unificate, l'intelligenza e la felicit  umanamente

⁶⁶ Ivi, p. 173.

⁶⁷ Ivi, p. 176.

⁶⁸ Ivi, p. 177.

temperata.

Ma le affinità di concezione tra Caffi e Weil si spingono oltre il presente, abbracciando una temporalità lunga. Entrambi si configurano la rinascita della società e della civiltà privilegiando la tradizione dell'antica Grecia, della quale la Weil scorge il proseguimento nella religiosità cristiana. I tragici greci e Platone costituiscono il suo nutrimento preferito accanto ad altre fonti indiane, ebraiche, e di provenienza anche storica e artistica. Scrive Weil:

Le riflessioni dei greci sulla 'misura' e la 'dismisura' contengono tutta la saggezza umana (...). Che stupidità dire che la saggezza del coro (dei Tragici) è 'saggezza'. Riguardo il tempo la Weil scrive: "Il tessuto del mondo è il tempo, e che cos'è il tempo al di fuori del mio pensiero? Che cosa sarebbero il presente e l'avvenire senza di me che li penso?"⁶⁹.

Caffi lega una citazione tratta da Platone a quella della Weil:

In un passo della famosa VII *Lettera*, Platone poteva scrivere: 'La legislazione e i costumi erano a tal punto corrotti che io, che dapprima ero stato pieno d'ardore e di desiderio di lavorare al bene pubblico, riflettendo sulla situazione e vedendo come tutto andava alla deriva, finii col rimanere come stordito (...). Forse il filosofo presentiva che la nostalgia di una società più umana si sarebbe mantenuta e tramandata e perpetuata solo attraverso la influenza della cultura ellenica su 'scuole', cenacoli, sette. Che è, di fatto, ciò che avvenne: noi troviamo, fra l'altro, motivi indubbiamente 'platonizzanti' nel Cristianesimo, nell'Islam, e in molti movimenti eretici del Medio Evo; né è da trascurare la tesi di Simone Weil sulle origini greche della predicazione evangelica⁷⁰.

⁶⁹ S. WEIL, *Quaderni*, vol. I, Milano, Adelphi, 1982, p. 235.

⁷⁰ A. CAFFI, *Critica della violenza*, cit., p. 96.

La concezione di Caffi lambisce, distinguendosi, il pensiero di Simone Weil anche per quel che concerne il pacifismo. Weil è naturalmente contraria al pacifismo, a proposito del quale scrive, così come direttamente attestato da Caffi : “Il pacifismo non è danno che a causa della confusione fra due ripugnanze, la ripugnanza a uccidere e la ripugnanza a morire. Il primo è un sentimento onorevole, ma molto debole; il secondo è quasi inconfessabile, ma molto forte; il miscuglio delle due costituisce un movente molto energico, che non è inibito dalla vergogna e nel quale la seconda ripugnanza è la sola ad agire”⁷¹. Per Caffi invece il pacifismo rappresenta una conquista essenziale dell’ultimo secolo, dovuta a due importanti conquiste storiche da parte dei proletari d’Europa: “L’internazionalismo, ossia l’idea della solidarietà fra i proletari di tutti i paesi, e quella forma di lotta ‘non violenta’ che è lo sciopero. In ambedue i casi, il desiderio di non morire (né di fame, né di gloria del vessillo nazionale) era per lo meno altrettanto esplicito quanto il desiderio di non uccidere, inculcato da una tradizione abbastanza lunga di costumi civilizzati”⁷². Contro tali sviluppi della coscienza operaia gli avversari del pacifismo facevano leva sul colonialismo e sulle due guerre mondiali. Ad essa obbiettava Caffi: “Non si vede perché ciò dovrebbe portarci ad accettare il principio della violenza e a farci abiurare quelle che sono le ‘ragioni di vivere’ della nostra civiltà”⁷³.

L’internazionalismo e lo sciopero, in cui si esprimeva l’ideale del superamento dei rapporti violenti nazionali e sociali, esprimevano le idee centrali del socialismo di Caffi. Il socialismo, per Caffi, consisteva nell’organizzazione e nella condotta dell’esistenza in forme aperte al ‘sociale’, cioè a “quella comune spontanea fra uomini coscienti del proprio

⁷¹ Id., *Stato, Nazione e cultura*, p. 187.

⁷² Ivi, p. 188.

⁷³ Ivi, p. 189.

destino la cui realtà sostanziale nozioni come ‘civiltà’, ‘dignità’, ‘eguaglianza’, ‘fratellanza’, ‘gentilezza di costumi’ non fanno che indicare approssimativamente”⁷⁴. Il punto di massima distanza dalla libera socievolezza, fondamento per Caffi del socialismo, era rappresentato dalle tendenze autoritarie e dal culto della violenza che caratterizzavano il marxismo. A tal riguardo egli scriveva: “L’antisonante apotema di Marx, ‘la violenza è la levatrice della storia’, manca di sottigliezza”⁷⁵.

Uno dei motivi centrali del marxismo, quello del rapporto tra struttura e vita sociale, è espresso da Caffi con insistenza ed è così approfondito:

Come interpretare la nozione marxista, secondo la quale ‘i rapporti di produzione che costituiscono la struttura economica’ sono ‘la base reale su cui s’innalza una sovrastruttura giuridica e politica’? Ammetteremo forse che questa ‘base’ possa fare a meno della sovrastruttura, o che essa ha preceduto nel tempo la formazione delle sovrastrutture in questione? Ovvero che tali ‘rapporti determinati e necessari’ che si affermano come istituzioni giuridiche, religiose, etc., hanno meno *realtà* che non la divisione del lavoro, la cooperazione, l’assimilazione o il perfezionamento di certe tecniche (quelle strettamente e utilitariamente produttive, ma non quelle della magia o dell’arte)?⁷⁶.

Caffi conclude come segue:

Ogni considerazione sulle società umane e la loro storia che subordini le molteplici manifestazioni della coscienza alle attività produttive rischia di dare un’immagine impoverita e artificialmente razionalizzata delle

⁷⁴ Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 93-94.

⁷⁵ Ivi, p. 87.

⁷⁶ Id., *Homo faber e homo sapiens*, in *ivi*, pp. 301-302.

vicissitudini e esperienze realmente osservate. La socievolezza umana, e forse già quella di altre specie animali, produce dei motivi d'affetto, di comunione, di dedizione, di gelosia, etc., che complicano e possono perfino contrastare le finalità economiche della conservazione, della difesa e dell'espansione del gruppo⁷⁷.

Caffi rileva il principio centrale espresso da Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, secondo il quale non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. La preminenza dei meccanismi economici in Marx, non impedisce a Caffi di sottolineare l'importanza del pensiero marxiano per l'avanzamento delle coscienze storico-sociali e scientifiche del suo tempo. "L'originalità di Marx – dice Caffi – consiste nella maestria con la quale egli ha fatto convergere delle vedute 'sintetiche' sulla storia contemporanea con l'analisi critica dei meccanismi economici. I fenomeni sociali appaiono in tutta la loro complessità, il gioco delle 'leggi economiche' ha la semplicità netta e implacabile di una costruzione logica"⁷⁸. La portata dell'indagine storica di Marx non è offuscata dal suo 'economicismo materialistico'. "Per tutto quel che riguarda la storia nel secolo XIX, l'opera di Marx ha valore di conoscenza durevole"⁷⁹. "Il contributo del marxismo alla 'scienza storica' è tanto innegabile quanto notevole"⁸⁰.

Il socialismo di Caffi mostra interesse soltanto per la civiltà, per la società, per la giustizia, e non per le istituzioni, prime fra tutte quelle facenti capo allo Stato. A tale riguardo egli scrive: "L'obiettivo essenziale di una politica socialista, oggi, non potrebbe essere che la lotta tenace contro la 'macchina' dello Stato nazionale, che è diventato l'agente principale, se non

⁷⁷ Ivi, p. 306.

⁷⁸ Id., *Intorno a Marx e al marxismo*, cit., p. 257.

⁷⁹ Ivi, p. 59.

⁸⁰ Ivi, p. 261.

unico, dell'oppressione sociale"⁸¹. L'adesione a una politica di appoggio allo Stato da parte degli affiliati alla Seconda Internazionale all'inizio della Prima guerra mondiale nel 1914 aveva fatto di lui un socialista totalmente estraneo all'organizzazione e agli sviluppi della socialdemocrazia: "E' precisamente nel 1914 che le grandi democrazie moderne si avviarono verso la forma (e il contenuto) dello Stato 'totalitario', il quale consiste essenzialmente nella soppressione *totale* della società, e nella noncuranza egualmente totale per i valori di socievolezza e di civiltà"⁸².

La nascita del socialismo per Caffi necessita dell'umanesimo.

Ma l'importanza dell'umanesimo nella nostra civiltà non è consistita principalmente nella 'rinascita delle lettere e delle arti', né in quelle 'umanità' di cui i gesuiti hanno mostrato come potessero anche, e molto bene, essere utilizzate ad asservire gli spiriti. Il grande impulso dato dalla reviviscenza dello spirito greco si manifestò – attraverso sconfitte ed eclissi, ma anche con un 'progresso' irresistibile – nel fiorire di una socievolezza che era 'libera' soprattutto nel senso che gli uomini sceglievano liberamente i loro 'simili' al di là delle barriere di casta, di nazionalità, di confessione religiosa. E in questa socievolezza, rapporti di autentica *politesse*, ossia basati sull'eguaglianza e la reciproca fiducia, sostituivano i cerimoniosi e sospettosi artifici del 'rispetto gerarchico'⁸³.

In conclusione, all'ideale di socialismo libertario Caffi aggiunge:

Oggi, il moltiplicarsi di gruppi d'amici partecipi delle medesime ansie e uniti dal rispetto per i medesimi valori avrebbe più importanza di qualsiasi macchina di propaganda. Tali gruppi non avrebbero bisogno di regole

⁸¹ Id., *Critica della violenza*, cit., p. 101.

⁸² Ivi, p. 100.

⁸³ Ivi, p. 103.

obbligatorie né di ortodossie ideologiche; non fiderebbero sull'azione collettiva, ma piuttosto sull'iniziativa individuale e sulla solidarietà che può esistere fra amici che si conoscono bene e dei quali nessuno persegue fini di potenza⁸⁴.

⁸⁴ Ivi, pp. 103-104.

2.3 Marxismo e guerra

Prima di esaminare la riflessione marxiana sulla non violenza, è opportuno richiamare le posizioni di Marx ed Engels sul problema della guerra. Marx ed Engels non sviluppano una riflessione sistematica sulla questione della guerra e della pace. Tale questione, è infatti subordinata, nella loro prospettiva teorica, al problema della lotta della classe operaia internazionale contro il capitalismo. Questa subordinazione, nel pensiero di Marx ed Engels, è giustificata dalla convinzione che la causa dei conflitti risieda nel sistema oppressivo che vige all'interno degli Stati capitalisti. Una volta distrutto tale sistema, le guerre verranno naturalmente a scomparire.

Negli scritti di Marx ed Engels non si trovano condanne della guerra in sé. Questo perché essi considerano il concetto di guerra in sé un'astrazione frutto di un punto di vista antistorico. Ogni guerra, per loro, ha i propri presupposti e significati, e deve essere giudicata legittima o illegittima soltanto rispetto ad essi. In altri termini, per Marx ed Engels non si può formulare una condanna generica della guerra in quanto tale, ma ogni guerra va giudicata rispetto al contesto storico in cui si inserisce. Esistono quindi guerre giuste e desiderabili: quelle che possono favorire la lotta di classe proletaria ed accelerare il processo rivoluzionario verso il capitalismo. A monte di questa concezione c'è l'idea che le guerre siano un momento nell'evoluzione delle forze produttive, dei rapporti di classe e, più in generale, di ogni mutamento della società; ma c'è anche qualche cosa in più: l'idea che la guerra e la violenza possono essere validi strumenti per la nascita di una pacifica società socialista. Ma il proletariato organizzato in un partito internazionale ha la possibilità concreta di smascherare e rifiutare le politiche aggressive degli Stati borghesi, impedendo loro, senza ricorrere alla violenza, di attuarle. Ciò nonostante, i due filosofi sono ben consapevoli del ruolo giocato dagli eserciti nella storia. Il loro progetto non prevede

quindi posizioni assolutamente antimilitariste, nel convincimento che si possa sempre presentare l'occasione in cui il proletariato debba armarsi e gestire le proprie milizie rivoluzionarie come gestirebbe una propria organizzazione politica.

L'aspetto da porre in evidenza è che Marx ed Engels non sembrano considerare il problema del nesso tra i mezzi e i fini della rivoluzione. Per loro il socialismo può derivare sia da una strategia rivoluzionaria pacifica sia da una strategia rivoluzionaria violenta⁸⁵.

La II Internazionale socialista, nata a Parigi nel 1889, non fu mai un vero e proprio partito internazionale, ma costituì una sorta di federazione di sindacati e partiti operai nazionali. Fino alla sua definitiva dissoluzione nel 1914, l'Internazionale non ebbe mai una forte influenza sulle politiche e gli orientamenti teorici dei partiti socialisti membri. Questi partiti infatti dovevano fronteggiare problemi che riguardavano in modo specifico l'ambito nazionale – depressione economica, calo dell'occupazione, reazione antisocialista, scarsa democratizzazione della vita politica – e non trovavano un interesse concreto ad un'azione coordinata. Il miglioramento delle condizioni economiche dei paesi europei all'inizio del Novecento, vanificò le speranze di un prossimo rovesciamento dell'ordine capitalista e spinse l'Internazionale a porsi come suo principale obiettivo la difesa della pace, intesa come condizione necessaria per l'emancipazione del proletariato.

Obiettivo principale del movimento socialista diventa dunque la lotta contro il militarismo degli Stati nazionali; problema che appare risolvibile soltanto nella prospettiva di una lotta all'interno dei singoli Stati. L'internazionalismo appare come un'iniziativa prematura; si ritiene che la strategia corretta per scongiurare lo scoppio di nuove guerre sia la crescita delle organizzazioni e

⁸⁵ G.M. BRAVO, *"Guerra" e "Pace" nel pensiero di Marx e nelle discussioni della prima internazionale* in *Pace e guerra nella storia del socialismo internazionale*, a cura di C. Malandrino, Torino, Editrice Tirrenia, 1984, pp. 35-56.

la lenta conquista dell'elettorato nell'ambito di ciascuno Stato. L'organizzazione internazionale del movimento operaio viene così svuotata di ogni ruolo nella lotta al militarismo.

La possibilità di una rivoluzione appare più concreta dopo lo scoppio della prima rivoluzione russa (1905). Tale avvenimento, dovuto in gran parte al malcontento per come procede la guerra contro il Giappone, fa sì che prenda corpo l'idea che, in caso di guerra, il compito dei socialisti sia quello di sfruttare la crisi economica e politica, creata dalla guerra stessa, per avviare il crollo del capitalismo.

Tra i dirigenti comunisti è sempre diffusa l'idea che la guerra sia connaturata al capitalismo e perciò inevitabile. L'azione dei partiti socialdemocratici e dei movimenti pacifisti è considerata, in questa prospettiva, un tentativo di occultare la preparazione, da parte dell'Occidente, di un conflitto contro l'URSS. Sempre negli anni '20, tra i socialisti è diffuso invece un pacifismo di ispirazione wilsoniana, che parte dai presupposti che la pace possa essere mantenuta solo se si rispettano determinate regole di comportamento internazionale, e che l'opinione pubblica possa esercitare una reale pressione sui governi.

2.4 Caffi e la critica della violenza

Nel 1914 Caffi partecipa come volontario nella Prima Guerra Mondiale, convinto che una vittoria contro gli imperi centrali possa facilitare il cammino della democrazia in Europa. L'esperienza della guerra sarebbe stata determinante nella riflessione di Caffi. Il contatto quotidiano con la violenza, la morte, la disciplina militare, la distruzione dei valori umani avrebbero prodotto in lui un rifiuto totale della violenza e una totale sfiducia nella lotta armata. A proposito della degradazione della guerra egli scrive:

Fra i combattenti superstiti del 1914-'18 ve n'è un numero ragguardevole che ha confessato l'orrore indicibile, l'avversione assoluta per l'azione guerresca come tale: e parecchi l'hanno espresso con tale accento di sincerità, che qualche impressione n'è rimasta diffusa. [...] Si tratta di ben altro che dello spavento dinanzi all'atroce poltiglia umana, prodotta in massa dai perfezionati mezzi meccanici di uccisione. Si è insistito soprattutto sull'atmosfera di menzogna, di bestiale ottusità, di prepotenza scellerata che l'azione guerresca inevitabilmente suscita e addensa. E chi ha assistito a qualche episodio della guerra civile o della "giustizia rivoluzionaria" in Russia, sarà per sempre convinto che tale degradazione dell'uomo e dei valori umani si manifesta nello "stato di insurrezione" d'un popolo con veemenza anche più fatale che negli scontri fra nazioni mobilitate dai rispettivi "regolari" governi⁸⁶.

Nel 1935 Caffi scrive un saggio intitolato *In margine a due lettere dall'Italia*⁸⁷ in cui, per la prima volta, espone le idee pacifiste che svilupperà compiutamente in seguito. In questo saggio, egli sostiene la necessità di opporre al fascismo una *élite* intellettuale e rivoluzionaria che porti avanti

⁸⁶ A. CAFFI, *Scritti politici*, cit., p. 174.

⁸⁷ Ivi, pp. 165-180.

un lavoro di educazione e di formazione delle coscienze, in grado di vincere la violenza della dominazione fascista. Una tale strategia di lenta rivoluzione morale, ovviamente, lascia delusi tutti coloro che vorrebbero un cambiamento in tempi brevi e che sperano in una violenta azione politica rivoluzionaria che rovesci la dittatura fascista. Ma Caffi constata che nessuna rivoluzione violenta ha mai raggiunto gli scopi che si era ripromessa:

Opinione confermata da tutti i manuali di storia è che le vicende francesi del 1789-1793 siano il più chiaro esempio del trionfo completo d'una rivoluzione, mentre la storia del 1848-49 si compendia in un generale fallimento dei moti rivoluzionari nei vari paesi del nostro continente. Eppure la reazione di Termidoro ha così radicalmente stroncato l'impeto delle masse popolari, anelanti ad una emancipazione reale, che ancora ai giorni nostri vediamo soltanto bruttissimi surrogati e contraffazioni ipocrite della Libertà, dell'Eguaglianza, della Fraternità come la intendevano Robespierre ed i suoi seguaci sinceri⁸⁸.

La posizione pacifista di Caffi è decisamente minoritaria tra gli intellettuali antifascisti negli anni '30. Dopo la vittoria di Hitler, infatti, essi si convincono che il nazifascismo costituisce un pericolo per l'intera civiltà occidentale. In questa situazione, il rifiuto di combattere sembra comportare implicitamente la disponibilità a convivere con il fascismo. Viene quindi rifiutata, dalla maggior parte degli intellettuali, ogni proposta pacifista. Questo rifiuto da parte di molti antifascisti potrebbe spiegare il motivo per cui, solo nel 1935, Caffi inizia a riflettere in modo organico sul problema del rapporto tra violenza e socialismo. È probabile che egli, sentendo crescere intorno a sé la fiducia per i metodi violenti, che tanto lo avevano disgustato nel 1905 e durante la Prima guerra mondiale, abbia avvertito il bisogno di iniziare ad esprimere, in un pensiero compiuto, le sue idee su di essi. Tra i

⁸⁸ Ivi, p. 171.

dirigenti del movimento operaio, del resto, non si discute tanto della questione se accettare o rifiutare la guerra in generale, quanto di quale posizione prendere nella guerra che, secondo le loro previsioni, sta per scoppiare. È diffusa l'idea che la guerra contro una coalizione guidata dalla Germania nazista possa essere l'occasione per una rivolta massiccia del proletariato e per l'abbattimento del capitalismo. La prospettiva di Caffi – secondo cui i danni, morali e materiali, provocati da un conflitto violento non possono costituire la premessa per lo sviluppo di una società socialista – viene ribaltata completamente da Adler e Bauer. Per loro lo scoppio della guerra e la vittoria del movimento operaio, schierato a fianco dell'Unione Sovietica, possono veramente essere le premesse del socialismo.

La prima guerra mondiale, le guerre coloniali, la brutalità con cui il fascismo sarebbe giunto al potere, la guerra di Spagna, l'avvento del nazismo e la Seconda guerra mondiale abitano alla violenza non soltanto i fanatici, ma tutta la popolazione europea. La violenza appare la reazione più ovvia e necessaria contro i meccanismi di oppressione. Si radica nella mentalità di tutti gli oppositori dei regimi dittatoriali la convinzione che un uso corretto della violenza possa essere la premessa per una società finalmente pacifica. Dopo il 1943 si moltiplicano, in Italia e in Europa, gruppi di resistenti che combattono, a fianco degli alleati, contro le dittature nazifasciste. La violenza contro la tirannia assume anche un alto significato morale. Il resistente si sente investito di una sorta di missione: la ribellione alla guerra, alla prepotenza e all'oppressione. È vero che questa ribellione alla violenza sfocia essa stessa in altra violenza, che però si tratta di una violenza legittima perché al servizio di una causa giusta. Il resistente è consapevole che, usando la violenza, gioca secondo le regole dell'oppressore; ma si sente legittimato a farlo in quanto è stato l'oppressore che ha, per primo, posto le condizioni che hanno reso necessario giocare secondo quelle regole.

Le riflessioni di Caffi si trovano in netta contrapposizione con tutte le

considerazioni di questa natura. L'esperienza della guerra provoca in Caffi la consapevolezza dell'inutilità della reazione violenta. Il saggio del 1946 *Critica della violenza*⁸⁹ si apre così:

La mia tesi è che un "movimento" il quale abbia per scopo di assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi di abolire il salariato, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello Stato (o del Super-Stato), la separazione degli uomini in "classi" come pure in nazioni straniere (e potenzialmente ostili) l'una all'altra, deve rinunciare a considerare come utili, o anche possibili, i mezzi della violenza organizzata e cioè: a) l'insurrezione armata; b) la guerra civile; c) la guerra internazionale (sia pure contro Hitler, o Stalin); d) un regime di dittatura e di terrore per "consolidare" l'ordine nuovo⁹⁰.

Caffi sostiene questa tesi principalmente per un motivo pragmatico: "La ragione prima – tratta dall'esperienza e dal semplice buon senso – è che tali mezzi sono inefficaci, e anzi conducono a risultati opposti a quelli che ci si proponevano"⁹¹. A questo motivo ne aggiunge altri due: "A tale argomento – "utilitario", se si vuole – se ne aggiungono parecchi altri: gli uni confermati dai pensieri e sentimenti unanimemente nutriti sin da quando gli uomini cominciarono a riflettere sulla condizione umana, gli altri imposti dalla situazione senza precedenti in cui si trovano i due miliardi di abitanti del pianeta terra alla metà del secolo ventesimo"⁹². Egli parte dall'idea che il disgusto per la violenza è nato nell'uomo insieme alla violenza stessa e che, invece, la sua esaltazione è il frutto abbastanza recente di sentimenti artificiali, o anche morbosi. È soltanto nel Novecento che l'esaltazione della

⁸⁹ Id., *Critica della violenza*, in *Critica della violenza*, cit., pp. 77-104.

⁹⁰ Ivi, p. 77.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, pp. 77-78.

violenza diventa un sentimento diffuso. Questo non significa che in passato l'umanità abbia sempre vissuto in pace ma che l'idea che la violenza fosse di per sé desiderabile non era mai apparsa prima. Caffi considera questo nuovo evento come una deviazione, come una malattia dell'epoca contemporanea. Il disgusto per la violenza non deriva, secondo lui, da astratti principi metafisici o da lontani imperativi divini, ma, molto più umanamente, dall'aspirazione ad una vita buona, dal desiderio di una socievolezza che estendendosi dall'uno all'altro, finisce logicamente col comprendere tutti gli esseri viventi:

Alla superficie, si tratta di buona educazione e di "costumi civili", in profondo, c'è in primo luogo la coscienza della "società" come fatto e come valore, e dunque immancabilmente della "giustizia" nei rapporti sociali, una nozione che – lo si vorrà ammettere – è più fondamentale di qualsiasi dogma religioso o morale. Ma a ciò sia aggiunge necessariamente il desiderio (poco importa se utilitario, come pensava Bentham, oppure ispirato dalla bontà divina) della felicità di tutti, senza la quale io stesso non potrei essere felice. [...] Insistiamo: la giustizia implica l'eguaglianza, la felicità esclude ogni oppressione. V'è dunque contrasto irriducibile fra l'aspirazione alla socievolezza e la volontà di potenza, ogni violenza è, per definizione, antisociale"⁹³.

L'idea che gli uomini desiderino la felicità altrui si fonda, ovviamente, sul presupposto della loro naturale socievolezza. Secondo Caffi, gli uomini, quando non si trovano in condizioni di pericolo o di sofferenza, sono naturalmente portati all'amicizia e alla concordia tra loro. È una concezione questa che Caffi sostiene nel saggio *La pace come condizione naturale*⁹⁴ e che si oppone nettamente alla visione di Hobbes, secondo cui la condizione

⁹³ Ivi, p. 81 (la parte finale della citazione compare già alla nota 59).

⁹⁴ Id., *La pace come condizione naturale*, in *Scritti politici*, cit., pp. 331-336.

naturale per gli uomini è la guerra di tutti contro tutti. L'opinione di Caffi è che gli uomini, se liberi da impellenti necessità materiali, si associano naturalmente e tendono ad instaurare tra loro rapporti di collaborazione e di affetto reciproco. Contrariamente a Hobbes, per Caffi gli uomini sono naturalmente civili, i rapporti amichevoli sorgono spontaneamente. Se per i giusnaturalisti come Hobbes la civiltà e la socievolezza appartengono alla sfera politica, cioè non possono esistere prima che si instauri lo Stato, per Caffi appartengono invece alla sfera pre-politica, cioè al momento in cui gli uomini, senza alcuna costrizione, vivono in comunità socievoli.

La visione caffiana della naturale socievolezza degli uomini è distante altresì dalle concezioni di matrice aristotelica secondo cui lo stadio pre-politico, o naturale, è costituito dalla società familiare in cui vigono i rapporti fra superiore ed inferiore (padre-figlio, marito-moglie). La società prepolitica in Caffi è frutto di spontanea collaborazione fra eguali, in Aristotele frutto della gerarchia familiare. Tuttavia questa visione caffiana relativa al primato della socievolezza sull'istinto aggressivo non sfocia in una cieca affermazione della bontà degli uomini. La storia umana, infatti, è stata per lungo tempo dominata dalla barbarie: "Ma la barbarie antisociale esiste in noi, nell'istinto di possesso, nel rancore, nella crudeltà nativa, nella paura, nell'ignoranza; e attorno a noi, visto che la civiltà, la *politesse*, la coltivata socievolezza son rimaste finora privilegio di una minoranza di persone in un numero limitato di luoghi"⁹⁵.

L'orrore per la violenza è un fatto ben radicato negli uomini, ma, non essendo un sentimento dominante, "tale orrore si ottunde e sparisce (in società guerriere come quella turca, per esempio) allorquando i massacri e le esecuzioni capitali diventano un'abitudine"⁹⁶. In particolare nel ventesimo secolo i massacri senza precedenti, la negazione delle libertà all'interno degli

⁹⁵ Id., *Critica della violenza*, in *Critica della violenza*, cit., p. 81.

⁹⁶ Id., *La pace come condizione naturale*, in *Scritti politici*, cit., p. 335.

Stati e lo sfruttamento sistematico degli uomini, il nazismo, il fascismo, lo stalinismo, le teorie di Sorel sulla violenza e l'esaltazione del superuomo al di là del bene e del male hanno prodotto l'eclissi di tutte le aspirazioni alla socievolezza, fatto esplodere gli istinti più feroci e nascere le ideologie giustificatrici di questi istinti.

Dopo il 1914, secondo Caffi, la violenza, praticata su vasta scala e con mezzi estremamente efficaci, ha prodotto una situazione storica senza precedenti che impone scelte radicali: "O ci liberiamo (noi e tutto il patrimonio della nostra cultura, con le idee di civiltà, giustizia, felicità che danno un senso alla nostra vita) dell'apparato di coercizione violenta che sembra aver fatto tornare l'esistenza sociale a quello di paura endemica che, secondo Hobbes, precede la formazione delle società organizzata, oppure ne saremo stritolati"⁹⁷.

⁹⁷ A . CAFFI, *Critica della violenza*, in *Critica della violenza*, cit., p. 83.

2.5 Socialismo e rivoluzione

Nel saggio del 1946 *E' la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*⁹⁸ Caffi affronta il problema dell'indispensabile uso della violenza.

Dal saggio emerge che una guerra rivoluzionaria non può far altro che portare al tradimento dell'ideale socialista e all'instaurazione della dittatura. Tale guerra, infatti, non può essere vinta che con un esercito ben organizzato, efficiente ed in grado di battere l'avversario sul suo stesso terreno. Per ottenere un esercito di questo tipo secondo Caffi, bisogna creare una struttura rigida, verticistica e fortemente coercitiva che, reprimendo le volontà e i desideri dei singoli individui, li faccia agire come automi al servizio della causa rivoluzionaria. Istituire un tale apparato potrebbe costituire un male necessario se servisse a compiere un passo verso una società socialista. Questo per Caffi non accade perché in caso di vittoria, l'apparato coercitivo, servito durante la lotta, non scompare ma diventa ancora più oppressivo perché deve assumersi il compito di consolidare il nuovo potere rivoluzionario.

Se un insurrezione popolare rimane tale, una semplice rivolta degli oppressi contro il governo, ha, secondo Caffi, pochissime probabilità di successo. Solo se l'insurrezione popolare si trasforma in una guerra civile organizzata può sperare di conquistare il potere; nel caso di una tale trasformazione, però, non si avrebbe più il popolo che combatte per la propria libertà, ma lo scontro tra due eserciti parimenti liberticidi:

La rivoluzione (insurrezione popolare, collasso di un meccanismo di oppressione per la diserzione dei suoi agenti) può risvegliare una guerra civile, con tutto ciò che una guerra implica in termini di organizzazione

⁹⁸ A. CAFFI, *E' la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, in *Critica della violenza*, cit., pp. 319-325.

militare, dura disciplina, battaglie regolari, etc. Ma si tratterà allora della lotta tra due organizzazioni dello Stato, non della lotta di un popolo contro una casta governante. Da entrambe le parti, la gente verrà uccisa sotto il comando di una casta, vecchia o nuova, di ufficiali, generali, e governanti politici⁹⁹.

Secondo Caffi non è possibile combattere gli eserciti degli oppressori affidandosi alle insurrezioni della gente comune. Per sconfiggere un esercito armato ed organizzato è necessario un altro esercito, meglio armato e meglio organizzato. Ma nel momento in cui questo secondo esercito entra in scena non c'è più alcuna speranza per la causa socialista. I capi dell'esercito che conquista il potere non instaureranno altro che una dittatura.

Hitler, durante la guerra, utilizzava sofisticate tecnologie, efficienti organizzazioni verticistiche, una morale creata per convincere gli uomini ad andare a morire, il terrorismo e lo sfruttamento sistematico dei popoli sconfitti. Opporsi a Hitler era possibile solo servendosi degli stessi mezzi e degli stessi espedienti. Era dunque necessario affidare la direzione della lotta a capi abili e dissoluti che "avrebbero dovuto essere investiti di poteri tanto grandi e praticamente incontrollabili quanto quelli dei luogotenenti di Hitler o di Stalin. Non esiste un modo socialista di fare la guerra, di opporsi al massacro con il massacro"¹⁰⁰.

Una guerra rivoluzionaria vittoriosa non può essere la premessa del socialismo:

Se il socialismo ha da essere una vera liberazione dell'uomo, dobbiamo cominciare col respingere come la maggiore delle assurdità ogni nozione di guerra fatta dai socialisti, o da uno Stato diretto in nome dei socialisti. Un popolo non ha mai sconfitto lo Stato che lo opprimeva con la forza delle armi. Proudhon in *De la Guerre e de la Paix* fa una distinzione tra il genere di forza

⁹⁹ Ivi, pp. 322-323.

¹⁰⁰ Ivi, p. 320.

che è in gioco nella società moderna, e in una vera rivoluzione, e la Forza bruttale che decide le guerre tra le nazioni, che egli considera un residuo di barbarie. In tutte le rivoluzioni coronate da successo, il fattore decisivo è stato un fattore “morale” o “psicologico” grazie a cui l’armamento, sempre superiore, dello Stato è stato reso inutile¹⁰¹.

In *Critica della violenza*, Caffi considera due questioni: la prima concerne l’estrema improbabilità che “un’organizzazione di refrattari, uomini liberi, disponga delle armi, dell’equipaggiamento, delle capacità tecniche per affrontare gli attuali padroni del mondo con una ragionevole prospettiva di successo”. La seconda, molto più importante e decisiva, riguarda le sorti della società dopo la vittoria rivoluzionaria: “anche supponendo che si riesca a inquadrare le masse (ribelli, oppure repentinamente convertite a un ideale altamente illuminato della società e della civiltà), a strappare la bomba atomica ai suoi attuali detentori, e infine a impegnare la battaglia, è seriamente credibile che si possa evitare una ricaduta, in circostanze quanto si voglia “rivoluzionarie”, in quelle abitudini barbare, in quegli eccessi della volontà di potenza, e infine nella divisione fra un gregge docile e dei capi imperiosi che l’impiego organizzato della violenza inesorabilmente genera ?”¹⁰² . Caffi porta come esempi storici più emblematici di rivoluzioni vittoriose: le rivoluzioni francese e russa. Sia Robespierre sia Saint-Just erano, nota Caffi, devoti alla causa del popolo e sinceramente desiderosi di condurre l’umanità a governarsi da sé secondo i principi di libertà, uguaglianza e fraternità. Tuttavia furono proprio questi due idealisti che stroncarono gli slanci spontanei del popolo, instaurarono il terrore, militarizzarono, centralizzarono, e burocratizzarono la Francia, aprendo così la strada alla dittatura di Napoleone¹⁰³. Allo stesso modo Lenin e Trotski

¹⁰¹ Ivi, pp. 321-322.

¹⁰² *Critica della violenza*, cit., pp. 83-84.

¹⁰³ Ivi, pp. 84-85.

credevano profondamente alla causa del socialismo, tuttavia “furono proprio i due grandi capo bolscevichi a sopprimere i Soviet, a instaurare il regno della *Ceka*, a sottomettere i lavoratori alla gerarchia poliziesca dei sindacati di Stato, a moltiplicare i poteri arbitrari, i controlli soffocanti, e insomma a preparare il terreno per l’autocrazia di Stalin”¹⁰⁴.

Non fu per il tradimento dei capi rivoluzionari se le rivoluzioni francese e russa ebbero esiti dittatoriali; semplicemente, giacobini e bolscevichi seguirono “la logica della “violenza rivoluzionaria”; e nel modo in cui applicarono tale violenza, come nelle azioni cui furono condotti da tale logica, essi rivelarono la loro mentalità essenzialmente “antisociale”. I giacobini francesi e i bolscevichi russi concepivano la realtà unicamente in termini di instaurazione di determinati rapporti di potenza e di “organizzazione” del governo e dell’economia pianificata nel nome del popolo o del proletariato, mentre non intendevano che in astratto, considerandoli come un sottoprodotto (o una “sovrastuttura”), quei costumi, quella socievolezza, quel bisogno di giustizia e di felicità che costituiscono il “contenuto immediato” dell’esistenza e la sostanza stessa della libertà delle masse popolari, se si vuole che esse formino effettivamente una società”¹⁰⁵.

L’uso della violenza rivoluzionaria presuppone, nei capi della rivoluzione, una mentalità che non tiene conto il contenuto immediato dell’esistenza, quella rete di rapporti umani concreti e spontanei che sono, secondo Caffi, il fine ultimo delle azioni di ogni sincero socialista. I rivoluzionari giacobini e bolscevichi considerano la realtà esclusivamente sotto il profilo politico o economico, non sotto quello sociale.

Caffi individua tre ambiti nelle relazioni umane: il politico, l’economico e il sociale. L’errore dei rivoluzionari è quello di anteporre gli ambiti politico ed

¹⁰⁴ Ivi, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

economico all'ambito sociale. In altri termini, di considerare secondaria la sfera dei rapporti e dei desideri autenticamente umani rispetto agli interessi politici ed economici.

I rivoluzionari di questo tipo non sono altro che dei fanatici, degli esaltati che vogliono attuare ad ogni costo le loro idee. Ad essi Caffi contrappone la figura del vero rivoluzionario: un uomo che antepone a tutto i valori propriamente umani e per il quale l'economico e il politico vengono sempre dopo il sociale. Scrive Caffi: "Rivoluzionari autentici, per me, non sono soltanto un Proudhon e un Bakunin, ma anche un Voltaire, un Herzen, un Tolstoj"¹⁰⁶. Questi individui, apparentemente distanti tra loro, hanno in comune due caratteristiche che, secondo Caffi, non possono mancare al vero rivoluzionario: la prima è la passione di risvegliare le coscienze degli uomini, la seconda è la simpatia per tutti coloro che soffrono e sono vittime di soprusi e ingiustizie. Questi rivoluzionari sono ben differenti da quelli che Caffi definisce i fanatici dell'idea rivoluzionaria, come Lenin o Blanqui, che concepiscono l'azione rivoluzionaria esclusivamente in termini di conquista del potere. Infine Caffi conclude:

Conveniamo anzitutto di chiamare "società" l'insieme di quei rapporti umani che si possono definire spontanei, e in un certo qual modo gratuiti, nel senso che hanno almeno l'apparenza della libertà nella scelta delle relazioni, nella loro durata, nella loro rottura: le pressioni non vi si esercitano che con mezzi "moralì", mentre i moventi sono o realmente subordinati, oppure mascherati dalla *politesse*, dal piacere che si ha a trovarsi in mezzo ai propri simili, dalla solidarietà affettiva che si stabilisce naturalmente tra i membri di un medesimo gruppo. Intesa in questo senso la "società" esclude per principio ogni costrizione, e soprattutto ogni violenza. Apparirà allora chiaro che la forza, la continuità, i successi almeno parziali [...] di un movimento di emancipazione umana saranno in funzione diretta del grado di sviluppo e di

¹⁰⁶ A. CAFFI, *Società, "élite" e politica*, in *Critica della violenza*, cit., p. 135.

consistenza della “società”, mentre nessuna organizzazione armata potrà aumentare le *ciance*, né tanto meno i progressi reali di un tale movimento¹⁰⁷.

¹⁰⁷ *Critica della violenza*, cit., p. 86.

2.6 Ideologia, mito e società

Quando Caffi definisce il concetto di società (il significato generalista del concetto di società), egli prende nettamente le distanze dalla concezione marxista sia rispetto alla sua epistemologia (una singolare commistione di storia, filosofia e scienza), sia con riguardo alla riproposizione in chiave economicistica del mito del progresso, sia soprattutto alla sua teoria della società per cui quest'ultima risulterebbe da una 'struttura' composta dei rapporti di produzione, la quale a sua volta determinerebbe una 'sovrastuttura' composta dei rapporti politici, giuridici e culturali. Per Caffi la società è piuttosto il prodotto di processi complessi e molteplici di socializzazione tra individui, i quali si costituiscono entro tali rapporti, senza che questi si ipostatizzino in realtà del tutto esterne ai soggetti medesimi. I processi di scambio mutuo e di reciproca socializzazione tra individui si svolgono su piani molteplici, anche ovviamente su quello economico, senza che però questo possa pretendere a uno statuto ontologico o gnoseologico privilegiato. La società costituisce una realtà più autentica e originaria degli stessi meccanismi economici. A questo riguardo Caffi è molto vicino a Simmel, e cioè che la società nella sua esistenza in continuo svolgimento comporta sempre che gli individui siano vincolati in virtù d'influenze e determinazioni reciproche. È questa una posizione che Caffi assume negli anni di giovinezza, ed in parte originata dall'influenza del pensiero di Proudhon.

Le 'teorie dell'ideologia' secondo Caffi non prendono sul serio ciò che gli uomini dicono di loro stessi come essere sociali. Se nella considerazione di una società distinguiamo un punto di vista interno (quello dei partecipanti) e un punto di vista esterno: "I rapporti fra l'uomo e le cose, se non ci si contenta di esaminarli a volo d'uccello, costituiscono una trama assai fitta di eventi constatabili e di esperienze intime che dobbiamo necessariamente

rappresentarci per via di opposizioni: ossia, alla fine, di ‘miti’¹⁰⁸, il punto di vista adottato dalle “teorie dell’ideologia” è solo ed esclusivamente quello esterno. Caffi invece dà più attenzione al punto di vista dei partecipanti, a quello interno.

Egli è lontano dalle teorie funzionalistiche della società (le teorie di Durkheim¹⁰⁹). Anche nel funzionalismo, come nella concezione marxista e nelle ‘teorie dell’ideologia’, la società si costruisce a prescindere da ciò che i soggetti che la compongono vogliono e credono di costruire, a prescindere dalle loro idee e passioni, secondo imperativi funzionali e sistematici. Tutte queste teorie adottano appunto un paradigma evolucionistico, mutuato dalle scienze biologiche o usano metafore organicistiche. In tale prospettiva la società si sviluppa indipendentemente da, o addirittura contro, la volontà dei suoi membri, e comunque secondo modi che non hanno nulla a che vedere con le rappresentazioni che essi si fanno di tale movimento¹¹⁰. Per Caffi, al contrario, la realtà sociale equivale in buona sostanza a ciò che gli uomini credono che essa sia. Quest’idea centrale è richiamata e sviluppata da Nicola Chiaromonte: “Quando si parla non del mondo naturale ma della realtà sociale, la distinzione tra ‘apparenza’ e ‘realtà’ mi pare molto dubbia, dal momento che, per cominciare, le illusioni che gli uomini si fanno sulla loro situazione ‘reale’ non hanno meno ‘realtà’ delle loro ‘spiegazioni ultime’. Nella società, infatti, si ha a che fare con gli errori reali degli uomini non meno che con le loro opinioni vere”¹¹¹.

¹⁰⁸ A. CAFFI, *Mito e mitologia*, in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 284-285.

¹⁰⁹ Cfr. F. FERRAROTTI, *La lezione di Andrea Caffi*, in “La fiera letteraria”, 5 gennaio 1967, p. 22.

¹¹⁰ M. LA TORRE, *il profeta muto. Politica e cultura nell’opera di A. Caffi*, in G. Landi (a cura di) *Andrea Caffi: un socialista libertario, Atti del Convegno di Bologna, 7 novembre 1993*, BFS Edizioni, Pisa, 1996, p. 35.

¹¹¹ N. CHIAROMONTE, *Lettera a Caffi*, ora in ID., *Il tarlo della coscienza*, a cura di M. Chiaromonte, Il Mulino, Bologna 1992, p. 101, corsivo nel testo. Sul rapporto tra Caffi e

Per Caffi, al contrario, la società è prodotto di norme, e queste sono il risultato dell'attività, conscia o inconscia, degli esseri umani e delle loro idee di azione espresse alle norme medesime:

Nella realtà storica quale noi possiamo conoscerla, non si vede una sola società la cui coesione, o struttura, non presenti almeno tre ordini di fatti che il nostro esame ragionato distingue, ma che, beninteso, s'intrecciano e si penetrano a vicenda nell'attività quotidiana degli individui associati: a) dei modi abituali, regolari, di procurarsi la sussistenza, di concepire e misurare il benessere materiale, di ripartire i compiti e i frutti degli sforzi più o meno organizzati; b) delle forme di comunicazione e d'accordo intimo costanti, incorporate nel linguaggio e in una mitologia; c) delle norme di condotta esplicitamente formulate o osservate per intesa tradizionale, sostenute da una nozione del 'sacro' la quale si riassume a sua volta nella nozione di 'giustizia'¹¹².

La società per Caffi si compone quindi di tre livelli normativi. Un primo livello regola la produzione e distribuzione di beni. A differenza di Marx, la produzione non è una forza soggettiva, che non necessita di norme per darsi, ed è all'origine di ogni fatto normativo. La produzione è vista come possibile solo in quanto vi sono norme che la regolano. I rapporti di produzione non sono 'fatti bruti' bensì 'fatti istituzionali', fatti fondati su, o resi possibili da, norme.

D'altra parte Caffi non ha nessuna simpatia per l'idealismo hegeliano, per la sua riduzione della realtà a idea o spirito: "Attraverso la mostruosa identificazione dell'Idea con l'essere e con tutte le manifestazioni empiriche

Chiaromonte, cfr. A. GAROSCI, *La vita di Carlo Rosselli*, vol. 2, Firenze, Edizioni U, s.d. [ma 1945], p. 39 e G. BIANCO, *Chiaromonte-Caffi, lettere ed altro*, in "Settanta", 1972, pp. 38-42.

¹¹² A. CAFFI, "Homo faber" e "homo sapiens", in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 301-302. Corsivo nel testo.

della realtà, si giunse a attribuire un potere sacerdotale e dispotico ai manipolatori e agli interpretatori d'idee, o meglio: di quell'informe complesso chiamato l'Idea, nella quale vengono a confondersi tutte le operazioni ideologiche. Con ciò, di colpo, ogni azione umana, ma soprattutto ogni azione di governo, fu 'sacralizzata' come espressione dell'Idea. Da una parte si dichiarava che ogni valore intellettuale portava in sé un 'valore di potenza', dall'altra si promuoveva ogni atto di potenza alla dignità di 'significato ideale', di valore di verità e di giustizia, la giustizia non essendo peraltro che la norma decretata da un potere effettivo"¹¹³. I fatti sociali per lui rimangono fenomeni empirici, seppure filtrati o costituiti da norme. E queste hanno esistenza dentro quei fenomeni, e non fuori di essi. Caffi sembra essere critico sia del mito illuminista e positivista del progresso, che dell'evoluzionismo darwiniano e spenseriano, tanto di più delle filosofie idealistiche della storia (da Hegel, a Marx, a Croce).

Il secondo livello normativo, quello del linguaggio, è fatto non solo di significati individuali, atomistici, ma di un senso generale che permea i significati individuali ed è da questi presupposto. Tale senso generale, o la somma dei sensi generali, è un insieme complesso e coerente, una concezione del mondo, ovvero una 'mitologia'. Infine, il terzo livello normativo è dato dalle norme del diritto positivo, siano queste espresse o meno. Le norme giuridiche però, in questa prospettiva, non stanno nel vuoto, non si ergono sul nulla della decisione.

Il 'normativismo' di Caffi non presuppone, tuttavia, alcuna concezione individualistica, contrattualistica o utilitaristica della società. Un individuo precedente alla società è per lui un'assurdità. Nondimeno, la società è composta di individui e solo di questi, e non ha una vita indipendente da questi. L'ipotesi del contratto sociale non spiega, ad esempio, com'è possibile che individui i quali non si sono ancora incontrati e non hanno sviluppato tra

¹¹³ A. CAFFI, *Divagazione sugli intellettuali*, in ID., *Critica della violenza*, cit., p. 323.

loro nessuna forma di cooperazione siano in grado di intendersi, vale a dire possiedano un linguaggio comune. La conclusione di Caffi è, allora, che il contratto sociale non è che un mito della società moderna e di forza non minore di quelli che dirigono le condotte delle società primitive. “Dal punto di vista di una scienza effettivamente informata e attenta a non pascersi di ipotesi affermando solo fatti non accertati, le supposizioni di Freud sull’origine dei ‘totem e tabù’ o le prolisse e eruditissime disquisizioni di un’intera scuola di etnografi psicanalisti (...) i quali deducono da certi ‘complessi’ le caratteristiche dell’economia, della mitologia, della morale di tribù malesi o siberiane, valgono assai meno del mito razionalista di un primordiale ‘contratto sociale’ che, da Hobbes a Rousseau, ebbe tanta voga. In quest’ultimo caso, l’artificio consiste nel supporre che gli individui, a un dato momento, avessero la libera scelta d’integrarsi o no in una collettività ordinata, e allora resta inspiegabile come mai, non ancora integrati, possedessero un idioma comune per discutere e approvare le clausole del contratto”¹¹⁴.

Caffi rifiuta quindi tanto la riduzione dell’uomo a *homo faber* (operata ad esempio dal marxismo) quanto l’analoga riduzione a *homo oeconomicus* (operata dalle teorie contrattualistiche e utilitaristiche). Per lui, l’uomo è piuttosto *homo ludens*, uomo che pasce di gioco e di mito (che il gioco come attività priva di fine strumentale o utilitario rimanda a qualche sorta di senso generale che è per Caffi appunto il mito). Egli condivide l’antropologia di Cassirer, quella dell’uomo come *animal symbolicum*. Il gioco, la festa, il sacro, il mito, sono il baricentro della vita sociale. “Le norme *de fas et nefas* sono dei fattori primordiali dell’esistenza sociale e non delle sovrastrutture della situazione economica governata dai procedimenti che vengono messi in opera per nutrirsi, alloggiarsi, vestirsi e difendersi”¹¹⁵.

¹¹⁴ A. CAFFI, *Individuo e Società*, cit., pp. 29-30.

¹¹⁵ A. CAFFI, “*Homo faber e “homo sapiens”*”, in ID., *Critica della violenza*, cit., p. 313.

La società è dunque definita come “quella rete di azioni reciproche regolari, abituali che impegna e mantiene un maggiore o minor numero di esistenze personali nei binari di atti precisi, ripetuti indefinitamente e quasi automaticamente”¹¹⁶. Questo corpo non è però compatto. Esso non ha esistenza propria, distinta da quella della pluralità di individui che lo costituiscono. Esso, inoltre, è attraversato da una tensione fondamentale, che si dà tra la tendenza della società a riprodursi come tale, identica a se stessa, e l’individuo che invece ha una vicenda personale cangiante che culmina nella morte. La dimensione temporale è estrema nell’individuo, e scarsa nella società. È l’individuo che introduce la dimensione temporale nel corpo sociale, malgrado o contro questo stesso. Di qui un conflitto irrisolvibile. “La garanzia più efficace di una produzione - o riproduzione continua - dell’esistenza sociale è l’attenuazione fino ai limiti del possibile della ‘fuga del tempo’ grazie all’immutabilità delle circostanze ambientali e dell’atteggiamento adottato dai personaggi in questione”¹¹⁷.

Ecco perché i popoli ‘felici’ – nota Caffi – sono quelli senza storia¹¹⁸. Ecco anche il perché dell’importanza della festa nel ciclo degli eventi sociali. In questa l’individuo rompe l’immobilità della società, ma nello stesso tempo acquisisce un esaltato sentimento di socialità. La festa agisce “come istituzione sociale che offre all’uomo, al tempo stesso, un sentimento d’emancipazione dalle servitù dell’esistenza associata e una comunione più stretta e più spontanea con i suoi simili”¹¹⁹. La festa inoltre annulla gli imperativi sistemici e funzionali che la società per un verso esercita sull’individuo, riaffermando il suo essenziale carattere di pratica costitutiva. Secondo Caffi non vi sono fini umani che possano perseguirsi al di fuori della

¹¹⁶ Ivi, p. 308.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ A. CAFFI, “*Homo faber e “homo sapiens”*”, cit., p. 311.

società medesima. La tesi di Caffi sembra anticipare la contrapposizione di Jurgen Habermas, tra razionalità strumentale e razionalità comunicativa. Caffi sostiene appunto che la razionalità costitutiva, delle società umane è la razionalità comunicativa.

2.7 Il concetto di potere: tripartizione di governo - società - popolo

Riguardo al concetto di popolo Caffi nutre un'immagine abbastanza realistica e per certi versi pessimistica. Egli è lontano dal mito del popolo corrotto dalla società e nondimeno portatore di virtù fondamentali, o da quello contrapposto del popolo incorrotto ma stordito dalle menzogne del potere e ignaro della sua forza gigante:

Osservatori superficiali e inteneriti suppongono nel popolo una 'salute' fisica e morale particolarmente e miracolosamente intatta, e così anche suppongono tutto un repertorio di qualità specifiche e inimitabili: buon senso, istinto sagace, generosità, modestia, dignità, senza tener conto delle molte sfumature e dei molti 'rovesci' di tali disposizioni pretese 'naturali' e senza distinguere l'eccezionale dal comune, l'effimero splendore dell'età giovane dalla greve e durevole impronta dei destini irreparabili, lo slancio del cuore dal mimetismo rituale. Soprattutto, poi, si attribuisce a questo 'potenziale', che in certo modo è d'origine fisiologico, un contenuto reale di saggezza e di potenza i cui effetti miracolosi si produrrebbero di colpo non appena spezzate le catene del selvaggio. Ora, l'esistenza di tali catene non è un accidente assurdo: anche a voler ammettere che, al principio, sia stata unicamente la sfortuna a forgiarle, la loro conservazione e il loro aggravamento millenario non si spiegano senza la complicità essenziale dei prigionieri. La storia contemporanea dovrebbe averci insegnato a diffidare almeno un poco dell'idea del *bon peuple*. Dopotutto, molti dei seguaci di Mussolini e di Hitler sono 'popolo'¹²⁰.

Il 'popolo' dunque, secondo Caffi, è un'entità abbastanza amorfa, moralmente più o meno insignificante, e per certi versi responsabile del suo

¹²⁰ A. CAFFI, *Cristianesimo e ellenismo*, in *Mito, Mistica e Magia: l'avvenire del romanzo*. Massimiliano Boni Editore, Bologna, 1994, pp. 144-145.

stato d'oppressione e sfruttamento. Nondimeno è vivo e forte nel 'popolo' il sentimento della 'comunione' dell'azione collettiva ed è questo sentimento ciò che lo distingue dalla 'massa'. A questo proposito Caffi si rifà esplicitamente a idee di Georges Gurvitch, un sociologo e filosofo da lui particolarmente apprezzato, ed a lui accomunato dalla formazione culturale russa e dal riferimento all'opera di Proudhon. "Popolo' e 'massa' - scrive Caffi - sono due realtà assai diverse. Si può accettare lo schema di Gurvitch il quale, nel distinguere la 'comunione', la 'comunità' e la 'massa' come tre forme diverse del rapporto sociale, sostiene che, nella massa, quel che importa non è il numero degli individui, bensì un certo modo di stare insieme nel quale la personalità dell'altro è totalmente ignorata e il problema sociale si riduce a quello di coordinare meccanicamente i propri movimenti a quelli degli altri: una socialità, cioè, così elementare e, al tempo stesso, così poco umana da obliterare praticamente la coscienza critica e la facoltà di scelta. Il 'popolo' invece, presuppone necessariamente il permanere di una 'comunità' e delle possibilità effettive di 'comunione' nei riti, nelle feste, nei momenti sia di pericolo che di trionfo della comunità"¹²¹. Nella visione caffiana quindi il 'popolo' è distinto dalla 'massa', la quale è considerata il prodotto di tempi molto moderni, soprattutto di applicazioni della tecnica moderna alle relazioni sociali. Come 'massa' gli uomini sono più facilmente manovrabili; essa corrisponde all'impeto uniformatore degli Stati totalitari. La 'massa' è così, a differenza del 'popolo', qualcosa di irrimediabilmente negativo:

La massa è cosa diversa dalla folla amorfa e incoerente, mentre d'altra non è neppure una comunità in cui dei sentimenti essenziali, delle credenze e delle simpatie vibrano all'unisono. È uno stato dei sensi e della volontà in cui l'individuo rimane fondamentalmente indifferente alla sorte dei suoi simili

¹²¹ A. CAFFI, *Popolo, massa e cultura*, in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 105-106.

con i quali tuttavia si aduna e congrega, e con i quali finisce col marciare all'asso in formazioni serrate. Incorporati nella massa, gli uomini hanno riflessi singolarmente uniformi, benché ciascuno possa conservare nel suo foro interiore una lucidità perfetta, e magari una refrattaria apatia. Per strano che sembri, la massa non è capace di entusiasmo orgiastico: questo è il privilegio di una comunità reale, spontanea, ingovernabile, mentre gli entusiasmi di massa sono prestabiliti e regolati. La massa è al di là di ogni possibile distinzione fra sacro e profano, fra festa e il trantran quotidiano, fra l'umano e l'inumano: la sua esistenza è inseparabile dal macchinismo in senso stretto, e soprattutto da quegli apparati militari e burocratici giganteschi che assoggettano la società a una direzione totalitaria¹²².

Mentre il 'popolo' costituisce la base della piramide sociale, al suo vertice vi è il 'governo'. A questo Caffi non dedica una particolare attenzione, limitandosi a tratteggiarlo come un apparato di dominio. La sua attenzione, invece, è tutta concentrata sulla 'società'. Questa non rappresenta un ceto, o uno strato sociale, che si situi gerarchicamente tra il 'popolo' e il 'governo'. La 'società' di Caffi non è una sorta di ceto medio, interposto tra sfruttati e sfruttatori, bensì una forma specifica di manifestazione del legame sociale contro cui il 'governo' esercita una forza repressiva pari, o superiore, a quella fatta pesare sul 'popolo'. La differenza con quest'ultima risiede nel fatto che, mentre il 'popolo' subisce in modo passivo l'azione del 'governo' sviluppando talvolta rispetto a quest'ultima forme di compiacenza e di complicità, la 'società' si erge verso il 'governo' come forza più o meno esplicita, d'opposizione.

La definizione che Caffi dà a questo terzo stato, diverso sia dal 'governo' che dal 'popolo' è quindi:

¹²² A. CAFFI, *L'avvenire del romanzo*, in *Mito, Mistica e Magia: l'avvenire del romanzo...*, cit., pp. 35-36.

l'insieme di quei rapporti umani che si possono definire spontanei, e in certo qual modo gratuiti, nel senso che hanno almeno l'apparenza della libertà nella scelta delle relazioni, nella loro durata e nella loro natura: le pressioni non vi si esercitano che con mezzi 'moralì', mentre i moventi utilitari sono o realmente subordinati, oppure mascherati dalla *politesse*, dal piacere che si ha a trovarsi in mezzo ai propri simili, dalla solidarietà affettiva che si stabilisce naturalmente fra i membri di un medesimo gruppo. Intesa in questo senso, la 'società' esclude per principio ogni costrizione, e soprattutto ogni violenza¹²³.

Caffi pur adottando una visione dinamica sociale a tre soggetti, presente anche in Proudhon, concepisce tale dinamica in termini differenti. Se il 'governo' di Caffi rappresenta una entità sociale equivalente alla 'classe dominante', la 'società' come egli la intende, non si può certo considerare una 'classe in ascesa'. Bisogna dire però che la 'società' di Caffi ha degli elementi della 'classe in ascesa', e cioè il fatto di costituire un centro autonomo di valori e di potere politico. Caffi non ha come obiettivo, comunque, di rimpiazzare la classe dominante, ma quello di riformare in senso antiautoritario l'intera struttura sociale.

La 'società' caffiana rappresenta un modo possibile di atteggiarsi della società in senso lato, il quale può coinvolgere dapprima ristretti strati sociali ma che potrebbe espandersi fino a riscoprire tendenzialmente il medesimo spazio della società in senso lato. È questa quindi l'utopia di Caffi: la società senza virgolette che si trasforma in una società con virgolette, vale a dire ambito sociale in cui vigono soltanto relazioni non gerarchiche tra soggetti di pari dignità, i quali entrano in rapporto gli uni con gli altri per fini non strumentali, bensì eminentemente comunicativi, che non mirano al successo personale ma alla comprensione, che considerano l'altro non come un mezzo per i propri fini ma come un partner di un comune processo d'intesa. La

¹²³ A. CAFFI, *Critica della violenza*, in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 86.

società con le virgolette è una società delle ‘buone maniere’. Caffi a questo proposito cita Roger Vailland: “Una società in cui l’uomo consacrasse interamente la sua attività a soddisfare i suoi bisogni elementari – mangiare, dormire e ripararsi – non si definirebbe in alcun modo come ‘civiltà’: sarebbe privo di ‘volto’. Civiltà significa maniere di vivere; ma l’accento è su ‘maniera’”¹²⁴.

In un tale ambito di relazioni è bandita ogni forma di violenza; è quasi la situazione comunicativa ideale delineata da Habermas. In tale ambito i rapporti sono volontari, plurali; la moralità cui fa riferimento Caffi non si trasforma né in ‘moralismo’ né in ‘eticità’. Ecco perché essa non può essere osteggiata dal ‘buon pensante’: “Il prorompere della società sulla scena è però giustamente considerato pestifero da chi ha il culto dello Stato, dell’autorità, della grandezza nazionale e della morale compassata che conviene a tali miti. I moralisti preferiscono le società ‘forti’”¹²⁵.

Già nella società in senso lato l’individuo gioca, secondo Caffi, un ruolo importante. Anche se esso “non è concepibile che come ‘essere sociale’ integrato in una comunità, educato, provvisto di modi di pensiero e di espressione articolata da questa società in cui nasce cresce muore”¹²⁶, l’individuo è una dimensione irriducibile del ‘sociale’, innanzitutto perché questo è eminentemente vissuto da un punto di vista interno che è noto solo al singolo soggetto. Per Caffi l’individuo è il risultato non solo di imputazioni che gli provengono dall’esterno, ma anche e soprattutto del modo in cui egli stesso si vede dal punto di vista interno. A tal riguardo scrive: “ Se si ricorda che persona etimologicamente significa maschera – aspetto agli occhi altrui – nel dire ‘persona cosciente’ si cerca di combinare (o condensare) due serie

¹²⁴ A. CAFFI, *Popolo, massa e cultura*, cit., p. 120.

¹²⁵ A. CAFFI, *Magia, mistica e mito*, in *Mito, Mistica e Magia: l’avvenire del romanzo...*, cit., p. 13.

¹²⁶ A. CAFFI, *Individuo e società*, cit., p. 32.

di fenomeni: tutto quello che l'individuo è solo a sapere della propria esistenza e tutto quello che egli – in gran parte a sua insaputa – significa 'visto dall'esterno' dai suoi simili e come necessario elemento d'una catena di successive generazioni"¹²⁷.

Dalla concezione della società in senso lato come fatto cooperativo e dalla concezione della società in senso stretto come luogo *par excellence* della comunicazione discende la teoria del potere e della politica proposta da Caffi. Secondo lui, la condizione naturale della società non è il conflitto, la guerra, bensì la cooperazione, la pace. "Che la violenza sia una necessità fatale e la guerra addirittura un'esigenza delle società organizzate è un'idea affatto recente: non più antica dell'epoca dell'accumulazione capitalistica e delle guerre napoleoniche"¹²⁸. Caffi ritiene che la violenza sia penetrata nelle società europee con la modernità. E tuttavia, egli crede che la modernità contenga in sé un impulso alla 'civilizzazione', alla regolamentazione dei conflitti violenti, alla loro neutralizzazione mediante l'imposizione di forme e procedure. Egli attribuisce la violenza, e il processo di disciplinamento della società, non tanto all'illuminismo, bensì allo Stato moderno il quale sorge da correnti teoriche, e fatti storici, precedenti, e in parte ostili all'illuminismo.

Ecco come descrive i processi di disciplinamento della società attuatisi tra il XVIII e il XIX secolo:

Il fatto apparentemente privo d'importanza 'ideologica' e 'rivoluzionario' che fu l'introduzione di uno stato civile tenuto da burocrati secondo metodi ricavati dalla 'scienza impassibile' ha tuttavia avuto ripercussioni più considerevoli che non si pensi, sia sul modo di scrivere la storia sia su quello di rappresentarvi delle 'vite immaginarie' (...) Lo stato civile uniforme,

¹²⁷ Ivi, (nota 1).

¹²⁸ A. CAFFI, *La pace, condizione naturale*, in ID., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, cit., p. 331.

democratico, laico, è un particolare necessario di quel rimaneggiamento del regime sociale e dello Stato che ha stabilito l'eguaglianza davanti alla legge, la coscrizione, la potenza in certo senso assoluta e impersonale del denaro, la libertà di esercitare una professione e di cambiare. L'intenzione sembrava essere quella di sopprimere per astrazione o d'ignorare radicalmente ogni 'qualità intrinseca', in quell'unità i cui caratteri distintivi si esprimevano in 'grandezze' di tempo, di spazio, di volume, di livello, etc., (classe d'età, domicilio, numero del reggimento, anni di servizio, reddito imponibile, diploma, patente, passaporto, 'integrazione' in questa o quella colonna di cifre statistiche). Il risultato era, naturalmente, della macchina sociale sull'individuo¹²⁹.

Secondo Caffi, la politica nel suo senso più profondo ha a che fare con la cooperazione tra gli uomini in una trama di rapporti fondati sulla uguaglianza dei suoi membri, sull'assenza di violenza e di coercizione, sul consenso. "Nel suo significato primordiale, la nozione di politica si ricollega alla città greca, dove lo Stato, la società e il popolo erano una sola e medesima realtà, e cioè una permanenza di rapporti fra persone coscienti di esistere e le quali volevano esistere il meglio possibile nella sicurezza di un determinato ordine. Aristotele designa tali rapporti col termine di *philia*"¹³⁰. Caffi prefigura una distinzione (in seguito tracciata da Arendt) tra due diverse concezioni del potere, le quali in una prima approssimazione possono dirsi la concezione giudeocristiana e la concezione greca. La prima, che è quella generalmente accolta dal pensiero comando-obbedienza, come comando dell'uomo sull'uomo, relazione che in ultima istanza si fonda sul fatto "bruto" della violenza. In tale tradizione di pensiero la teoria del potere diventa teoria della "sovranità". La seconda concezione – quella greca – ritiene invece, che violenza e potere siano due fenomeni distinti, che anzi

¹²⁹ A. CAFFI, *L'avvenire del romanzo*, in *Mito, Mistica, Magia...*, cit., pp. 45-46.

¹³⁰ *Ibidem*.

nell'ambito delle relazioni sociali la stessa violenza non sia un mero fatto fisico, e che questa presupponga il potere. L'opposto della violenza – in questa prospettiva - non è la non violenza, bensì il potere¹³¹.

Per Arendt la seconda tradizione del potere: “corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concreto”¹³². Ciò significa che senza un popolo o un gruppo non c'è potere. Mentre la violenza ha un carattere fortemente strumentale, questo è assente nel potere. Quest'ultimo è il risultato non tanto solo di aggregazioni collettive quanto soprattutto di aggregazioni collettive che si muovono secondo principi di cooperazione.

A queste due concezioni del potere, sostiene La Torre, corrispondono due distinti concetti di diritto, giacché da sempre potere e diritto sono inestricabilmente connessi e il diritto è considerato la formalizzazione dei rapporti politici. Per la prima concezione, imperialistica, il diritto è un mero comando o talvolta un comando qualificato, accompagnato dalla minaccia della sanzione, di una qualche violenza. In tale concezione la considerazione del giusto, ovvero considerazioni morali, possono avere tutt'al più un valore strumentale o persuasivo, là dove, trattandosi di un comando qualificato e la qualificazione consistendo in una qualche forma di consenso dei destinatari di quel comando, l'attribuzione di caratteri di giustizia ad esso può svolgere l'utile funzione pragmatica di produrre il consenso necessario per la qualificazione del comando ed ottenere l'obbedienza più o meno spontanea dei destinatari¹³³.

Diverso è il motivo conduttore della seconda concezione. Anche che qui il diritto finisce per coincidere col potere, ma quest'ultimo non è concepito come comando e minaccia di violenze. Esso è visto piuttosto come la somma

¹³¹ M. LA TORRE, *il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di A. Caffi*, in G. Landi (a cura di) *Andrea Caffi: un socialista libertario, Atti del Convegno di Bologna, 7 novembre 1993*, BFS Edizioni, Pisa, 1996, p. 47.

¹³² H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 200.

¹³³ M. LA TORRE, *Il profeta muto...*, cit., p. 48.

delle norme che costituiscono l'ambito d'azione in questione,,
fondamentalmente la società. Diritto e giustizia, per questa seconda
concezione del potere, che è anche quella proposta da Caffi, non sono
impermeabili l'uno all'altra. Ciò viene esplicitato da Caffi: "Se, come alcuni
pensano, non c'è diritto positivo là dove non c'è autorità prestabilita, si
prova il bisogno di precisare l'asserzione aggiungendo che ciò che noi
possiamo considerare 'diritto', differenziandolo nettamente dai terrori sacri,
sai tabù magici e anche dai drammi intimi della coscienza nei quali sorgono
e si dibattono i problemi morali, non può costituirsi se non quando l'autorità
prestabilita può essere messa in discussione dalla ragione ragionante, scossa
dall'interferenza di autorità disparate, o anche violata con successo da forze
di disordine le quali sono talvolta delle forze d'emancipazione umana e di
giustizia¹³⁴. Caffi ribadisce in questo modo la separazione tra diritto e
morale senza però rinunciare a un collegamento tra diritto e giustizia,
concependo il primo come risultato di una discussione pubblica sugli
orientamenti generali dell'azione collettiva.

¹³⁴ A. CAFFI, *Sulla nozione del diritto*, in *Critica della violenza...*, cit., pp. 217-218.

2.8 Politica e democrazia

Una volta stabilito il senso generale che Caffi attribuisce alla politica, e dopo aver illustrato la sua concezione del potere e del diritto, si analizzerà ciò che ne deriva per l'attività politica. Quali siano quindi le politiche pratiche della visione del potere come consenso e cooperazione.

Com'è stato esposto in precedenza, per Caffi, il 'popolo' è un'entità non connotata negativamente com'è la 'massa'. Resta comunque il 'popolo' il baricentro dell'azione politica. Di fronte al popolo, si notano almeno quattro atteggiamenti tipici: a) l'idea, illuminista o 'progressista', di un'integrazione graduale del popolo nella società, grazie alla diffusione dei 'lumi', del costume 'civile' e, beninteso, di un qualche benessere; b) l'idea, rousseauiana o romantica, di una dissoluzione della società in un popolo-nazione in seno al quale preesisterebbe tutto un substrato d'organizzazione secondo la natura e la giustizia immanente (o il 'genio della razza'), substrato che si tratterebbe di liberare dalle sovrastrutture corrotte e corruttrici; c) la concezione del semplice buonsenso (nella quale Robert Owen, Proudhon, Kropotkin, e forse anche Lincoln, avrebbero potuto trovarsi d'accordo con Tolstoj), era che, se si riusciva a garantire agli uomini il pane, la pace e la libertà, essi avrebbero attinto alla loro stessa coscienza, di cui allora avrebbero avuto tempo e modo di ascoltare il richiamo, la dignità e i costumi che esige la *philia* sociale (...) d) i saint-simoniani, o i democratici del genere di Stuart Mill, sembrano aver preconizzato – come nella Repubblica di Platone, ma senza i metodi selettivi e la disciplina comunitaria del filosofo ellenico – una tutela benevola del popolo da parte della società, tutela fondata sull'ipotesi che quest'ultima non potrebbe sorpassare la cerchia di un piccolo numero d'individui¹³⁵.

La prima ipotesi è quella illuministica dell'educazione del popolo attuata per

¹³⁵ A. CAFFI, *Società, élite e politica*, in *Critica della violenza...*, cit., pp. 140-141.

mezzo di un'entità esterna al popolo stesso, ma portatrice dei lumi, temperante e paziente, un soluzione quindi paternalistica. La seconda ipotesi è quella romantica della dissoluzione della società rosa da antichi vizi e corrosa dal peccato della civiltà nella nazione incorrotta, attraversata da energie primordiali. Qui la soluzione è sicuramente comunitarista, e l'obiettivo un corpo sociale omogeneo tenuto insieme non da patti volontari di cooperazione, da vincoli consapevoli di amicizia, bensì da legami irriflessivi, dal sangue, dalla terra, dallo spirito collettivo che si sostanzia nella lingua e nella religione. Per Caffi però ciò che fa di un uomo un essere politico non è un qualche fatto biologico, o spirituale, bensì la sua capacità di agire di concreto con i suoi simili e di introdurre il 'nuovo' nel ciclo ripetitivo delle regolarità sociali. "Ciò che fa un uomo un essere politico – scrive Hannah Arendt – è la sua facoltà d'agire; essa gli permette di riunirsi con i suoi pari, di agire di concreto con essi, e di impegnarsi per scopi e imprese che non gli verrebbero mai in mente, senza menzionare i desideri del suo cuore se non gli si fosse stato concesso questo dono: quello di intraprendere qualcosa di nuovo"¹³⁶. Le posizioni di Caffi a tal riguardo sono piuttosto vicine a quelle della Arendt.

Caffi non accetta nessuna metafora biologica o organicista per ciò che concerne la politica, né può accogliere una concezione di questa che presupponga metafore di tal genere. La terza strategia suindicata, l'ipotesi cioè di una repubblica di filosofi, di una élite illuminata in cui il popolo non è destinato a integrarsi mai alla élite, né quindi a educarsi, ma rimane a subire la benevolenza e la sapienza dei re filosofi, è per Caffi inaccettabile.

La strategia preferita da Caffi è la quarta, quella da lui definita 'del semplice buon senso', diretta a migliorare le condizioni materiali del popolo ed a permettergli di elevare da se stesso la propria coscienza e la propria educazione. In questa strategia la società con le virgolette svolge un ruolo

¹³⁶ H. ARENDT, *The Human Condition*, cit., pp. 199 ss.

catalizzatore: attorno ad essa il 'popolo' si organizza liberamente e si emancipa dai suoi pregiudizi e dalla sua miseria morale, conservando ed anzi esaltando quei vincoli di 'comunione' e di, fratellanza che lo definiscono per l'appunto come 'popolo' e non come 'massa'. Tale prospettiva è chiaramente diretta all'erosione e alla modificazione della forma politica statale.

Caffi non crede nell'eliminazione del potere politico, all'abolizione completa dello Stato. La tripartizione governo-società-popolo che egli fa non li permette di condividere l'opinione comune nel movimento socialista secondo la quale il popolo, una volta abbattute le strutture di governo, o eliminato il diritto di proprietà, oppure modificati i rapporti di produzione in senso collettivista, sarebbe in grado, per una sorta di virtù innata, di autoregolarsi e di gestire gli affari collettivi della società, garantendo una giusta distribuzione delle ricchezze. La ripartizione governo- società-popolo è una costante delle organizzazioni sociali, sicché non può credersi seriamente nella scomparsa di uno qualsiasi di quei tre termini della dinamica sociale. ciò che può, e deve farsi, è aumentare il peso della società, e ridurre quello del governo. La società in senso stretto è già intrinsecamente antiautoritaria e laica. "Se la società ha la tendenza a ignorare i sistemi di subordinazione e coordinazione su cui poggiano la 'salute pubblica', la maestà dello Stato, i gloriosi meriti degli uomini di azione, il buon andamento degli affari, essa mostra pure uno scarso rispetto di ogni valore 'sacro'. È quasi sempre un segno di progredita socievolezza la riduzione delle cerimonie a forme discrete, la 'secolarizzazione' dei miti nell'arte"¹³⁷. Per Caffi "la 'società' esclude per principio ogni costrizione, e soprattutto ogni violenza. Apparirà allora chiaro che la forza, la continuità, i successi almeno parziali (giacché le forze oppressive possono certo essere schiacciati) di un movimento d'emancipazione umana saranno in funzione

¹³⁷ A. CAFFI, *Individuo e società*, cit., pp. 54-55.

diretta del grado di sviluppo e di consistenza della 'società', mentre nessuna organizzazione armata potrà aumentare le ciance, né tanto meno i progressi reali di un tale movimento"¹³⁸. La proposta di Caffi è quindi ripensare lo Stato, le forme politiche.

Se il potere è un fatto fondamentale fondato sul consenso, allora anche la rivoluzione, il sovvertimento del potere, deve esserlo. "In tutte le rivoluzioni coronate da successo il fattore decisivo è stato un fattore 'morale' o 'psicologico' grazie a cui l'armamento, sempre superiore, dello Stato è stato reso inutile"¹³⁹. Da questo discende il pensiero di Caffi riguardo alla democrazia. Democrazia come regime di governo, e come possibile metodo per l'emancipazione dei lavoratori e del popolo, Caffi ha una pessima opinione. Diversamente invece concepisce la democrazia come regime di diritti, come forma politica che consenta alla società e al popolo di erodere il dominio degli apparati gerarchici, politici ed economici. A tal proposito bisogna ricordare la difesa che Caffi fa della 'libertà formale' contro quella 'sostanziale': "Dovunque si abbia vita in comune (e dove non si ha vita in comune con gli altri?) la libertà è che mi si lasci in pace il più possibile, sicché io non abbia a scervellarmi sulla famosa scelta fra 'libertà astratta' e 'libertà concreta', democrazia 'formale' e democrazia 'sostanziale'. Se non ho paura di essere svegliato alle sei di mattina dalla NKWD o dalla *Gestapo*, sono libero; se no, non lo sono, e non c'è altro da dire"¹⁴⁰. "Democraticità – secondo Caffi – significa sempre turbolenza"¹⁴¹. Per questo la democrazia può convivere con l'atteggiamento rivoluzionario, il quale per Caffi, è l'unico possibile, corretto. Il rivoluzionario, per lui non è violento, colui che predica

¹³⁸ A. CAFFI, *Critica della violenza*, cit., p. 86.

¹³⁹ A. CAFFI, *E' la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, in *Scritti politici*, cit., p. 322.

¹⁴⁰ A. CAFFI, *Stato, nazione e cultura*, in *Critica della violenza*, cit., p. 169.

¹⁴¹ A. CAFFI, *Cristianesimo e ellenismo*, in *Mito, mistica, magia. L'avvenire del romanzo*, Massimiliano Boni Editore, Bologna, 1994, p. 155.

l'insurrezione, né è il terrorista, il fanatico della giustizia pronto per usare il terrore per realizzarla. "Per rivoluzionario, intendo un uomo il quale abbia 1) la passione irresistibile di risvegliare e mettere in agitazione gli uomini che avvicina; 2) una simpatia attiva, fremente, per tutti quelli che soffrono, son vittime d'ingiustizia, han bisogno di un aiuto che non sia soltanto di parole"¹⁴².

Caffi non crede nemmeno nelle virtù della democrazia diretta, la considera un'ipotesi semplicistica e irrealistica: "Scartiamo nettamente l'assurda supposizione che 'democrazia' debba significare 'popolo governato dal popolo stesso'. Nessuna adunata di popolo (e neppure alcuna assemblea tampoco numerosa) ha potuto mai effettivamente governare (esercitando cioè in concreto i 'poteri' esecutivo, legislativo, giudiziario etc.) neppure in una minuscola città greca o in quei due cantoni rurali della Svizzera famosi come esempi di democrazia diretta"¹⁴³. D'altra parte, la democrazia intesa come regime rappresentativo non ha dato buona prova di sé, ed è sfociato spesso in nuovi regimi di dominio: "E se si ammette la delega della 'sovranità popolare' sia di un uomo, sia di un partito politico, i risultati tipici che offre sinora l'esperienza della storia sono da un lato il cesarismo plebiscitario, dall'altro quella vera (o 'nuova') democrazia che rende ora felici i polacchi i bulgari gli jugoslavi"¹⁴⁴.

Per Caffi fondamentale della democrazia non è l'essere una forma di governo, ma la possibilità ch'essa offre alla società di conquistare ambiti prima governativi o gerarchici, il fatto di costituire un regime di protezione dei diritti degli individui e delle minoranze:

La realtà democrazia s'afferma non con la fiducia negli eletti ma con la

¹⁴² A. CAFFI, *Società, élite e politica*, cit., p. 135.

¹⁴³ A. CAFFI, *Il socialismo e la crisi mondiale*, in *Scritti politici*, cit., p. 388.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 388-389.

possibilità di manifestare efficacemente la propria sfiducia verso di loro, di controllarli ad ogni passo, di limitarli in funzioni strettamente definite. Anche la forza di un Parlamento si manifesta non nella nomina di un governo, ma nella facoltà di rovesciarlo, nel discutere e criticare le leggi (che non possono essere 'creazione collettiva' ma sempre sono testi elaborati da pochi componenti); quando un Comitato di Salute Pubblica si sovrappone alla convenzione nazionale, il regime parlamentare e la libertà ch'esso è chiamato a tutelare sono di fatto aboliti. La sostanza dell'ordinamento democratico sta nella difesa dell'incolumità personale di ogni cittadino contro qualsiasi arbitrio o eccesso della 'potestà coercitiva' e nel raggiungimento di un massimo d'uguaglianza nella facoltà riconosciuta ad ogni individuo di conoscere e verificare tutti gli atti dei pubblici poteri¹⁴⁵.

Vi è quindi tensione tra la democrazia come apparato di governo e la democrazia come rivendicazione di diritti fondamentali. I regimi democratici succedutisi finora non hanno saputo risolvere tale contraddizione, se non a scapito dei diritti fondamentali trasformandosi così in regimi autoritari. Per Caffi la scommessa della democrazia va nella direzione contraria, nella risoluzione del conflitto tra apparato istituzionale e diritti a scapito del primo e a tutto vantaggio dei secondi. Rappresentanza politica e principio maggioritari senza una forte teoria dei diritti possono, senza contraddirsi, giustificare l'oppressione delle minoranze e la riduzione del cittadino a suddito. Ma anche con i diritti di rappresentanza e principio maggioritario non bastano, se non permettono alla società in senso lato, e alle sue forme libertarie (la società in senso stretto), di occupare terreni ancora ad esse interdetti.

¹⁴⁵ Ivi, p. 389.

Capitolo III

Il modello federalista di Caffi

3.1 Riflessioni sul federalismo in “La Pace di Versailles” (1919)

Il federalismo occupa un posto centrale nel pensiero caffiano. Il contatto con la cultura russa, la conoscenza personale con Kropotkin, le letture di Proudhon, di Cattaneo e di Ferrari fanno sì che Caffi consideri il federalismo un presupposto imprescindibile per la costruzione di una società libera, pacifica e giusta.

Nel 1918-1919 in un contesto europeo in cui i confini tra guerra e dopoguerra, soprattutto nell'Europa centro-orientale, con il crollo degli Imperi, russo, austro-ungarico, tedesco e ottomano erano quanto mai fluidi, Caffi si sforzò di sondare le conseguenze effettive e prevedibili della guerra sui nuovi assetti politici del dopoguerra. Insieme a Zanotti Bianco, scrisse una importante riflessione sulla configurazione dell'Europa postbellica, prima ancora che i trattati fossero firmati, nel giugno del 1919: *La Pace di Versailles*¹⁴⁶, fu pubblicata per “*La Voce dei Popoli*”, nell'aprile-maggio del 1919.

Caffi e Zanotti Bianco, intrecciando la lezione ottocentesca di Herzen con quella di Mazzini, si richiamavano ad una nuova concezione politica, quella delle collettività libere e coscienti, quella degli accordi leali, immediati tra popolo e popolo, fondati sulla nozione di reciproci doveri, nonché sul rispetto assoluto di ogni individualità viva, della persona, come della nazione.

È in quest'occasione che Caffi discute per la prima volta il problema

¹⁴⁶ A. CAFFI-U. ZANOTTI, *La Pace di Versailles*, Roma, La Voce, 1919.

dell'integrazione europea. La pace di Versailles viene stipulata secondo criteri che non tengono conto di una prospettiva di integrazione europea. Il trattato, infatti, è l'espressione degli interessi della Francia, che mira ad affermare la propria egemonia in Europa a scapito della Germania, e della Gran Bretagna, che tende a consolidare l'impero. Una pace di questo tipo non può che far nascere motivi di contrasto nel già martoriato continente europeo.

Solo una rinuncia alla sovranità assoluta dello stato nazionale e una riforma federale dell'Europa avrebbero garantito la pace e la libertà dei popoli. Le diplomazie occidentali, invece, continuavano a muoversi all'interno di quella logica ottocentesca dello stato nazionale che non era adeguata ai complessi e fragili equilibri plurinazionali dell'Europa centro-orientale. Ritenendo inutile ricercare nei vecchi sistemi di 'indipendenza statale' un mezzo per realizzare i diritti uguali di tutti i popoli, i due autori sollevavano il dilemma: o solida federazione dei popoli, integrata da organizzazioni federative e democratiche nell'amministrazione interna e nella economia sociale, o perpetuazione di prepotenze, di schiavitù, di conflitti. Sotto accusa erano le vecchie arti di governo, militariste, poliziesche, diplomatiche¹⁴⁷.

I due autori denunciavano lucidamente la volontà dei vincitori di punire la Germania, invece di organizzare la pace. La pace di Versailles era una sorta di tregua, che avrebbe condotto ad un nuovo, più terribile conflitto: era soprattutto il governo francese a condurre un brutale e assurdo imperialismo della pace al fine di stremare la Germania¹⁴⁸.

In *La pace di Versailles* viene quindi proposta una ripartizione dei popoli e dei territori europei alternativa a quella attuata dalla politica delle potenze vincitrici della guerra. Secondo Caffi e Zanotti Bianco i criteri su cui fondare l'assetto europeo devono essere: l'autodeterminazione dei popoli, la

¹⁴⁷ A. CAFFI-U. ZANOTTI, *La Pace di Versailles...*, cit., p. 34.

¹⁴⁸ Ivi, p. 35.

possibilità reale di collaborazione tra nazioni vicine e l'assenza di qualsiasi tipo di vendetta nei confronti degli sconfitti. In generale, secondo gli autori, soltanto armonizzando, e non reprimendo, gli interessi e i valori delle nazioni è possibile creare un assetto europeo pacifico e duraturo. C'è un nesso profondo tra pace, intesa come assenza di conflitti internazionali, e armoniosa sistemazione politica delle nazioni europee. Scrivono Caffi e Zanotti Bianco:

La pace di Versailles è la pace dei siderurgici che aspettano nuove guerre, è la pace dei Governi in cerca di primati, a lunga o presta scadenza; è la pace degli affaristi in cerca di monopoli di materie prime; è la pace che considera le Nazioni come cenci che si possono sforbiciare e ricucire a proprio talento. Non rende giustizia ai vinti ed agli stessi vincitori; non abolisce gli armamenti, non annienta le ragioni di odio tra i popoli, abolisce i vecchi ordinamenti, non getta le basi della nuova società¹⁴⁹.

Non può dunque esserci pace in un continente diviso secondo la logica dei grandi capitalisti e del prestigio delle classi dirigenti politiche. Solo tenendo realmente conto delle aspirazioni dei popoli è possibile prevenire lo scatenarsi di una nuova guerra mondiale. Caffi e Zanotti Bianco criticano l'atteggiamento delle grandi potenze che, dietro facciate di altruismo e solidarietà, nascondono interessi egoistici e velleità di sfruttamento. I parlamenti degli Stati colpiti dalle conseguenze della guerra devono, secondo gli autori, ribellarsi a questa politica rifiutando qualsiasi soluzione che non armonizzi tra loro gli interessi delle varie nazioni. Il ruolo delle grandi potenze deve consistere nella creazione delle premesse per la ricostruzione, lasciando da parte ogni velleità di sfruttamento imperialista¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 199.

La necessità immediata è, secondo Caffi e Zanotti Bianco, quella di organizzare, in modo armonico e democratico, le popolazioni europee. L'assetto che i due autori considerano più idoneo a questo scopo è appunto il federalismo:

E' inutile cercare nei vecchi sistemi di indipendenza statale un mezzo per realizzare i diritti uguali di tutti i popoli. Sappiamo anche noi quanto sia amaro parlare di Società delle Nazioni in questa fine d'aprile 1919! Ma è proprio la pratica che ci riporta al dilemma: o salda federazione dei popoli (integrata da organizzazioni federative e democratiche nell'amministrazione interna e nella economia sociale), o perpetuazione di prepotenze, di schiavitù, di conflitti¹⁵¹.

Alberto Castelli sostiene che il federalismo propugnato in *La pace di Versailles* è poco elaborato, privo di una teoria coerente che lo sorregga, e occupa una parte marginale all'interno dell'opera. Un pensiero federalista generico, isolante e segnato dalla concezione mazziniana dello Stato nazionale¹⁵².

Per comprendere a fondo la prospettiva di Caffi e Zanotti Bianco nel 1919, può essere utile richiamare alcune tesi di fondo del pensiero di Mazzini. Secondo Mazzini l'umanità deve raggiungere un fine assegnato dalla provvidenza. Ogni nazione ha un compito preciso in vista del raggiungimento di questo fine. La questione della nazionalità, è, perciò, la questione stessa della divisione del lavoro europeo. In questo quadro, il compito dell'Italia è quello di guida spirituale dell'Europa. Scrive Mazzini: "Senza patria non è umanità, come senza organizzazione e divisione del lavoro non esiste speditezza e fecondità di lavoro. Le Nazioni sono

¹⁵¹ *Ivi*, p. 138.

¹⁵² A. CASTELLI, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, in *Il Politico*, 1997, anno LXII, n. 4, p. 586.

gl'individui dell'umanità come i cittadini sono gl'individui della Nazione. (...) ogni Nazione deve compiere una missione speciale, una parte di lavoro a seconda delle proprie attitudini per lo sviluppo generale, per l'incremento progressivo dell'umanità (...). E questi Stati, divisi, ostili, gelosi l'uno dell'altro finché la loro bandiera nazionale non rappresentava che un interesse di casta o di dinastia, s'assoceranno, mercé di democrazia, sempre più intimamente. Le Nazioni saranno sorelle. Libere, indipendenti nella scelta dei mezzi, a raggiungere il fine comune"¹⁵³.

L'unità europea deve dunque essere raggiunta, ma è solo una unità di scopi comuni, non una unità politica. Emerge quindi l'influenza del pensiero mazziniano sugli autori in questione, là dove affermano che le nazioni, per vivere in pace ed armonia, devono vedere rispettate le loro aspirazioni più profonde, in conformità con i principi di autodeterminazione e di democrazia. D'altra parte l'affermazione secondo cui *La pace di Versailles* "considera le Nazioni come cenci che si possano sforcicare e ricucire a proprio talento"¹⁵⁴, sembra emblematica del fatto che Caffi e Zanotti Bianco considerano, come Mazzini, la nazione come il nucleo inviolabile, il soggetto spesso di armonica ripartizione dei territori e delle risorse, e solo una volta di lesione della sovranità nazionale.

L'Europa di Caffi e Zanotti Bianco sembra dunque più simile al modello mazziniano, in cui ogni nazione ha un proprio scopo che deve armonizzarsi con quello delle nazioni sorelle, che al modello federalista che proprio in quegli anni vanno proponendo Luigi Einaudi¹⁵⁵, Giovanni Agnelli e Attilio

¹⁵³ G. MAZZINI, *La santa alleanza dei popoli*, (1849), in G. MAZZINI, *Opere*, Imola, edizione nazionale, 1906-1943, vol. XXXIX, pp. 213-221. Sull'aspetto supernazionale del pensiero di Mazzini si veda L. LEVI, *Il federalismo*, in *Il pensiero politico contemporaneo*, a cura di G. M. Bravo e S. Rota Ghibaudi, Milano, Franco Angeli, 1985-1987, vol. II, pp. 52-54.

¹⁵⁴ A. CAFFI-U. ZANOTTI BIANCO, *La pace...*, cit., p. 33.

¹⁵⁵ Sul federalismo di Einaudi si veda C. CESSATI, *L'Europa necessaria. Il federalismo di Luigi Einaudi*, Torino, Giappichelli, 1992.

Cabiati¹⁵⁶.

Nel dicembre del 1918 Einaudi pubblica un articolo sul "Corriere della sera", dal titolo *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle Nazioni*¹⁵⁷ in cui afferma che l'idea della sovranità dello Stato è tanto penetrata nel patrimonio concettuale delle persone che viene considerata come qualche cosa di naturale, di non storicamente determinato. Ma è proprio la sovranità statale, secondo Einaudi, che sta all'origine delle guerre. Le necessità di qualsiasi Stato sovrano, infatti, sono quelle di avere confini sicuri e sbocchi sul mare, e di essere autonomo per quanto riguarda le risorse indispensabili alla vita pacifica e alla guerra. Per soddisfare queste esigenze gli Stati sovrani sono costretti ad acquisire continuamente nuovi territori "secondo una reazione a catena che si ferma solo con il dominio del mondo"¹⁵⁸.

Per Einaudi, la Società delle Nazioni, in quanto organismo confederale, è "il nulla", perché non attuando la soppressione della sovranità degli Stati, non pone la necessaria premessa per una pace duratura. Il "dogma della sovranità perfetta", secondo Einaudi, deve essere distrutto, perché presuppone l'idea, falsa, che ogni Stato possa essere autonomo. In realtà le nazioni sono legate le une alle altre da vincoli irriducibili e i popoli "non sono sovrani assoluti ed arbitri, senza limite, delle proprie sorti (...). Alla verità dell'idea nazionale "noi apparteniamo a noi stessi", bisogna – conclude Einaudi – accompagnare la verità della comunanza delle nazioni: "noi apparteniamo anche agli altri"¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Si veda G. AGNELLI –A. CABIATI, *Federazione europea o Lega delle Nazioni?*, Torino, Bocca, 1918; S. PISTONE, *Le critiche di Einaudi, Agnelli e Cabiati alla Società delle Nazioni*, in : *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, cura di S. Pistone, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1975, pp. 25-38.

¹⁵⁷ JUNIUS (L. EINAUDI), *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle Nazioni*, "Corriere della Sera" (Milano), XLIII, n. 362, 28 dicembre 1918, p. 2.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ JUNIUS (L. EINAUDI), *Il dogma...*, cit, da L. EINAUDI, *Il buongoverno*, cit., p. 639.

Nello stesso periodo Agnelli e Cabiati pubblicano *Federazione europea o Lega delle Nazioni?*, che riprende le argomentazioni di Einaudi. Secondo loro una lega delle nazioni, in cui la sovranità non venga eliminata, non è altro che un organismo che tenta di ripristinare l'equilibrio delle potenze europee. La storia dimostra che tali equilibri non sono mai duraturi. La lega delle nazioni sovrane non farebbe che imporre convenzioni contrarie agli interessi dei suoi aderenti e, perciò, sarebbe essa stessa causa di conflitti. Critiche analoghe, così radicali al principio di sovranità nazionale sono estranee a Caffi e Zanotti Bianco nel 1919, troppo forte è ancora, l'idea mazziniana di un armonico sodalizio tra nazioni sovrane.

3.2 La società delle Nazioni

Il mantenimento delle politiche protezionistiche anche dopo la fine della guerra e l'avvento del fascismo, fanno sì che negli ambienti socialisti si sviluppi una sensibilità particolare per i problemi dello sviluppo dell'unità europea. Per contrasto alle tendenze economiche e politiche dominanti che portano verso la frammentazione, i socialisti sottolineano l'importanza di realizzare un nuovo corso europeo che superi gli antagonismi nati dalla guerra, e avvii la ripresa economica. Si fa strada l'idea che si debbano sanare i problemi causati dalla guerra con la collaborazione degli Stati, lasciando da parte le umiliazioni e le vendette verso gli sconfitti. Caffi, nel 1926 collabora con *"Il Quarto Stato"* di Nenni e Rosselli scrivendo articoli di politica estera. È opportuno prendere in esame quelli che riguardano la *Società delle Nazioni e il problema dell'unità europea*¹⁶⁰.

Nell'articolo *Note di politica estera*¹⁶¹, Caffi assume una posizione critica nei confronti della Società delle Nazioni: non è disposto a riconoscerle alcuna capacità concreta di influenzare immediatamente le decisioni politiche, e la definisce un organismo "imperfetto e difettoso ed utopistico", sostenendo altresì la subordinazione in essa dell'interesse generale alla pace mondiale agli interessi particolari delle singole nazioni. Quest'ultimi sono classificati quale prodotto del "sacro egoismo" emerso nel lontano 1919, il quale relegò in secondo piano "una ripartizione equa (cioè proporzionata alle capacità produttive e ricostruttive di ogni nazione) di tutto l'enorme passivo creato dalla guerra"¹⁶², mentre d'altra parte sarebbe stata doverosa una "intesa internazionale affinché il rifornimento in materie prime e lo smercio dei

¹⁶⁰ Sui rapporti tra Caffi e Rosselli si veda A. CASTELLI, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, "Storia in Lombardia" (Milano), XVI, n. 2, giugno 1996, pp. 129-150.

¹⁶¹ A. CAFFI, *Note di politica estera*, in "Il Quarto Stato" (Milano), I, n. 1, 27 marzo 1926, p. 4.

¹⁶² *Ibidem*.

prodotti potesse avvenire con vantaggio massimo per la produzione mondiale, dividendo il lavoro fra le varie nazioni, ognuna delle quali possiede le condizioni migliori per qualche singola industria, mentre è un assurdo economico che ognuno produca tutto”¹⁶³.

Malgrado questo giudizio negativo, Caffi è convinto che la Società delle Nazioni costituisca, da un lato, il progresso rispetto alla situazione di totale anarchia internazionale che vigeva prima della guerra; dall’altro, una sia pur minima garanzia di pace per l’Europa. L’aspetto positivo più importante della Società delle Nazioni consiste nel fatto che, come il parlamento all’interno degli Stati liberali, può rappresentare quello che Caffi chiama “un organo di progresso”. La Società delle Nazioni, pur non essendo un’istituzione in grado di risolvere i difficili problemi che affliggono le relazioni internazionali europee negli anni ’20, è un organo che può servire alla borghesia liberale contro la borghesia reazionaria e che può trasformarsi, qualora il proletariato influenzi efficacemente le politiche dello Stato, in un’istituzione socialista. “Come la “uguaglianza dinnanzi alla legge” proclamata nel 1789, sebbene sia sembrata una crudele ironia, avendo lasciato sussistere tutte le diseguaglianze sociali, ha tuttavia potentemente accelerato il movimento di emancipazione”¹⁶⁴, così l’esistenza della Società delle Nazioni e le, sia pure ipocrite, dichiarazioni di molti capi di Stato, che esaltano l’abolizione degli egoismi nazionali e la nascita di una cultura e di una identità europee, contengono un potenziale positivo da non trascurare perché contribuiscono a creare una mentalità nuova.

Sempre nel 1926 i socialisti danno molto risalto al rapporto di Friedrich Adler, segretario dell’Internazionale Operaia e Socialista (IOS), sulla Società delle Nazioni¹⁶⁵. Adler, nella sua relazione, assume posizioni molto simili a

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ A. CAFFI, *Dopo lo scacco di Ginevra*, “Il Quarto Stato” (Milano), I, n. 3, 10 aprile 1926, p. 4.

¹⁶⁵ Si veda F. ADLER, *I socialisti e la Società delle Nazioni*, “Il Quarto Stato” (Milano), I, n. 26, 2

quelle di Caffi, là dove afferma che la Società delle Nazioni, in quanto organo sovranazionale, può essere utilizzata per conseguire obiettivi socialisti in politica internazionale¹⁶⁶. Secondo il segretario dell'IOS la Società delle Nazioni è un'istituzione per moliti versi simile al parlamento. Entrambe le istituzioni sono strumenti nelle mani dei privilegiati e non possono, di per sé, aprire la via al socialismo. Tuttavia, è vero che il proletariato si avvantaggia dall'esservi rappresentato perché, in questo modo, ha l'occasione di parlare alle classi borghesi "in favore della estensione dei diritti della classe operaia". La Società delle Nazioni, dunque, non è un'istituzione che possa dare un impulso immediato alla lotta del proletariato. Non per questo, però, bisogna rinunciare a migliorarla e ad organizzarla per poi tentare di "servirsene a profitto del proletariato"¹⁶⁷. Adler, come Caffi, dunque, pur considerando la Società delle Nazioni un organo imperfetto e per molti aspetti inefficace, le riconosce una funzione positiva che non deve andare persa.

In un altro articolo dal titolo *Pro e contro il trattato russo tedesco*¹⁶⁸, Caffi torna a discutere il problema europeo, spiegando che il recente accordo tra Germania ed Unione Sovietica è foriero di contrasti e squilibri per l'Europa. L'autoritarismo bolscevico, secondo Caffi, interagendo con le nazioni europee, non può che perturbare il già delicato equilibrio del continente. A monte di questa posizione c'è, ovviamente, un forte sentimento anti bolscevico e la coscienza chiara che da un regime come quello sovietico non può nascere nulla di buono per la causa del socialismo e del progresso della democrazia. Sulla base di queste considerazioni, Caffi denuncia il carattere utopico del progetto di confederazione mondiale incarnato dalla Società

ottobre 1926, p. 2.

¹⁶⁶ Si veda C. MALANDRINO, *Socialismo e libertà*, Milano, Angeli, 1990, p. 94.

¹⁶⁷ F. ADLER, *op. cit.*

¹⁶⁸ A. CAFFI, *Pro e contro il trattato russo tedesco*, "Il Quarto Stato" (Milano), I, n. 8, 15 maggio 1926, p. 2.

delle Nazioni, e ritiene più facilmente realizzabile un'unità solo europea. Una unità di nazioni che condividono gli stessi interessi economici, culturali e politici. L'esistenza di forti interessi comuni in Europa, secondo Caffi, si è palesata dopo la Grande Guerra, allorché sono emersi problemi che riguardano tutti gli Stati europei. Questi problemi sono costituiti dalla necessità di tenere una posizione unitaria nei confronti degli Stati Uniti d'America, in qualità di partner economici, e nei confronti dell'Unione Sovietica, considerata una minaccia permanente per la democrazia. Questi comuni interessi dovrebbero, secondo Caffi, fondare in modo non utopico l'unione europea. La mancata realizzazione di tale unione è da imputarsi all'ingiustizia delle clausole del trattato di Versailles. La pace 'cartaginese' imposta alla Germania e la politica di potenza messa in atto dai vincitori non fanno che mantenere vivi vecchi rancori e crearne di nuovi. Si sarebbe dovuto, in primo luogo, ripartire equamente l'enorme passivo creato dalla guerra; e in secondo luogo, realizzare una intesa internazionale che favorisse una proficua cooperazione economica tra le nazioni europee.

Interessante sembra essere il confronto delle posizioni di Caffi sui problemi europei con quelle di due intellettuali suoi contemporanei. Nel 1924, due anni prima degli articoli di Caffi su "Il Quarto Stato", veniva pubblicato il volume *La rivoluzione liberale* di Piero Gobetti¹⁶⁹, secondo cui la partecipazione dei popoli vinti e dei vincitori alla stessa organizzazione sovra-nazionale, pur auspicabile in astratto, non risultava realizzabile in concreto. Gobetti era favorevole alla Società delle nazioni in quanto organo di associazione economico-culturale degli Stati europei, ma non aveva fiducia che potesse comprendere a breve termine anche le potenze sconfitte nella Grande Guerra. Per Gobetti, come per Caffi, gli ostacoli ad un assetto pacifico e conforme agli ideali socialisti derivavano dalla divisione dell'Europa in due blocchi contrapposti; ma mentre per Caffi una buona

¹⁶⁹ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale*, prefazione di P. Spriano, Torino Einaudi, 1983.

revisione del trattato di Versailles avrebbe potuto far superare molti problemi, per Gobetti questa possibilità non esisteva a breve scadenza. Era infatti convinto che le aspirazioni all'unità europea e mondiale sottovalutassero le 'naturali differenze' esistenti tra i popoli e le profonde divisioni lasciate dalla guerra.

A sua volta Wladimir Woytinky, un menscevico russo amico di Caffi ed emigrato in Germania, nel suo saggio del 1926 intitolato *Die Vereinigten Staaten von Europa (Gli Stati Uniti d'Europa)*¹⁷⁰ affermava che la causa della guerra era da ricercarsi nella suddivisione del continente in Stati sovrani. L'unificazione europea, quindi, prima di costituire un passo verso il socialismo, rappresentava l'inizio di un'era pacifica. L'unione europea, secondo Woytinky, doveva essere realizzata per gradi, a partire, non dai trattati diplomatici, ma dall'assecondare le naturali tendenze delle economie dei singoli Stati a oltrepassare i confini politici. In questa prospettiva, la prima riforma da operare era l'abbattimento delle barriere doganali. Anche se Caffi non fa riferimento a Woytinsky, si nota una certa affinità di fondo nei pensieri dei due intellettuali, convinti che l'integrazione europea si renda necessaria a causa dell'emergere di interessi oggettivi che spingono in quel senso. Per Caffi questi interessi sono costituiti dalla posizione comune che gli Stati europei devono assumere nei confronti degli Stati Uniti d'America e dell'Unione Sovietica; per Woytinsky dalle necessità di espansione dell'industria e del mercato.

¹⁷⁰ Berlin, Deitz, 1926.

3.3 Caffi e Giustizia e libertà

Scarso è invece nell'ambiente di *Giustizia e libertà* l'interesse per un riassetto federalistico dell'Europa. Di fronte al processo involutivo di stampo autoritario innescatosi in molti Stati del continente, i maggiori esponenti del movimento considerano infatti prioritario lottare per un assetto infrastatale che garantisca la libertà e l'uguaglianza, piuttosto che per un rinnovamento dell'organizzazione interstatale dell'Europa. A costoro sembra più importante abbattere il fascismo e creare sulle sue ceneri un nuovo Stato democratico, che lavorare per l'integrazione europea. All'interno di GL, movimento a cui Caffi è molto vicino, questa opinione prevale decisamente fino all'avvento al potere di Hitler¹⁷¹.

Gli unici intellettuali giellisti che prima di questo evento discutono la questione dell'assetto europeo sui "*Quaderni di Giustizia e Libertà*" sono Caffi e Libero Battistelli, che nel 1932 pubblicano rispettivamente i saggi *Il problema europeo*¹⁷² e *Disarmo e Stati Uniti d'Europa*¹⁷³.

Nel suo scritto Caffi affronta il problema della riorganizzazione del continente, rifacendosi al piano proposto da Aristide Briand. Caffi parte dalla constatazione che il precario equilibrio sociale e politico europeo, stabilitosi dopo la Grande Guerra, non regge e che sfumano con esso tutte le speranze di costruire una "sana e salda" cooperazione economica e politica tra i popoli¹⁷⁴. Questo esito infelice dipende sia dall'incapacità delle *élites*, sia dalla passività delle masse. "E' ovvio - scrive Caffi - accusare l'assenza di

¹⁷¹ Sui motivi che spingono Caffi ad avvicinarsi a GL si veda A. CASTELLI, *Il socialismo liberale*, cit., pp. 139-141.

¹⁷² A. CAFFI, *Il problema europeo*, in "Quaderni di Giustizia e Libertà" (Paris), I, n. 3, giugno 1932, pp. 53-70.

¹⁷³ L. BATTISTELLI, *Disarmo e Stati Uniti d'Europa*, in "Quaderni di Giustizia e Libertà" (Paris), I, n. 4, settembre 1932, pp. 29-37.

¹⁷⁴ A. CAFFI, *Il problema europeo*, cit., p. 55.

fede e autorità di coloro che avrebbero dovuto guidare, illuminare, congregare l'opinione pubblica hanno veramente determinato lo spreco delle occasioni opportune e l'attuale rovina pure delle prime impalcature che timidamente si costruivano per un riassetto europeo”¹⁷⁵. Il piano Briand è, secondo Caffi, significativo perché pone in primo piano la necessità di un legame tra gli Stati e di un superamento dello Stato nazionale. L'*élite* politica e gli intellettuali, tuttavia, non sono stati capaci di far attecchire, dopo la prima guerra mondiale, questo progetto tra le masse.

A questo punto Caffi passa ad analizzare quale sia il carattere delle masse e i motivi della loro estraneità ai discorsi dei dirigenti socialisti e democratici. Scrive Caffi: “lo squallore, la fame, l'esperienza quotidiana di spregiudicata durezza da parte del prossimo, le umiliazioni che continuamente si è costretti a sopportare, il regime d'effettivo illegalismo che ormai è abituale, l'accumulazione di odio e di invidia, l'eccitazione brutale, incessante, chiassosa, vertiginosa che emana dagli stessi ritmi del traffico, della pubblicità, d'ogni meccanizzata funzione dell'urbanesimo moderno – tutto ciò determina uno stato d'animo collettivo avidamente predisposto alle formule di elementare violenza e di sommaria invettiva, all'aspettativa di vendette orgiastiche e di immediata e miracolosa rigenerazione, al culto delirante dell'eroe provvidenziale, del duce, del prestigioso istrione”¹⁷⁶. Le masse, dunque, esasperate dalle inumane condizioni di vita, sono più inclini ai facili discorsi demagogici e violenti che ai complessi progetti dell'*élite* intellettuale.

La politica miope e dominata dagli interessi dei capitalisti e delle *élites* al potere, inoltre, esaspera la violenza e la disperazione delle masse; in Germania, in particolare, “l'esplosione di rancori” si alimenta sia del disagio sociale, sia del patriottismo offeso dall'umiliazione della pace di Versailles.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 55-62.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

“Il grido spontaneo: vogliamo uscire da questa miseria si tramuta (e nella coscienza dei tedeschi si sublima) nella sfida: siamo una grande nazione e costringeremo il mondo a convincersene!”¹⁷⁷. Questa disperazione delle masse dunque sfocia in sentimenti violenti e vendicativi. A loro volta tali sentimenti e fanatismi influenzano i governi, impedendo loro di valutare con la necessaria calma la situazione. Il fanatismo nazionalista non lascia spazio per la ricerca di una cooperazione tra nazioni, pone il problema in termini così rancorosi, così gonfi “di ulteriori imperiali rivendicazioni, da non potersi pensare che possano venire accettate se non da avversari, ridotti a mercé con le armi”¹⁷⁸.

Si può concludere quindi che Caffi esamina in modo critico il piano Briand allo scopo, da un lato, di sottolineare la necessità di un accordo a livello europeo; dall'altro, di mostrare che le masse non costituiscono un terreno fertile sul quale far crescere l'idea di una federazione europea e di affermare che non esiste una *élite* intellettuale e politica capace di sostenere questa idea. Questo progetto europeo di Caffi, non può ancora dirsi federalista in quanto non prevede, almeno in un primo momento, la completa abolizione della sovranità nazionale. Scrive infatti:

L'unione degli Stati dell'Europa in un superiore corpo politico giuridicamente definito e provvisto di organi e mezzi per governare effettivamente, d'un tratto farebbe svanire l'incubo della mala guerra e subito (cioè fino dalla prima fase – molto lontana da una trasformazione in veri Stati uniti – e quando la famigerata sovranità dei singoli membri della Confederazione sarebbe appena intaccata) abolirebbe le questioni stesse che oggi sono atri d'uragano¹⁷⁹.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 55-62.

Il pensiero di Caffi, nel 1932, è lontano da quello di Einaudi, Agnelli e Cabiati perché, mentre questi, già nel 1918, affermano la necessità di instaurare un regime federale, Caffi è convinto che, per raggiungere un ordinamento pacifico, sia necessario dapprima formare un organismo confederale e, solo in seguito, spingere i paesi a rinunciare alla loro sovranità nazionale. Naturalmente il patto confederativo iniziale, secondo Caffi, dovrà essere fondato sugli imprescindibili valori dell'uguaglianza di tutti i consociati ed assieme alla pace garantiscano le più ampie libertà ad individui e gruppi sociali"¹⁸⁰.

Nell'Europa del 1932 la via della confederazione è, a giudizio di Caffi, una scelta obbligata: non decidersi ad imboccarla significa offrire ai regimi autoritari la possibilità di scalzare definitivamente la democrazia. Non riuscendo ad attuare la confederazione, le democrazie, deboli e divise, avrebbero finito per sancire il trionfo dei regimi autoritari. La confederazione allora sarebbe realizzata non pacificamente e nel rispetto degli uguali diritti delle nazioni, ma "cementata dal ferro e dal fuoco ed in essa, accanto ad altre gerarchie oppressive, sussisterà la divisione fra uno o due popoli dominatori e molti popoli schiavi"¹⁸¹. Pur affermando l'assoluta necessità della confederazione delle nazioni democratiche europee, Caffi non si fa illusioni sulla sua attuabilità. Ancora troppo forti sono il pregiudizio nazionale e quello statalista e neppure è possibile una alleanza, su questo punto, tra socialisti e comunisti. Le forze democratiche non socialiste, poi, temono, appoggiando il progetto confederale, di dover fare troppe concessioni al socialismo. Malgrado tutto ciò, Caffi dichiara che una pace duratura può essere garantita solo da un'Europa unificata.

In seguito Caffi affronta il difficile compito di indicare quale soggetto collettivo sia in grado di promuovere efficacemente l'unione europea.

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

Esclusa la Gran Bretagna, a causa del suo isolazionismo, non rimane che la Francia, che però non potrà fare molto da sola. “Vorrà la Francia ed, anche volendo, potrà la Francia svolgere un’azione di qualche efficacia per salvare e riordinare l’Europa?”¹⁸². La Francia dovrebbe, secondo Caffi, trovare un’alleata con la quale proporre agli altri Stati il nuovo corso. Questa possibile alleata potrebbe essere l’Italia liberata dal fascismo.

“L’Italia deve al più presto sbarazzarsi del disastroso regime che compromette tutto il suo avvenire assieme all’avvenire dell’Europa. E la rivoluzione italiana, per necessità di cose, s’inquadra nel più vasto movimento di riscossa europea. Ciò deve conferire maggiore chiarezza e decisione al nostro programma di lotta per la libertà in Italia. Ciò dovrebbe pure essere presente alla mente di tutti coloro che in Europa vogliono davvero difendere la causa della democrazia”¹⁸³. Caffi non è in disaccordo con quegli antifascisti che considerano la rivoluzione in Italia prioritaria rispetto alla risoluzione del problema europeo. Tuttavia, secondo Caffi, la rivoluzione italiana trova il suo pieno significato solo se si salda ad un più vasto movimento di riscossa europeo. Non ritiene possibile separare il problema interstatale europeo da quello del rinnovamento dell’assetto politico all’interno dei singoli Stati.

Come Caffi, anche Battistelli, intervenuto sui “*Quaderni di Giustizia e Libertà*” pochi mesi dopo, è convinto che la pace di equilibrio tra le potenze europee, stabilitasi dopo la prima guerra mondiale, non possa essere duratura. Nel progetto uscito da Versailles, la pace doveva essere garantita dal disarmo; ma il disarmo, se effettivamente realizzato, non è affatto una garanzia contro l’esplosione dei conflitti. “La guerra – scrive Battistelli – non è nata con gli armamenti moderni. Tutto può servire da arma”. Inoltre, “una volta infranto il patto di disarmo, nuovi armamenti possono essere improvvisati e nuovi

¹⁸² Ivi, p. 68.

¹⁸³ Ivi, p. 70.

contingenti istruiti. E tal guerra (...) potrebbe raggiungere, col tempo, le proporzioni dell'ultima carneficina". Il disarmo quindi non garantisce affatto la pace¹⁸⁴.

Prendendo in esame le condizioni che renderebbero possibile un'organizzazione federale del continente europeo, Battistelli spiega come e perché la federazione europea non può essere realizzata a partire da un accordo esclusivamente politico tra gli Stati: presupposto per la sua costruzione è l'esistenza di una certa omogeneità culturale, o linguistica, è necessario creare quell'omogeneità tra i popoli europei, senza la quale nessun organismo federale potrebbe consolidarsi. E l'unica omogeneità che "appare essenziale nel mondo contemporaneo"¹⁸⁵ è quella politico-sociale. Bisogna cioè, prima di costituire l'assetto federale europeo, fare sì che tutti gli Stati futuri membri della federazione siano retti dal medesimo tipo di regime.

"L'uniformità (...) dei 'regimi' - argomenta Battistelli - è stata sempre, ed è, specialmente oggi, indispensabile. Non sarebbe concepibile un cantone svizzero od uno Stato nordamericano retto a monarchia. Non sarebbe concepibile una repubblica, facente parte dell'Unione Sovietica, e nella quale vigesse il sistema capitalista"¹⁸⁶. "Il carattere intrinseco del regime"¹⁸⁷ che creerà l'omogeneità indispensabile a porre in essere la federazione europea non è affatto indifferente a chi, come Battistelli, desidera una Europa non solo pacifica, ma anche libera e retta da un ordinamento più giusto. Il compito quindi, secondo l'intellettuale giellista, è quello di "far sì che, dall'interno delle singole nazioni, le volontà non solo di pace, ma di giustizia, si orientino concordi verso un ideale comune e informino di questo comune

¹⁸⁴ L. BATTISTELLI, *Disarmo...*, cit., p. 31.

¹⁸⁵ Ivi, p. 33.

¹⁸⁶ Ivi, p. 34.

¹⁸⁷ Ivi, p. 35.

ideale la struttura politico-sociale dei singoli Stati”¹⁸⁸.

Sia nel saggio di Caffi, sia in quello di Battistelli, la liberazione dell’Italia dal fascismo costituisce una condizione imprescindibile se si vuole realizzare l’integrazione europea. Per Caffi, l’abbattimento del fascismo italiano è necessario affinché l’Italia si faccia promotrice, insieme alla Francia, di una politica estera tesa a integrare tra loro le nazioni europee; per Battistelli, la liberazione dell’Italia dal fascismo costituisce una tappa indispensabile verso una costruzione di una omogeneità politica europea (senza la quale non è possibile realizzare alcun assetto federale) fondata sui valori di libertà e giustizia. Entrambi questi autori quindi non considerano opportuno porsi immediatamente l’obiettivo dell’integrazione europea: un tale obiettivo, insomma, non risulta prioritario ma rimane subordinato a quello della liberazione dell’Italia dal fascismo. Va tuttavia ribadito che per entrambi, Caffi e Battistelli, la lotta politica deve portare alla nascita dell’integrazione europea, di cui l’abbattimento del regime fascista costituisce solo una tappa. Questi articoli di Caffi e Battistelli hanno, probabilmente, avuto una certa influenza su Rosselli che nel 1933 scrive il celebre saggio *La guerra che torna*¹⁸⁹, in cui afferma che la costruzione della federazione europea, lungi da poter essere il risultato del lavoro di un organismo paralizzato come la Società delle nazioni, deve essere la conclusione vittoriosa della guerra civile europea. Rosselli dunque raccoglie l’invito di Caffi e Battistelli a saldare il problema della rivoluzione italiana a quello dell’integrazione europea, a delineare una politica non semplicemente chiusa nella prospettiva della lotta al fascismo italiano, ma autenticamente europeista¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Ivi, p. 37.

¹⁸⁹ C. ROSSELLI, *La guerra che torna*, “Quaderni di Giustizia e Libertà” (Paris), II, n. 9, novembre 1933, pp. 2-8.

¹⁹⁰ Sullo sviluppo del pensiero europeista di Rosselli si veda P. GRAGLIA, *Unita europea e federalismo*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 21-86.

3.4 Affinità e divergenze tra Caffi e Rosselli, 1930-1935

Come sopra ricordato, diversi sono i punti in comune nelle riflessioni di Caffi e Rosselli. Entrambi sono convinti che ogni mutamento storico reale debba necessariamente passare per un mutamento delle coscienze, e fondarsi su motivi ideali e morali. Rifiutando il determinismo marxista e la dottrina secondo cui l'unica trasformazione rilevante è quella della proprietà dei mezzi di produzione, Caffi, come Rosselli e Nenni, afferma che la politica non può essere efficace se non ha come scopo il perseguimento di valori spirituali, e se non adotta mezzi conformi a quegli scopi.¹⁹¹ Per ogni efficace riforma, secondo gli autori, è necessaria un'opera di educazione degli individui e di trasformazione dei costumi. L'altro fondamentale motivo di convergenza tra Caffi, Rosselli e gli altri membri della redazione de "Il Quarto stato" consiste nella convinzione che il fine dell'azione politica debba essere una società in cui gli uomini siano liberi ed il più possibile autonomi da ogni potere.

La nascita di "Quaderni di Giustizia e Libertà" nel gennaio del 1932, contribuì a definire l'orizzonte culturale del movimento che si candidava ad essere il laboratorio dell'antifascismo europeo. Caffi approvò lo Schema di programma di G.L., pubblicato nel gennaio del 1932, in cui si affermava l'istanza di una radicale distruzione del fascismo e di un profondo rinnovamento dello Stato in senso repubblicano, democratico e federale, che si basasse sulle classi lavoratrici e sulle loro organizzazioni autonome. In una lettera a Rosselli, gennaio 1932, Caffi commentò con favore lo Schema, che "anche più dei comunisti nega lo stato attuale della società, insorge contro la mostruosità dell'assetto economico, politico, internazionale in cui viviamo, propone (invece di una imitazione di quel che già è avvenuto in

¹⁹¹ A. CASTELLI, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in "Storia in Lombardia", n. 2, 1996, p. 137.

Russi) qualcosa di essenzialmente nuovo, mai ancora tentato con qualche successo – appunto il regno della giustizia nella libertà”¹⁹². Egli comunque, riteneva che il capo del GL fosse “troppo ottimista: il liberalismo è tutto da risuscitare (trasfigurato) dopo la catastrofe del 1914; (...) Sarebbe stata necessaria una immensa rivoluzione che riportasse un po’ di liberalismo nelle società europee”¹⁹³.

In una lettera a Carlo Rosselli nel aprile 1929, Caffi esprime tutta la sua preoccupazione per il destino dell’Europa. Secondo Caffi, la generazione formatasi prima dello scoppio della guerra si trova, a causa dei molti errori commessi e della decimazione subita durante il conflitto, in uno stato di impotenza e di tragica inferiorità di fronte ai due grandi fenomeni nuovi che la guerra ha prodotto: il bolscevismo e il fascismo. Il primo, scrive Caffi, è un “fenomeno grande con sfondi metafisici a cui non è esagerato attribuire una veemenza diabolica”, il secondo è invece un fenomeno mediocre, opportunistico e privo di idealità che però, purtroppo, rischia di essere tragicamente importante nel destino europeo a causa del fatto che “l’Europa si trova in difficili contingenze ove piccoli inciampi determinano tracolli sinistri”¹⁹⁴.

Per risollevare le sorti dell’Europa, secondo Caffi sono necessari: a) un’ideologia organica in grado di compiere due operazioni che troppo raramente si combinano insieme: entusiasmare gli intellettuali ed essere condivisa in larghi strati popolari; b) una *élite* che operi in tutti i campi con il preciso obiettivo di realizzare una società libera e giusta, secondo chiari e condivisi concetti di libertà e giustizia; c) un’azione, quella di questa *élite*,

¹⁹² Lettera a Carlo Rosselli, 30 gennaio 1932, in appendice a A. Castelli, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in “Storia in Lombardia”, cit., p. 159.

¹⁹³ Ivi, p. 158.

¹⁹⁴ Lettera a Carlo Rosselli, 29 aprile 1929, in appendice a A. Castelli, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in “Storia in Lombardia”, cit., pp. 151-152.

portata avanti a livello europeo¹⁹⁵.

Nel 1932 Caffi pubblica su “Quaderni di Giustizia e libertà” un articolo intitolato *Opinione sulla rivoluzione russa*¹⁹⁶. Inizia così la collaborazione, che proseguirà fino al 1935, alla rivista diretta da Carlo Rosselli. In questo saggio Caffi denuncia la falsità dell’idea secondo la quale lo Stato sovietico è autenticamente socialista. L’unico senso in cui si può definire socialista il regime di Stalin è che il cosiddetto, capitalismo di Stato, il quale “crea le ‘forme esteriori’ di un sistema industriale, più appropriato (tecnicamente) alla socializzazione che non le isolate aziende del capitalismo privato. Ma significherebbe suscitare illusioni, estremamente pericolose soprattutto all’epoca nostra quando da ogni parte si vedono puntare velleità di controlli statali sul capitalismo, se lasciassimo impiantarsi la convinzione che il capitalismo di Stato sia greve di ‘elementi socialisti’ anche nel suo ‘contenuto’”¹⁹⁷. Ma da questo, secondo Caffi, non segue che il capitalismo di Stato porti in sé i germi positivi di uno sviluppo socialista. Il socialismo può attuarsi solo se tutto l’apparato produttivo viene posto efficacemente nelle mani della classe operaia e se si realizzano efficaci controlli democratici sul funzionamento dell’economia. Se queste due condizioni non si verificano, come accade nel regime di Stalin, il cosiddetto capitalismo di Stato diventa lo strumento della dittatura e preclude ogni via al socialismo.

Secondo Caffi, nel 1932 Stalin, non lavora a favore della causa socialista, la sua dittatura non si differenzia affatto dal regime fascista italiano e dal nascente nazionalsocialismo tedesco. Non da queste premesse era partita la rivoluzione russa, che, nel 1919, era sincera espressione delle masse popolari. Nel 1919, afferma Caffi, non era il partito che guidava le masse, ma le masse che trascinarono dietro di sé il partito come “un coraggioso

¹⁹⁵ Ivi.

¹⁹⁶ A. CAFFI, *Opinioni sulla rivoluzione russa*, in *Scritti politici*, cit., p. 73-112.

¹⁹⁷ Ivi, p. 96.

scimmiotto aggrappato alla criniera d'un corsiero pazzo"¹⁹⁸. Esistono, dunque, secondo Caffi, due rivoluzioni: la prima è un sollevamento positivo delle masse popolari che, in circostanze di eccezionale tragicità, distruggono le istituzioni e abbattono i signori che da secoli li opprimono; la seconda, confiscata da un esiguo numero di rivoluzionari di professione, irrigidisce lo slancio delle masse soggiogandolo alla logica di potere dello stato maggiore rivoluzionario. Il risultato del prevalere di questa seconda rivoluzione è che "l'Urss del 1932 è uno Stato, efficiente nell'esercizio dei suoi assoluti poteri come nessun'altra organizzazione statale nel mondo; un grandioso meccanismo per la coercizione e lo sfruttamento degli individui e per l'azione (finora più perturbatrice che 'costruttiva') entro il sistema dei rapporti internazionali. Sotto a questo meccanismo sta un popolo di 160 milioni, le aspirazioni, le vitali tendenze, il vero 'stato d'animo' del quale malamente si conoscono sia perché i congegni dispotici non solo riducono al silenzio ogni voce spontanea, ma sapientemente impongono una maschera ufficiale a tutte le mosse visibili; sia perché una certa letargia morale non è improbabile dopo le immani scosse ed il dissanguamento smisurato degli anni precedenti"¹⁹⁹.

Questa tesi delle due rivoluzioni è largamente diffusa tra gli intellettuali anarchici: la prima rivoluzione, operaia e contadina, sarebbe tesa all'abbattimento del potere oppressivo in nome dell'uguaglianza e dell'autogoverno; la seconda, portata a termine dal vertice del partito bolscevico, sarebbe, invece, tesa esclusivamente alla conquista del potere politico con il risultato di favorire il totalitarismo staliniano.

L'epilogo dispotico della rivoluzione bolscevica, secondo Caffi, è una logica conseguenza dell'ideologia comunista che muove le azioni di Lenin e dei suoi seguaci. Il comunismo, soprattutto nella versione volgarizzata e semplificata

¹⁹⁸ Ivi, p. 97.

¹⁹⁹ Ivi, p. 98.

dei bolscevichi, ha come preciso obiettivo la conquista del potere e la dittatura. Una volta instaurata l'autocrazia, lo Stato acquista tanta importanza e potenza che finisce per schiacciare l'individuo²⁰⁰.

La dittatura è il logico risultato delle premesse ideologiche marxiste dei rivoluzionari. Il marxismo, come già aveva fatto il giacobinismo, compie il grossolano errore di considerare la conquista del potere politico come la premessa necessaria per la liberazione dell'uomo. In realtà, qui Caffi si richiama al Proudhon delle *Contradictions économiques*, l'unica vera premessa ad una società libera e giusta è una politica che ponga al primo posto la salvaguardia della vita sociale intesa come comunanza e cooperazione tra eguali.

Come suindicato, nel saggio del 1918 *La rivoluzione russa*, Caffi non considerava l'ideologia bolscevica la causa dello sbocco autoritario della rivoluzione russa. Sembrava piuttosto incline a ritenere che l'ideologia fosse essa stessa un prodotto di altre cause. Nel saggio del 1932 la prospettiva di Caffi appare cambiata: viene enfatizzato maggiormente l'aspetto ideologico rispetto alle concrete cause storico-sociali. Le cause di questo mutamento sulla questione sono probabilmente da ricercarsi nel carattere polemico, nei confronti di chi tende a giustificare la dittatura staliniana.

Lo Stato sovietico dei primi anni Trenta era da Caffi descritto come un potentissimo organismo centrale, composto di poche persone, che “combina l'amministrazione economica con il governo politico; una sorveglianza poliziesca d'insuperabile severità con la 'direzione spirituale' delle masse subordinate”²⁰¹.

È nel 1935 che Caffi e Chiaromonte entrano in profondo dissenso con Carlo Rosselli e con gli altri collaborati di “Giustizia e libertà”. Una di queste divergenze è costituita dal dibattito riguardante la validità della

²⁰⁰ Ivi, pp. 99-100.

²⁰¹ Ivi, p. 91.

riproposizione dei valori risorgimentali nella lotta contro il fascismo. Caffi e Chiaromonte negano aspramente il rilievo dei valori risorgimentali e del pensiero mazziniano nella lotta antifascista. Franco Venturi e Umberto Calosso invece ne affermano la grande rilevanza. Una posizione intermedia assume Carlo Rosselli che, d'accordo con Caffi e Chiaromonte sull'inattendibilità del mito ufficiale del Risorgimento, pensa che la rivoluzione antifascista debba ricollegarsi alla tradizione risorgimentale più schiettamente popolare.

Secondo Caffi, Mazzini è incapace sia di comprendere le tendenze del mondo a lui contemporaneo, sia di offrire soluzioni accettabili ai problemi posti dai cambiamenti economici e sociali. Il Risorgimento poi è un movimento addomesticato, confiscato dai profittatori, e che protrae quei disagi che, in ultima istanza, hanno determinato la nascita del fascismo. Caffi, infine, afferma che la resistenza antifascista non può essere assimilata alle lotte risorgimentali perché il suo scopo non è quello di instaurare la situazione pre-fascista, ma di creare "una società, dove sussistano solo legami spontanei, dove il 'diritto' venga creato, riscoperto, attuato nuovamente ad ogni istante, dove l'uomo ed il "cittadino" non siano più categorie distinte"²⁰².

Rosselli sostiene che si possono distinguere due risorgimenti: quello ufficiale e vincitore, a cui si attagliano le critiche di Caffi, e quello sconfitto, autenticamente popolare e ispirato ai valori della libertà. È a questo secondo Risorgimento che Giustizia e libertà deve rifarsi.

Più in generale il dissenso è dato dal fatto che Caffi e Chiaromonte concordano che la società europea è profondamente mutata. Non è più possibile, secondo loro, un'azione collettiva della classe operaia in vista dell'instaurazione del socialismo. Inoltre la forma dello Stato nazionale va decisamente superata in nome di un federalismo democratico europeo che

²⁰² A. CAFFI, *Discussioni sul Risorgimento*, cit., in *Scritti politici*, cit., p. 206.

dovrebbe eliminare la possibilità della guerra. Caffi e Chiaromonte vorrebbero che il movimento di Giustizia e libertà si facesse promotore del rinnovamento della politica in questa mutata situazione.

I giellisti non sono capaci di seguirli, sostiene Castelli²⁰³, perché, come partito politico, non possono tollerare l'intellettualismo e l'astrattezza di cui, secondo loro, è permeato il pensiero politico di Caffi e Chiaromonte. A Caffi e Chiaromonte si uniscono anche Mario Levi²⁰⁴ e Renzo Giua²⁰⁵.

La crisi europea, la degenerazione della rivoluzione russa, l'ascesa del nazismo e il consolidarsi del fascismo convincono questo gruppo di amici che il raggiungimento di una società più libera e giusta sia possibile solo fuori dalle istituzioni esistenti.

Come si è già accennato, GL si ricollegava alla tradizione rivoluzionaria dell'Ottocento europeo, riconoscendo la funzione decisiva di una minoranza disciplinata e armata, che, attraverso l'inevitabilità di una provvisoria dittatura, avrebbe dovuto presiedere al passaggio tra il fascismo e la nuova democrazia. Questa tradizione rivoluzionaria ottocentesca implicava, nel contesto della crisi europea, un nesso organico e consequenziale tra pensiero ed azione politica. Caffi lavorò, all'interno di GL, per recidere questo nesso, facendo emergere le contraddizioni inesorabili di un movimento rivoluzionario, che, aspirando a rinnovare la società e la cultura europea, subiva la fascinazione della politica: in questa critica dell'impegno politico di GL, che oscillava tra intransigente radicalismo antifascista e consapevolezza della complessità della crisi successiva al 1914, era

²⁰³ A. CASTELLI, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in "Storia in Lombardia", n. 2, 1996, p. 146.

²⁰⁴ Antifascista giellista fratello di Natalia Ginzburg.

²⁰⁵ Antifascista, fu arrestato nel 1932. Tornato libero riprese l'attività con "Giustizia e libertà" a Torino finché l'intero gruppo torinese non fu arrestato. Scappato in Francia si unì al gruppo di Carlo Rosselli. Partecipò alla guerra di Spagna e morì combattendo nel 1938, in nota A. Castelli, *Il socialismo*, cit., p. 146.

racchiuso il senso del suo atteggiamento impolitico²⁰⁶. Ai suoi occhi, Rosselli, Garosci, Venturi, Salvemini, Tarchiani, Cianca, Chiaromonte, Umberto Caloso, Emilio Lussu Mario Levi, Michele Renzo Giua rappresentavano effettivamente “una confraternita di uomini dedicatisi al rinnovamento”²⁰⁷.

Come si articolavano quindi le diverse posizioni dei militanti GL rispetto a Caffi? Venturi, in un articolo intitolato *Nuova Spagna*, pubblicato sui “Quaderni di GL”, novembre 1933, declinò l’impegno politico dell’intellettuale come una ‘necessità’. Egli rivendicò non solo il fatto generico della partecipazione degli intellettuali alla politica, ma anche il fatto della preponderanza delle minoranze intellettuali nell’avviare la crisi. Fu Magrini a ribadire il profilo eminentemente politico dell’antifascismo del GL. Dissenso invece verso questa linea politica fu espresso da Chiaromonte: la lotta dell’antifascismo, nella misura in cui aspirava ad essere rivoluzionaria, doveva essere iniziata e condotta a fondo di un ideale. Di qui scaturiva, per un movimento che si proponesse di essere non solo antifascista, ma antistatale e antitirannico, la necessità di formare le *élites*²⁰⁸.

Nell’articolo del giugno 1934, *In margine a due lettere dall’Italia*²⁰⁹, Caffi confermò l’esigenza di affermare il primato dell’elaborazione culturale, sciogliendo quello stretto nesso (tipicamente mazziniano) che GL aveva stabilito tra pensiero ed azione, tra momento culturale e quello politico. Commentando il generale rifiuto di ridare alla società un assetto normale senza passaggio più o meno lungo, più o meno duro attraverso una qualche dittatura, si chiedeva: “Dando all’azione’, materialmente esplicita, una specie di primato morale sul pensiero, quale altro ‘mito’ si può invocare se

²⁰⁶ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell’Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 144.

²⁰⁷ Lettera a Carlo Rosselli, 10 settembre 1929 (l’anno non è esatto), in appendice a A. Castelli, *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in “Storia in Lombardia”, cit., p. 154.

²⁰⁸ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta...*, cit., pp. 145-146.

²⁰⁹ A. CAFFI, *In margine a due lettere dall’Italia*, in *Scritti politici*, cit.

non quello della forza?”²¹⁰. Questa domanda assumeva maggior forza retorica dal momento che, secondo Caffi, “la guerra e le soluzioni violente, da essa derivate, erano state l’esperienza decisiva del suo tempo. Di conseguenza, attribuiva a GL il ruolo di élite che doveva svolgere un grandioso lavoro di preparazione intellettuale.

Attraverso il pensiero sociale russo ottocentesco, critico del ‘giacobinismo’, che portava le tracce dell’ultimo Herzen, Caffi, definendo il rivoluzionario di professione, sottolineava come il vocabolo ‘professione’ si usasse “non soltanto per la scelta di un mestiere, ma pure per l’atto con il quale il monaco si distaccava dal mondo”²¹¹. “La ‘logica rivoluzionaria’ – secondo Caffi – è altrettanto giusta nelle sue brutali conseguenze pratiche quanto l’intransigenza della élite nel suo rifiuto di conformarsi alle ‘esigenze del giorno’. Fra il vero rivoluzionario e l’uomo effettivamente degno di rappresentare l’attività spirituale’ l’abisso è scavato dal mondo diverso di intendere e di valutare l’insieme di esperienze intime e di tradizioni accettate ed amate che noi chiamiamo ‘coltura’ o al modo latino ‘umanità’. Per il politico, anche quando sta sistemando le conquiste immediate di una rivoluzione, la coltura è qualcosa che serve la vita, per l’élite essa è qualcosa che fa la vita”²¹².

Con una conclusione paradossale, nel definire il ruolo dell’inteligenčija nel processo rivoluzionario, Caffi sosteneva che era “suo destino di essere divorata dagli elementi che pure è precipua sua missione di scatenare”²¹³. Questa conclusione riproponeva, nel contesto della lotta antifascista, la contraddizione e il dilemma tra energia politica e impotenza intellettuale, tra culto della violenza ed elogio del sacrificio, tra attivismo e scetticismo, che

²¹⁰ Ivi, p. 168.

²¹¹ Ivi, 176.

²¹² Ivi, p. 179.

²¹³ Ivi, p. 180.

aveva attraversato la tradizione rivoluzionaria russa, da Herzen in poi²¹⁴. Nel contesto di crescente radicalizzazione politica degli anni Trenta, l'atteggiamento impolitico di Caffi e Chiaromonte era destinato a scontrarsi con l'intransigenza politica di Rosselli. Per comprendere quegli anni, sostiene Bresciani, i due autori continuavano a guardare alle origini della crisi europea – ossia la guerra del 1914 e la rivoluzione del 1917 – sfaldando dall'interno le categorie politiche della lotta tra fascismo e antifascismo: il fascismo appariva, ai loro occhi, come un epifenomeno politico di una crisi sociale e culturale ben più vasta. Al contrario, il capo di GL esprimeva un giudizio sulla rivoluzione russa, funzionale a proporre un esempio di azione rivoluzionaria per l'attiva lotta pratica contro il fascismo. Per Rosselli, il mito della rivoluzione, che affondava nella storia del movimento di emancipazione della Russia ottocentesca e che aveva trovato il suo coronamento nell'Ottobre bolscevico, esercitava una funzione di adesione, più o meno critica, allo stato che era sorto dalle rivoluzioni del 1917 e che era degenerato nella dittatura di Stalin. A seconda delle sollecitazioni politiche contingenti, poneva, di volta in volta, l'accento sulla critica del regime staliniano o sulla possibilità del rinnovamento dell'Unione Sovietica, sull'importanza dell'esempio rivoluzionario russo o sulla necessità di un modello rivoluzionario diverso da quello leniniano²¹⁵.

²¹⁴ M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta...*, cit., p. 151.

²¹⁵ Ivi, pp. 151-152.

3.5 La crisi dell'Europa

Il pensiero di Caffi riguardo la propaganda europeista e la critica dello stato nazionale è dialetticamente correlato con quello di Carlo Rosselli e con il dibattito che animò il movimento Giustizia e Libertà. Caffi e Rosselli presentano inoltre una diversa percezione e sensibilità rispetto sia al processo storico che aveva dato origine allo stato unitario italiano, sia rispetto al 'problema europeo' in generale.

Come sopra riportato, le prime prese di posizione di Caffi nella sua collaborazione con GL riguardano proprio l'aspetto europeo; va rilevato però che, come in molti altri autori europeisti degli anni '30, la discussione sull'unificazione europea è anche in Caffi un portato quasi istintivo della sua riflessione sullo stato nazionale come si è venuto costituendo in Europa.

Avviando la sua collaborazione con GL e con la rivista "Quaderni di Giustizia e Libertà", Caffi segna un notevole salto di qualità nella pubblicistica del movimento. Nel 1925, su "*La Vita delle Nazioni*", rivista da lui fondata, Caffi scriveva un articolo²¹⁶ dedicato al problema della decadenza europea, analizzando quelle che, nella sua opinione, erano cause del paventato 'tramonto' dell'Europa e della sua civiltà. Caffi era cautamente ottimista sull'entità di tale crisi; o si riconosceva che la guerra mondiale aveva provocato tali convulsioni nel corpo sociale, da rendere inevitabile "un'era di disfacimento, di torpore tedioso, di sterilità degradante; oppure si doveva lavorare per raccogliere le forze e combattere il 'male': una gravissima crisi dalla quale uno sforzo d'intelligente volontà ed il non estinto amore della vita ci possono salvare"²¹⁷.

Dopo avere delineato le terribili conseguenze della guerra mondiale sul

²¹⁶ A. CAFFI, *Sul tramonto della civiltà europea*, in "*La Vita delle Nazioni*", I, n. 6-7, 15 ottobre 1925, ora in ID., *Scritti politici*, cit., pp. 63-72.

²¹⁷ Ivi, p. 64.

piano del “travolgimento delle esistenze umane al di là di ogni contingenza storica”²¹⁸, Caffi fa un’analisi della crisi del ‘ceto intellettuale’ che viene assunta come fulcro di tutta una crisi epocale più generale. Egli giunge alla conclusione dell’incapacità degli uomini di pensiero di penetrare nella nuova organicità della vita sociale, di comprendere le modificazioni dello stato moderno che si esplicavano soprattutto nell’economia accentrata e nelle sue conseguenze. La conclusione era che “la guerra e il dopo guerra, dopo averlo accelerato in modo fittizio, hanno interrotto e disorganizzato quel processo di riavvicinamento reciproco, che a tappe prolungate avrebbe forse condotto a una nuova produttiva coesione fra classe politica, *élite* intellettuale e il popolo delle democrazie moderne. In questo consiste probabilmente almeno uno dei momenti essenziali di quel che noi risentiamo come crisi della nostra civiltà”²¹⁹.

Nell’articolo apparso sui “QGL” sul “problema europeo”²²⁰, Caffi fa un’analisi della situazione europea: “l’epilettico disorientamento nella vita intellettuale”; ma vi è anche la coscienza del danno provocato dalla “persistenza d’una decrepita ‘ragion di stato’ nelle combinazioni politiche”²²¹.

Nello stato attuale d’Europa prevale in tutti i campi, secondo Caffi, “l’orgasmo di gretti egoismi in stato di panico”, viene a mancare quel precario equilibrio che aveva fatto pensare, pochi anni dopo la guerra, alla possibilità di una “intesa fra i popoli per cooperare nell’economia, nelle istituzioni internazionali,, nel rinnovamento tanto necessario alla nostra civiltà”²²². Secondo Caffi, la causa di tutto questo è anche nella passività delle masse e nell’incapacità di coloro che avrebbero dovuto orientare l’opinione

²¹⁸ Ivi, p. 65.

²¹⁹ Ivi, p. 72.

²²⁰ ONOFRIO (A. Caffi), *Il problema europeo*, in “QGL”, I, n. 3, giugno 1932, pp. 53-70.

²²¹ Ivi, p. 53.

²²² Ivi, p. 55.

pubblica (gli intellettuali) a favore delle “impalcature che timidamente si costruivano per un riassetto europeo”.

Ciò che di più spaventa Caffi è l'ideologia che, in Germania così come in altre parti d'Europa, domina le masse e che è “eccitazione brutale, incessante, chiassosa, vertiginosa che emana dagli stessi ritmi del traffico, delle pubblicità, d'ogni meccanizzata funzione dell'urbanesimo moderno – tutto ciò determina uno stato d'animo collettivo avidamente predisposto alle formole [sic] di elementare violenza e di sommaria invettiva, all'aspettativa di vendette orgiastiche e di immediata miracolosa 'rigenerazione', al culto delirante dell'eroe provvidenziale, del 'duce', del prestigioso istrione (...)”²²³.

La formazione cosmopolitica di Caffi e anche un velato pessimismo nella capacità di superare d'un tratto la forma-stato, fa sì che non veda nel progetto dell'uomo politico francese, qualcosa di più di un punto di partenza:

L'Unione degli Stati dell'Europa in un superiore 'corpo politico' giuridicamente definito e provvisto di organi e mezzi per governare effettivamente, d'un tratto farebbe svanire l'incubo della 'mala guerra' e subito (cioè fino dalla prima fase – molto lontana dalla trasformazione in veri “Stati Uniti” – e quando la famigerata sovranità dei singoli membri della Confederazione sarebbe appena intaccata) abolirebbe le questioni stesse che oggi sono atri d'uragani: il 'corridoio polacco', la necessità d'un [sic] sbocco al mare (...), il trattamento delle minoranze nazionali, (...) ma soprattutto ogni distinzione fra vincitori e vinti del 1918 (...). Ad un momento ulteriore è presumibile attribuire la totale unificazione del mercato interno europeo e una soluzione del problema coloniale (...)²²⁴.

²²³ Ivi, p. 57.

²²⁴ Ivi, p. 60.

Riguardo alla differenza tra confederazione e federazione Caffi prosegue: “Lo schema della Confederazione europea non ha nulla dell’utopia o dell’escogitazione astratta. Si potrebbe anzi sostenere che l’assenza di forme precise, armoniosamente predisposte nella nota proposta di Briand²²⁵ e nel numero considerevoli di libri che si sono scritti sulla ‘Pan-Europa’ dimostra appunto come il problema pratico, concreto, attuale predomini su ogni largo spaziente sogno d’avvenire”²²⁶.

Pensando al giudizio che “l’europaista governativo” conte Carlo Sforza diede sul progetto Briand, accusandolo di essere “preciso come un francobollo”²²⁷, si nota come la posizione di Caffi ne costituisca il completo ribaltamento, indicando così anche una propensione diversa nei confronti della sovranità statale. Per Caffi importante è non solo che l’unione fra gli stati europei sia fatta in base a principi d’eguaglianza tra i consociati (anche mediante parziali federazioni regionali), ma che tali principi vengano intesi in modo che possano garantire anche “le più ampie libertà ad individui e gruppi sociali”²²⁸. Questa attenzione all’autonomia delle formazioni e dei gruppi elementari della società è una caratteristica nel pensiero di Caffi è diretta

²²⁵ Il ministro degli Esteri francese Aristide Briand aveva pronunciato nel settembre 1929, di fronte all’Assemblea della SdN, un discorso nel quale avanzava la necessità dell’instaurazione di “une sorte de lien fédéral” tra gli europei. Il discorso era poi stato seguito da un memorandum che però, entro il maggio 1930, tutti gli stati interpellati avevano respinto. Contemporaneamente all’Assemblea della SdN del discorso di Briand, presentava alle diplomazie europee un suo progetto di Patto europeo (datato Berlino, 25 febbraio 1930) il quale, pur mantenendo l’intangibilità delle sovranità separate, prevedeva degli embrioni di organi rappresentativi; cioè un Consiglio federale (composto dai rappresentanti degli stati); un’Assemblea federale (composta dai delegati dei Parlamenti nazionali); una Corte di Giustizia federale ed una Cancelleria federale. Cfr. P. GRAGLIA, *Stato nazionale ed europeismo dal 1930 al 1935*, in G. Landi (a cura di), *Andrea Caffi, un socialista libertario*, cit., pp. 135-136 (nota 10).

²²⁶ ONOFRIO, *Il problema europeo*, cit., p. 61.

²²⁷ C. SFORZA, *O federazione europea o nuove guerre*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, p.94.

²²⁸ ONOFRIO, *Il problema europeo*, cit., p. 61.

influenza del pensiero di Proudhon²²⁹, e la vicinanza alla visione ‘federativa’ della società di Rosselli.

A questo proposito Caffi aggiunge che l’attuazione dell’unità europea diventa la misura del successo o dell’insuccesso delle democrazie europee. In caso di fallimento sarebbe spianata la via ai “trionfanti ‘regimi dittatoriali’”: “una *Mitteleuropa* fascista non potrà essere cementata che dal ferro e dal fuoco e in essa, accanto ad altre ‘gerarchie’ oppressive, sussisterà la divisione fra uno o due ‘popoli dominatori’ e molti popoli schiavi”²³⁰.

Secondo Caffi, all’interno delle democrazie europee l’atteggiamento verso l’unificazione europea è duplice: da un lato vi sono coloro che, per “fini propriamente delittuosi”, sono contro l’unificazione: le caste militari, l’industria bellica, i “dittatori e le loro clientele”, le “oligarchie plutocratiche”; tutti sono guidati da una coerente logica e più chiaramente ancora da “un robusto spirito di delinquenza”. Dall’altro lato vi sono invece “coloro che ‘senza secondi fini’ professano un culto per il ‘mito nazionale’, lo ‘Stato etico’, la sanità della guerra. (...) Si potrebbe tutt’al più fare una distinzione fra l’idiozia congenita, incurabile, di certuni fra i propagatori di siffatte morbose superstizioni e l’intossicazione, cui (per mancanza di cultura e di discernimento critico) altri hanno soggiaciuto”²³¹.

Tra questi ultimi Caffi indica in particolare le giovani generazioni. Questo senso di una crisi di giovani, della mancanza di ideali, si incrocia e si fonde con la crisi dell’élite intellettuale e diventa, per Caffi, una delle cause principali per cui la spinta verso l’unità europea si ferma contro ideologie irrazionali.

²²⁹ Sull’adesione critica di Caffi alla visione della società di Proudhon, si veda la *Presentazione* di G. BIANCO e A. CAFFI, *Scritti politici*, cit., e anche D. COFRANCESCO, *Il contributo della Resistenza Italiana al dibattito teorico sull’unificazione europea*, in *L’idea dell’unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, cit., pp. 130-131.

²³⁰ ONOFRIO, *Il problema europeo*, cit., p. 62.

²³¹ Ivi, p. 63.

3.6 Critica dello Stato nazionale

Nel 1935, è ancora Caffi a scrivere, su “Giustizia e Libertà”, un nuovo articolo intitolato *Semplici riflessioni sulla situazione europea*²³² che costituisce, per alcuni aspetti, una revisione ed un completamento rispetto al saggio *Il problema europeo* del 1932.

Dopo una breve introduzione, Caffi muove una critica serrata alle politiche imperialiste di tutti gli Stati europei. Hitler e il nazismo non sono una causa alla crisi europea, ne sono solo un effetto. Volendo ricercare tale causa si deve risalire alle clausole della pace di Versailles, alle esagerate riparazioni richieste dalle potenze vincitrici, alla mancata realizzazione del progetto di disarmo e di una politica economica di cooperazione. “Dinanzi a questi problemi, non l'impreparazione, ma la volontà ben determinata di eluderli in qualsiasi modo, a qualunque costo, ha provocato – parallelamente alla grande crisi dell'economia mondiale – uno smarrimento che sarebbe solito chiamare ‘crisi della democrazia’: è stata la confusione dei ‘cittadini dabbene’ i quali – chissà perché! – nutrivano fiducia nei governi capitalisti, imperialisti, amici dei “mercanti di morte rapida”, servitori dei consorzi bancari, massacratori di popoli coloniali etc. etc. come paladini del principio democratico nel mondo”²³³. La crisi, dunque, non è determinata da inarrestabili leggi di natura e neppure dall'innocente incapacità dei governanti, ma dalla cosciente volontà di non mettere in atto alcuna misura preventiva.

Caffi non si limita a criticare la politica dei dirigenti politici europei, ma salda le sue osservazioni ad un'analisi più profonda delle relazioni internazionali. Afferma infatti che è l'anarchia internazionale che, consentendo solo una

²³² A. CAFFI, *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, “Giustizia e Libertà” (Paris), II, n. 16, 19 aprile 1933, p. 3, ora in *Scritti politici*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 189-196.

²³³ Ivi, p. 190.

instabile pace di equilibrio, permette che si verifichino tali situazioni gravide di conflitti. Finché esistono Stati sovrani, non ci si può fidare dei loro governi perché agiscono in base alla logica del “sacro egoismo” nazionale e non in base ai reali interessi dei popoli. Ecco le parole di Caffi: “finché vi sono Stati, il sacro egoismo è legge suprema, massima intelligenza, e – grazie al cielo – oggi non si può più illudersi di fare agire questi egoismi nel senso di un interesse generale; sono chimere da abbandonare ai non innocenti trastulli della storiografia liberale”²³⁴. E prosegue: “Quello che porta l’Europa alla guerra non è il fascismo, ma l’assetto dell’Europa, divisa in Stati sovrani. Le spartizioni territoriali, i corridoi, le minoranze nazionali, la rovina economica creata dalle barriere doganali, non è il fascismo che li ha inventati o creati. Sono questioni che si potevano poco a poco risolvere senza la guerra? Cosa si è fatto su questa via in diciassette anni?”²³⁵.

Questo è il nocciolo del problema finalmente chiarito. Caffi non pensa più, come nel 1932, che la Francia e l’Italia, liberata dal fascismo, possano costruire l’unione europea. Non si tratta più di creare una confederazione. La causa della “mala guerra” sta nell’esistenza degli Stati sovrani. Sono questi che bisogna abolire per mutare il corso degli eventi. Anche nel saggio *Semplici riflessioni sulla situazione europea* Caffi condanna la bellicosità di tutti gli Stati dell’epoca, sia di quelli democratici, sia di quelli autoritari. Le democrazie, infatti, al pari delle dittature, dichiarano di volere la pace, ma solo a condizione che “vi trovino il tornaconto loro”²³⁶; i fatti, poi, smentiscono definitivamente ogni dichiarazione pacifica, dal momento che in tutti gli Stati europei è in atto una frenetica corsa agli armamenti. E la sfiducia di Caffi negli Stati allora esistenti, democratici e autoritari, si esprime in modo ancora più definitivo nella conclusione dell’articolo: “i

²³⁴ Ivi, pp. 93-94.

²³⁵ Ivi, p. 194.

²³⁶ Ivi.

rivoluzionari non hanno proprio nulla da vedere in questi affari e nessun consiglio da dare alle democrazie, ai governi, ai partiti, salvo quello (che sarebbe sprecata retorica) di andarsene all'inferno. Stando così le cose, credo che, oltre la politica interna rivoluzionaria, vi sia un'azione internazionale da svolgere, metodica e non fatta di pura propaganda. Ma, appunto, non è un tema per teoriche dissertazioni"²³⁷.

Un mese dopo la pubblicazione di *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, Carlo Rosselli interviene nel dibattito sull'Europa con un articolo dal titolo *Europeismo o fascismo*²³⁸. Nel suo scritto, afferma che la forza degli Stati fascisti non consiste tanto nei loro armamenti, quanto nel fatto di riuscire a far presa sulle masse con parole d'ordine efficaci. Per questa ragione, secondo Rosselli, combattere il fascismo significa in primo luogo opporgli parole d'ordine efficaci e principi in grado di riconquistare le masse. "La passione – scrive – si vince con un'altra passione più potente, lucida giusta. Ci salverà solo un movimento di riscossa della coscienza europea. Riscossa sociale e politica; lega dei rivoluzionari europei e, nei paesi ancora relativamente immuni, sforzo di idealisti pratici per portare questa passione, con linguaggio semplice e umano che esprima le aspirazioni confuse dei milioni e milioni"²³⁹.

L'obiettivo – "la passione" – che Rosselli indica come il più adatto per dare impulso alla "riscossa della coscienza europea" è riassumibile nella parola d'ordine "fare l'Europa". Gli antifascisti, secondo Rosselli, dovrebbero fare proprio l'appello all'unità europea, l'unico in grado di far presa sulle masse e di strapparle ai miti di cui si serve il fascismo. "Per indicare alle masse – che la negazione antifascista alla lunga scoraggia – un grande obiettivo

²³⁷ Ivi, p. 195.

²³⁸ GL (C. ROSSELLI), *Europeismo o fascismo*, "Giustizia e Libertà" (Paris), II, n. 20, 17 maggio 1935.

²³⁹ Ivi, p. 1.

positivo: *fare l'Europa*. Ecco il programma. All'infuori di ciò non esiste possibilità di vera pace e disarmo; non si sfugge alla miseria e alla crisi. Dai patti regionali non si risalirà mai ai generali. Dai nazionalismi e dai 'piani' su settore nazionale non si arriverà mai alla lega delle nazioni europee e ad una economia continentale"²⁴⁰.

Rosselli, in questo articolo, sostiene che la radice della decadenza europea e dell'affermarsi dei fascismi è da ricercare in una mancanza di principi, in una sorta di vuoto morale che gli antifascisti hanno il compito di riempire con nuovi valori. È appena necessario ricordare che una concezione siffatta della decadenza europea era già stata proposta da Caffi in *Il problema europeo* del 1932 ed ancora prima in una lettera di Rosselli del 1929²⁴¹. In questa lettera, affrontando il problema di come uscire dalla crisi europea, Caffi argumentava che erano necessarie: a) una ideologia organica, genialmente creata, capace di quelle due funzioni che così raramente si combinano: entusiasmare le migliori intelligenze, diffondersi in una cerchia vastissima di "anime umili"; b) collegare, affiatte, temprare una vera *élite* che nei campi più vari – economia e arte, educazione e politica – operi avendo per sacro un preciso tipo di vita civile, una concezione ben chiara di quello che è giusto e di quello che è bello; c) l'una e l'altra (ideologia ed *élite*) possono attuarsi unicamente su "scala europea" – ogni azione particolare sarà rabberciamento di catapecchie che non valgono la spesa, aumenterà la confusione e le delusioni. I crolli sono stati molto più gravi di quel che crediamo, vedendo ancora molte facciate in piedi – ma dietro non vi sono che polverosi archivi – occorre un immenso slancio di ricostruzione (con coraggio sgombero di macerie) e perciò il soffio d'una religione come quella che elevò l'Acropoli o le Cattedrali gotiche"²⁴². Sembra dunque plausibile

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ A. CAFFI, *Lettera a Carlo Rosselli*, 29 aprile 1929.

²⁴² *Ibidem*.

sostenere che, sulle cause della decadenza europea, l'influenza di Caffi su Rosselli sia stata profonda e decisiva.

Il pensiero di Caffi e quello di Rosselli divergono invece su un'altra questione. Caffi in *Semplici riflessioni sulla situazione europea* afferma molto chiaramente che un'Europa rinnovata potrà costituirsi solo con l'abolizione della sovranità degli Stati, perché tale sovranità è la responsabile ultima dei conflitti europei. Rosselli in *Europeismo o fascismo*, pur sostenendo la necessità della federazione europea e degli Stati Uniti d'Europa, non fa preciso riferimento all'abolizione della sovranità statale. Rosselli ha in mente, prima di tutto, una riforma dello Stato nazionale in senso democratico: tale Stato sarà formato da una pluralità di corpi autonomi e indipendenti e dovrà costituire il nucleo della futura federazione europea. Caffi invece è più radicale e si spinge fino a teorizzare l'abolizione dello Stato nazionale, l'istituzione più solida che la storia europea abbia creato²⁴³. Mentre Rosselli cerca di riformare lo stato nazionale attraverso una rivoluzione federativa che ne spezzetti la sovranità in tanti corpi autonomi e indipendenti, e tale stato diventa il nucleo della futura federazione di "repubbliche socialiste"; Caffi si rivolge invece alle basi storiche della nascita e del consolidamento dello stato europeo, senza predicare un federalismo infranazionale rispettoso dei valori della nazione, ma restando critico anche nei confronti di essa²⁴⁴.

²⁴³ Su questo argomento si veda P. GRAGLIA, *Stato nazionale ed europeismo dal 193 al 1935 nella riflessione di Andrea Caffi*, in *Andrea Caffi un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996, pp. 144-146.

²⁴⁴ P. GRAGLIA, *Stato nazionale ed europeismo...*, cit., p. 145.

3.7 Caffi, Gurvitch e Trentin

Nel considerare il pensiero federalista di Caffi, non si possono tralasciare le riflessioni di Silvio Trentin e Georges Gurvitch, dalle quali Caffi tra ispirazione. Nel 1935, in un libro intitolato *La crise du droit et de l'état*²⁴⁵, anche Trentin, collaboratore dei "Quaderni di giustizia e Libertà", che probabilmente Caffi conosce di persona, affronta i temi del federalismo. La caratteristica del pensiero federalista di Trentin è quello di privilegiare il federalismo interno rispetto a quello esterno allo Stato. Certamente egli è consapevole del nesso che lega i due problemi; tuttavia il suo interesse principale si appunta sulla dimensione infra-nazionale del federalismo. Il compito che si propone Trentin è quello di trovare prima di tutto un assetto che garantisca la libertà degli individui e l'autonomia dei gruppi contro la tendenza oppressiva del potere statale²⁴⁶.

Trentin afferma che l'ordinamento giuridico che dovrà sostituire quello attuale, il cui fallimento gli appare ormai compiuto, dovrà fondarsi su due principi essenziali: "1) L'emancipazione dell'individuo attraverso la soppressione del privilegio economico e la sostituzione dell'insieme delle istituzioni che costituiscono la sovrastruttura del regime che caratterizza l'economia capitalista con un sistema normativo a fondamento nettamente, integralmente socialista. 2) La rigenerazione attraverso il federalismo – in quanto modo di realizzazione, sul piano collettivo, del principio dell'autonomia – delle basi istituzionali dello stato particolare e l'integrazione sempre più organica di quest'ultimo nell'ordine completo dello stato universale"²⁴⁷.

²⁴⁵ S. TRENTIN, *Federalismo e libertà. Scritti teorici 1935-1943*, a cura di N. Bobbio, traduzione di L. Sovelli, Venezia, Marsilio, 1987, pp. 3-31.

²⁴⁶ Si veda N. BOBBIO, *Introduzione a: S. TRENTIN, Federalismo e libertà*, cit., pp. XIII-XIV.

²⁴⁷ S. TRENTIN, *Federalismo...*, cit., pp. 26-29.

Per Trentin la crisi dello Stato moderno è semplicemente la crisi dello Stato monocentrico e sovrano; quindi non sarà possibile superare tale crisi se non adattando la struttura dello Stato alle esigenze della società, mediante un'organizzazione statale che sia conforme alle espressioni spontanee che nascono nella società. Lo Stato può superare la crisi soltanto facendosi interprete e servitore della società. Questo però non può accadere senza una sostanziale, oltre che formale, autonomia della società dallo Stato. Scrive Trentin:

L'autonomia dev'essere istituita alla base di ogni attività, all'origine di ogni facoltà e di ogni potere. Sarà di diritto, come lo è di fatto, il fermento vivificante che solo saprà rendere operanti gli interessi sia degli individui che dei gruppi. Autonomia del cittadino, autonomia dell'imprenditore, autonomia dell'impresa, autonomia del sindacato, autonomia delle collettività territoriali, grandi o piccole, dovunque indichino l'esistenza di un centro unitario, di un focolaio indipendente di vita economica o politica, o spirituale... Autonomia dello Stato. L'autonomia dello Stato non può sussistere che in funzione degli elementi particolarizzati di quel mondo complesso i cui opera l'unificazione e in rapporto al quale l'ordine che realizza si trasforma in fonte della legge²⁴⁸.

Il federalismo interno, teso a garantire la libertà all'interno dello Stato, caldeggiato da Trentin, non è affatto estraneo a Caffi, che è attento lettore di Proudhon e dei populistici russi. Tuttavia, negli scritti degli anni '30 Caffi appunta la sua attenzione soprattutto sulla dimensione internazionale del federalismo.

È utile esaminare anche il pensiero di Georges Gurvitch, filosofo e sociologo russo, che negli anni '30 vive a Parigi, e di cui Caffi legge con grande interesse *L'idée du droit social*²⁴⁹. Gurvitch si ricollega, come Caffi, alla

²⁴⁸ Ivi, pp. 29-30.

²⁴⁹ Paris, Recueil Sirey, 1932.

tradizione socialista che deriva da Proudhon, autore quest'ultimo di cui accoglie l'idea della realtà sociale come prodotto degli sforzi collettivi degli uomini e come totalità comprendente diversi livelli. Di Proudhon, Gurvitch apprezza anche l'antistatalismo e il mondo in cui pone in evidenza la contrapposizione tra la molteplicità, la spontaneità, la mutevolezza della società e l'unitarietà e la meccanicità dello Stato.

Gurvitch parte dalla constatazione che la caratteristica tipica dello Stato moderno è il monopolio del potere giuridico. Lo Stato è l'ente che impone le proprie leggi ai cittadini in modo incondizionato e che non ammette la coesistenza, nel territorio da lui amministrato, di altri ordinamenti giuridici. Secondo questo studioso non si può combattere la prepotenza dello Stato se non negandogli la facoltà di imporre leggi in modo incondizionato. Se questo è il compito, si pone il problema di trovare altre fonti di diritto da far valere contro la legge dello Stato. Il problema è risolto da Gurvitch affermando che queste altre fonti si trovano in ogni ambito in cui l'uomo svolge una attività sociale. Lo Stato, come le sue leggi, è soltanto il frutto di uno di questi ambiti sociali e, perciò, dovrebbe essere legittimato ad esprimere soltanto un ordinamento giuridico: l'ordinamento giuridico della società politica. La conquista del monopolio del diritto da parte dello Stato sancisce la sopraffazione, da parte della società politica, di tutte le altre società. Questa sopraffazione non potrà avere termine se non quando, accanto all'ordinamento giuridico della società politica, coesisteranno altri ordinamenti giuridici, generati da altre attività sociali, indipendenti o addirittura in concorrenza con lo Stato.

Alla base del pensiero di Gurvitch c'è il concetto di 'diritto sociale'. Il diritto sociale è caratteristico delle comunità; nasce spontaneo nei gruppi associativi ed integra gli individui nel tutto sociale. Gurvitch lo definisce con queste parole: "il diritto sociale, o diritto di integrazione, è prodotto da ogni fusione parziale, da ogni inserimento in quel *noi* che è alla base normale

della vita di ogni gruppo (...). Ogni gruppo attivo, realizzando valori positivi, crea il suo proprio diritto di integrazione, cioè un sistema di diritto sociale”²⁵⁰. Questa tesi, di chiara derivazione proudhoniana, viene accettata da Caffi. Questi infatti già nel 1932 afferma: “Soltanto Proudhon, adoperando il termine “costituzione sociale” indica come i rapporti concreti fra gli uomini implicano pure norme d’un diritto, d’una giustizia razionalmente esplicabile e preesistente (nel fatto stesso per cui l’uomo è un “essere socievole”) ad ogni decisione d’una sovrana volontà”, d’una potenza individuale o collettiva. Ogni potere è mera forza; il diritto si oppone alla forza; si sovrappone all’interesse, così s’afferma principio fondamentale, organico, regolatore della società, e secondo Proudhon: “società, giustizia, uguaglianza sono tre termini equivalenti””²⁵¹. Il diritto sociale quindi, per i due autori, nasce spontaneamente, senza che sia necessario un atto di volontà, in ogni comunità. E ogni comunità ha il proprio diritto sociale.

Il monopolio della facoltà di produrre leggi da parte dello Stato si basa esclusivamente sulla possibilità di esercitare coercizione. In altre parole, lo Stato non ha alcuna autorità, morale per possedere il monopolio del diritto; lo possiede perché costringe gli individui a rispettare solo la propria legge. Esiste, tuttavia, una forma di Stato che non entra in contrasto con il diritto sociale, ma anzi è essa stessa creatrice di tale diritto: la forma dello Stato democratico. Democrazia e diritto sociale, in effetti, sono intimamente legati. Ogni gruppo organizzato democraticamente, se è veramente tale, deve essere fondato sul diritto sociale. “Si può dire in generale – scrive Gurvitch – che ogni struttura democratica costituisce, dal punto di vista giuridico, una manifestazione di diritto sociale (...). Si ha quindi un diritto ingenerato da un *noi* vivente che non si aliena in alcuna forma. In questo senso lo Stato

²⁵⁰ G. GURVITCH, *La dichiarazione dei diritti sociali*, traduzione di L. Foà, con prefazione di N. Bobbio, Milano, Comunità, 1949, p. 96.

²⁵¹ A. CAFFI, *Opinioni sulla rivoluzione russa*, in *Scritti politici*, cit., p. 102.

democratico ed il suo ordine giuridico sono la manifestazione d'una specie particolare di diritto sociale, emanante dalla sottoposta comunità di cittadini"²⁵².

Anche Caffi ritiene utile e positiva la presenza dello Stato, solo se è realmente democratico e non opprime la società imponendosi in modo dispotico. Infatti, richiamandosi direttamente a Gurvitch, nel 1932 scrive²⁵³: "Le istituzioni politiche sono una realtà positiva quanto le istituzioni sociali. Importa che queste ultime non vengano schiacciate da quelle. Limitando le prerogative e le funzioni dell'apparecchio statale, costringendo a compenetrarsi esso stesso di "diritto sociale" si potrà giungere al complesso di varie autonomie che costituiranno la 'democrazia industriale'", citando Proudhon: "Chi dice socialismo, dice federazione o non dice nulla che abbia senso (del principio federativo)"²⁵⁴. Castelli sostiene che le considerazioni di Caffi sulla necessità e positività delle istituzioni politiche, purché democratiche e non oppressive della società, dimostrano l'inconsistenza della tesi di Dino Cofrancesco secondo cui Caffi "non comprende che se lo Stato nazionale non ha più nulla di progressivo, ciò non significa che ogni apparato di potere in quanto tale costituisca, rispetto ai valori di cui si dichiara tutore, una realizzazione che è al contempo una perdita"²⁵⁵.

Sia Caffi che Gurvitch si pongono il problema di come si possa fondare una intera società sul diritto sociale; di come sia possibile realizzare una società interamente democratica, una società la cui organizzazione sia perfettamente aderente alla comunità sottostante di cui è espressione. Per realizzare questa società, secondo Gurvitch e Caffi, bisogna considerare l'uomo non in modo astratto, ma calato nelle sue molteplici attività sociali.

²⁵² G. GURVITCH, *La dichiarazione...*, cit., pp. 98-99.

²⁵³ A. CAFFI, *Opinioni...*, cit., p. 103.

²⁵⁴ D. CONFRANCESCO, *Il contributo della resistenza italiana al dibattito teorico sull'unificazione europea*, in: *L'idea dell'unificazione europea...*, cit., p. 131.

²⁵⁵ A. CASTELLI, *La scelta federalista di Andrea Caffi...*, cit., p. 604, (nota 47).

Quindi come produttore, consumatore, membro di una chiesa, di una nazione, dell'umanità e così via.

Tutte le attività sociali a cui l'uomo partecipa (politiche, economiche, religiose ecc.) devono integrarsi in società che si sviluppano liberamente le une accanto alle altre senza che si verifichino interferenze o prevaricazioni che, inevitabilmente, distruggerebbero il diritto sociale e la democrazia. Lo Stato, ormai è chiaro, viene, nel progetto di Gurvitch e Caffi, ridotto ad essere soltanto una di queste società, la società politica, e a comprendere solo un aspetto dell'uomo, quello del cittadino²⁵⁶.

²⁵⁶ Sul'influenza di Gurvitch su Caffi e sul gruppo di Giustizia e Libertà si veda C. MALANDRINO, *Socialismo e libertà, autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Franco Angeli, 1990, p. 115.

3.8 Caffi e Proudhon

Il pensiero di Proudhon si riaffaccia durante la Resistenza nella veste di esplicita fonte cui si fa riferimento nell'analisi riflessiva inerente la futura struttura istituzionale da dare all'Italia. In effetti sin dai primi anni trenta, in molti settori resistenziali, emerge una netta posizione critica verso lo Stato alla cui volontà di potenza si addebitano le degenerazioni in tema di abolizione delle libertà e soprattutto, in tema di esasperazioni nazionalistiche. Affiorano così delle riflessioni riguardo il modo di ripristinare il sistema democratico, che lasciano ampi varchi a suggerimenti favorevoli a una maggior estensione di forme autonomistiche e di partecipazione popolare. Si tratta di ripensare lo Stato, un altro tipo di Stato, espressione di una organizzazione democratica che viene configurata come un "ordine spontaneo" in cui le tesi proudhoniane sembrano poter offrire degli spunti ancora validi e attuali.

Questa rinnovata attenzione a Proudhon è presente, in particolare, in quegli ambienti che sono critici verso la soluzione in termini di "democrazia progressiva" sostenuta dai comunisti perché ritenuta troppo legata a una ottica finalistica. Si tratta di coloro che si ritrovano, invece, vicini alle tesi del "socialismo liberale" indicato dalla formula di C. Rosselli come obiettivo della lotta antifascista. È principalmente nell'ambito del movimento Giustizia e Libertà che si ritrovano chiaramente accenti di un rinnovato interesse per il pensiero proudhoniano.

Nei "Quaderni di Giustizia e Libertà", specialmente tra il 1932 e il 1934, si dibattono i temi del rapporto Stato e società proprio in chiave autonomistica e federalistica. Già nel primo numero Carlo Rosselli, indica, nel rapporto tra libertà e socialismo, il programma del gruppo prendendo le distanze dai comunisti, accusati di non dare il necessario riconoscimento e il giusto spazio al principio dell'autonomia e, più in generale, alle libertà. I temi del

federalismo sono riproposti come critica all'organizzazione verticistica e cellulare del partito comunista, in molti interventi che si richiamano a Proudhon.

È proprio in questa prospettiva che si pone in modo evidente Caffi che rilegge Proudhon come il moralista suscitatore di un neo-umanesimo per il quale sono le coscienze autonome e non il sistema coercitivo di partito, dove gli uomini figurano come numeri, a costituire l'espressione vera del socialismo. È soprattutto lui a far conoscere Proudhon, in questa veste alternativa al comunismo, riproponendo l'interpretazione di Gurvitch. Ciò che li preme è rivalutare il ruolo della società contro quelli che egli definisce gli abusi perpetrati dai bolscevichi in Russia, ma anche contro quell'esaltazione dello Stato, quale ente impersonale, sovrastante la collettività sociale. Il diritto sociale, basato su premesse proudhoniane, sembra prospettare una soluzione che permette di organizzare la società attraverso un processo di integrazione non imposto dall'alto, ma frutto di un continuo e rinnovato equilibrio delle istituzioni politiche createsi nella società. Quindi, non l'eliminazione di queste ultime, come continuano a volere gli anarchici, ma ricerca costante di un loro bilanciamento con le esigenze espresse dalla pluralità dei gruppi sociali, come proprio Proudhon ha sempre sostenuto. Si tratta di ricercare, costantemente, l'equilibrio che, però, sempre sarà instabile e variabile, finché la società umana continuerà a vivere. E cioè di affermare il primato della società sulla politica, attraverso una nuova idea di diritto. Questo non va inteso come l'espressione positiva della volontà dello Stato ma, piuttosto, come il risultato della spontanea costituzione di ordini giuridici a cui lo Stato dà, eventualmente, riconoscimento, a posteriori. I Soviet, a cui fa riferimento il primo Lenin, sembrano a Caffi e Gurvitch, una prima realizzazione di questi ordini giuridici spontanei e le misure, prese dopo il pronunciamento dell'11-12 settembre del 1917, sembrano, egualmente, simili alle iniziative consigliate

da Proudhon, all'indomani della rivoluzione del febbraio 1848, volte tutte alla soppressione della burocrazia e al federalismo tra libere associazioni²⁵⁷.

Di opinione opposta è Lussu che, non condivide la simpatia di Caffi per i soviet. A suo parere, la nuova organizzazione deve andare, di pari passo con l'affermazione della libertà, poiché federalismo vuol dire frazionamento della sovranità e, quindi, va inteso come profondamente diverso da quel federalismo delle repubbliche socialiste sovietiche dove "non ci sono le garanzie specifiche dei diritti individuali, ci sono quelle per il popolo lavoratore ma esse ignorano l'individuo e il cittadino"²⁵⁸.

Gurvitch interviene, successivamente, ribadendo la tesi di derivazione proudhoniana del ruolo del sindacato come via per affermare il primato della società sullo Stato senza escluderlo: lo Stato, anzi, serve a rendere concreta la possibilità di fondare il diritto dal basso²⁵⁹.

Come è emerso precedentemente, la contrapposizione tra Proudhon e Mazzini ha assunto particolare rilievo all'interno del dibattito svoltosi nei "Quaderni di Giustizia e Libertà" nel 1935. Si tratta di un dibattito che investe le ragioni stesse dell'idea di nazione e, quindi, il giudizio da darsi all'intera vicenda risorgimentale. L'interpretazione nazionalistica, che il regime va proponendo del Risorgimento, non può che creare sconcerto tra gli oppositori del regime. Si tratta di prendere posizione tra un giudizio che condanna il Risorgimento come un moto fallito o di opporsi a una sua indiscriminata svalutazione.

In questo senso, il contrasto tra la visione di Proudhon e quella di Mazzini evidenzia il discrimine tra coloro che recuperano tale continuità e coloro che, invece, non esitano a porsi al di fuori della stessa tradizione storica italiana.

²⁵⁷ G. MANGANARO FAVARETTO, *Proudhon in Italia. Una riflessione politica incompresa*, Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 88-92.

²⁵⁸ E. LUSSU, *Federalismo*, in "Quaderni di Giustizia e Libertà", marzo, 1933.

²⁵⁹ G. GURVITCH, *I sindacati e l'interesse generale*, in "Quaderni di Giustizia e Libertà", n. 10, 1934, pp. 29-36.

Tra questi ultimi Caffi, proudhoniano convinto, prende posizione, attraverso la condanna della formula mazziniana, a suo dire: “poco feconda di “Dio e Popolo”. Il Risorgimento italiano è stato in definitiva un movimento addomesticato, deviato, confiscato da profittatori equivoci. Il suo esito ha determinato un disagio sociale ed un marasma della vita intellettuale in Italia, che hanno avuto per sbocco (tutt’altro che inaspettato) il fascismo”²⁶⁰. L’adesione alla posizione proudhoniana, contro il progetto stesso di unificazione italiana di cui Mazzini si era fatto portatore, è chiaramente alla base di questa posizione. Tale tesi è sostenuta anche da Chiaromonte che, esplicitamente, rievoca le critiche mosse da Proudhon nei confronti dell’“impeto nazionale” attribuendo a quest’ultimo e alla forma statutaria, assunta dalle istanze nazionali, gli esiti antidemocratici e autoritari, derivati dall’estensione delle leggi piemontesi a tutta la penisola²⁶¹.

Le posizioni di Caffi e Chiaromonte si pongono in una posizione marginale e, tutto sommato, antistorica: se in Proudhon una tale presa di posizione può essere giustificata dall’incomprensione della realtà italiana, dovuta alla sua diversa prospettiva francese, le tesi dei due proudhoniani italiani risultano nella gran parte incomprensibili agli altri collaboratori di “Giustizia e Libertà”. In primo luogo, Franco Venturi che non può non ritenere troppo limitata e scarna un’ipotesi che riduce i problemi politici e sociali del Risorgimento ai rapporti meramente di forza e autorità e non anche spirituali: “Il merito del Risorgimento è stato quello di porre, anche se in maniera insufficiente, i problemi politici sociali, sentendone il valore morale e magari religioso. Il problema non si risolve con tentativi artificiosi di uscire da questo piano ma ricercando, su questo piano, quelli che sono, oggi, i

²⁶⁰ A. CAFFI, *Appunti su Mazzini*, in *Scritti politici*, cit., p. 200.

²⁶¹ N. CHIAROMONTE, *Sul Risorgimento*, in “Quaderni di Giustizia e Libertà”, n. 16, 19 aprile 1935.

valori reali ed essenziali”²⁶². D’altro canto, Rosselli che, pure rifuggendo da ogni ipotesi idealistica, mette in guardia da ogni sintesi interpretativa “in nome del capolavoro e della dialettica italica tra .. Cavour, Mazzini e tutti quanti”²⁶³. Il dibattito ha avuto ulteriori repliche anche da parte di altri collaboratori²⁶⁴ dei “Quaderni di Giustizia e Libertà” che cercano di smussare, con i loro contributi, gli aspetti più divergenti della polemica. Caffi e Chiaromonte decidono così di abbandonare il movimento di “Giustizia e Libertà”.

Caffi e Chiaromonte si sentono, spiazzati da quanto sta avvenendo e non credono a una simile conversione poiché la loro critica al Risorgimento non è affatto fondata su una ideologia rigidamente classista ma, piuttosto, sulle considerazioni della mancata partecipazione democratica di tutti gli strati della popolazione. Nello stesso numero dei “Quaderni di Giustizia e Libertà”, intervengono sia Caffi che Chiaromonte spiegando il loro diverso modo di porre la questione. Si tratta di intendere la democrazia non con formule idealistiche ma piuttosto illuministiche. Essi pensano a una democrazia come diritto di cittadinanza in uno stato laico e costituzionale dove i diritti hanno valenza universale, senza un’ideologia orientata finalisticamente.

Tutto questo spiega la sostanziale incomunicabilità tra due posizioni che originano dal confronto sull’idea di nazione tra Mazzini e Proudhon.

²⁶² F. VENTURI, *Sul Risorgimento italiano*, in “Quaderni di Giustizia e Libertà”, n. 4, 5 aprile 1935.

²⁶³ C. ROSSELLI, *Discussione sul Risorgimento*, in “Quaderni di Giustizia e Libertà”, n. 17, 26 aprile 1935.

²⁶⁴ Sulla discussione tra Caffi, Rosselli, Chiaromonte e Venturi a proposito di Risorgimento sui “Quaderni di Giustizia e Libertà”, cfr. A.A. V.V. *l’unità d’Italia. Pro e contro il Risorgimento*, a cura di A. CASTELLI, Roma, ed. e/o, 1997.

3.9 La tesi di Tolosa

Dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale, Caffi fugge a Parigi prima che venga occupata dai tedeschi e si rifugia a Tolosa, dove entra in contatto con i dirigenti del PSI. Nel 1939 si assiste ad una importante svolta nella politica del PSI. Pietro Nenni – fautore di una stretta alleanza antifascista con i comunisti, e sostenitore dell’idea secondo cui la transizione verso il socialismo deve essere diretta da un potere forte – si dimette dalla carica di segretario del partito in seguito alla firma del patto nazi-sovietico. I nuovi dirigenti del PSI, tra cui Angelo Tasca e Giuseppe Faravelli, propongono un programma politico che, per i suoi contenuti libertari e antisovietici, incontra l’adesione di Caffi. Tale programma prevede la rottura dell’alleanza con il PC; e poiché il primo obiettivo dei socialisti deve essere quello di garantire la libertà individuale, respinge l’idea che la transizione al socialismo possa essere guidata da uno stato centrale forte e autoritario²⁶⁵. Nel 1941, dopo l’entrata in guerra dell’Unione Sovietica, si apre all’interno del PSI una discussione sulla politica da seguire nella lotta contro il fascismo. Si delineano tre posizioni: la prima, di Nenni e Saragat, sostiene un’incondizionata adesione alla politica delle potenze alleate antifasciste; la seconda, propugnata da Modigliani, afferma l’autonomia del socialismo dalle potenze imperialiste alleate; la terza, di Caffi²⁶⁶, Faravelli e Emilio Zannerini, esprime un’adesione condizionata alle potenze antifasciste. Il movimento socialista, secondo Caffi, deve appoggiare la lotta degli alleati ai regimi

²⁶⁵ Su questo argomento si veda. L. RAPONE, *Da Turati a Nenni*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 162-196.

²⁶⁶ Si veda A. CAFFI, *I socialisti, la guerra e la pace* (1941), in: *Scritti politici*, cit., pp. 239-307. Sulla tesi di Tolosa si vedano i saggi di S. MERLI, *I socialisti, la guerra, la nuova Europa: dalla Spagna alla Resistenza 1936-1942*, Fondazione Anna Kuliscioff, Milano, 1993; e *Andrea Caffi e la tradizione proudhoniana nel socialismo italiano*, in *Andrea Caffi un socialista libertario...*, cit., 1996, pp. 65-83.

autoritari mantenendo però una propria autonomia e una propria libertà di azione in vista della situazione che si verrà a creare nel dopoguerra. Secondo Caffi, Faravelli e Zannerini, sarebbe un errore legarsi in una “unione sacra” con le democrazie perché ciò vorrebbe dire appiattare la politica socialista sulla politica estera dei propri paesi. D’altra parte non sarebbe desiderabile neppure l’altra “unione sacra”, quella con l’Unione Sovietica, perché in tal modo si perderebbe la propria identità e fallirebbe qualsiasi tentativo di proporre, a guerra finita, un’alternativa realmente democratica e socialista alla dittatura bolscevica²⁶⁷.

I redattori della tesi non considerano feconda neppure la posizione di Modigliani, perché non è possibile, secondo loro, raggiungere uno stato pacifico finché esistono i fascismi. La loro proposta, quindi, è di allearsi con le forze anti-fasciste conservando una propria autonomia in vista della continuazione della lotta per il socialismo una volta terminato il conflitto²⁶⁸.

Per Caffi e i suoi compagni, la base da cui partire per ricostruire una politica socialista è l’analisi attenta della realtà sociale, non per aderire acriticamente ad essa, ma per trasformarla nella direzione di un ordinamento economico e sociale più giusto²⁶⁹.

Le tematiche generali della tesi di Tolosa redatta da Caffi, Faravelli e Zannerini ci servono perché in esse si trova formulata in maniera esauriente una teoria federalista che tiene conto sia della dimensione infrastatale, sia di quella interstatale. Secondo Caffi e i suoi collaboratori la costruzione del socialismo deve passare per il superamento dello Stato sovrano e onnipotente perché non è possibile per nessun socialista, pur onesto, controllare e dirigere, attraverso il parlamento, tutte le attività di una

²⁶⁷ A. CAFFI, , *I socialisti, la guerra e la pace* (1941), in: *Scritti politici*, cit., pp. 245-246.

²⁶⁸ La tesi di Caffi non sarà accettata dal partito socialista; prevarrà invece quella di Nenni e Saragat.

²⁶⁹ S. MERLI, *I socialisti, la guerra, la nuova Europa...*, cit., p. 103.

istituzione – lo Stato nazionale intrinsecamente oppressiva. Caffi non ritiene possibile che, passando le “leve del comando” ad esponenti sinceramente socialisti, eletti a suffragio universale e controllati da commissioni popolari, sia possibile trasformare lo Stato da forza oppressiva a organo garante della pace e della giustizia. Egli ritiene questa opinione ‘semplicistica ed ottimistica’, specialmente dopo l’esperienza fallimentare della rivoluzione russa, nel corso della quale i capi del partito bolscevico hanno prima conquistato il potere statale, per poi dare vita ad una terribile dittatura. Scrive Caffi: “Mercé la loro psicologica predisposizione i seguaci di Lenin riuscirono a diventare padroni assoluti dell’apparecchio di governo imperiale, venuto in loro possesso quasi per un colpo insperato di fortuna. E senza dover cedere il posto ad un altro partito, per una specie di involuzione interna (cioè adattandosi sempre meglio alla ragion di Stato, scartando gli elementi troppo fedeli alle origini insurrezionali, aggregandosi tecnici più valenti ed arrivisti sempre meno scrupolosi) lo stato maggiore rivoluzionario di Lenin e di Trockij si tramutò in una burocrazia e tecnocrazia nazionalista sotto Stalin”²⁷⁰.

Il rifiuto di ogni socialismo che sacrifica l’ideale per l’accesso alla stanza dei bottoni, è totale. Il vero socialismo, secondo Caffi, ha le sue ragioni nella società, non nello Stato. Pone al primo posto la società e le sue spontanee aspirazioni, non i giochi politici di vertice. Lo Stato, certo, è necessario, ma solo come coordinatore al fine di evitare conflitti e paralisi. Non si può quindi riproporre un riformismo socialista che lasci intatta la struttura statale. Si pone piuttosto l’urgenza di fondare un’organizzazione della società che sia in grado di far coesistere la pace, la libertà e la giustizia con l’efficienza amministrativa. Il federalismo può essere, secondo Caffi ed i suoi collaboratori, la possibilità concreta di quella coesistenza.

Caffi, Zannerini e Faravelli proseguono affermando la necessità di opporre

²⁷⁰ A. CAFFI, , *I socialisti...*, cit., p. 273.

alla potenza dello Stato dei limiti realmente efficaci, e non solo quelli iscritti nelle costituzioni. Questi limiti possono essere posti solo “smobilitando” la forza dell’apparato statale sia per quanto riguarda i rapporti internazionali, sia per quanto riguarda i rapporti interni. Per illustrare questo punto conviene riportare interamente il brano che segue: “1) I mezzi di schiacciare l’individuo e le libere associazioni di individui devono essergli tolti. Ciò significa che gli attributi della “sovranità” non dovranno più essere esclusivo monopolio dello Stato nazionale. Al di sopra di esso si dovrà erigere un’organizzazione sovranazionale - per esempio l’assemblea e gli organi esecutivi della federazione europea -, e questa istituzione dovrà disporre di forze adeguate per esercitare sanzioni immediate e non di paura forma contro uno Stato che mettesse in pericolo la pace o che introducesse un regime incompatibile con la libertà e l’uguaglianza di tutti gli uomini. 2) Un secondo limite alla strapotenza dello Stato dovrà essere assicurato all’interno, mediante il rafforzamento di tutti gli enti autonomi, le associazioni di ogni genere (politiche, economiche, sindacali, cooperative, mutualistiche, culturali, etc.), gli enti e gruppi locali, ai quali saranno deferite e trasferite molte funzioni di autorità sociale; il generale disarmo toglierà allo Stato la disposizione delle enormi somme sprecate per la fabbricazione di armi e la possibilità pure di usare degli uomini sottoposti alla disciplina della caserma per opprimere i cittadini; i servizi di polizia dovranno essere ridotti al minimo indispensabile e quanto più possibile decentrati e controllati da magistrati e consigli eletti dal popolo”²⁷¹.

Il federalismo che Caffi propone è, dunque, sia interno sia esterno allo Stato. All’interno dello Stato l’assetto federale serve ad assicurare la libertà e la giustizia, e in questo il pensiero di Caffi non differisce da quello di Silvio Trentin. All’esterno il federalismo serve invece a garantire la pace, condizione necessaria per la sussistenza di qualsiasi regime non autoritario.

²⁷¹ Ivi, p. 304.

È interessante notare che la tesi di Tolosa elaborata da Caffi, Faravelli e Zannerini influenza direttamente Ignazio Silone nella redazione della cosiddetta Tesi del Terzo Fronte, destinata a diventare la piattaforma politica del Centro Estero di Zurigo²⁷². Infatti Silone, da un lato, considera l'anarchia internazionale la causa principale dei conflitti tra gli Stati; dall'altro, sostiene che l'integrazione europea è possibile solo se, all'interno di ogni Stato futuro consociato, si attua una serie di riforme interne indispensabili a garantire la libertà e la giustizia agli individui e ai gruppi.

Silone, come Caffi prima di lui, ritiene necessari due tipi di riforme federaliste: il primo volto a creare un assetto intrastatale fondato sull'autogoverno dei cittadini e sulla socializzazione delle strutture fondamentali; il secondo con l'obiettivo di abolire la sovranità dei singoli Stati da eliminare il problema della guerra. Silone ritiene che "potrà essere duratura e rispettata come giusta solo una pace la quale riconosca il diritto all'autogoverno locale anche a piccoli popoli nel quadro della Federazione europea"²⁷³. Ne consegue che il federalismo, per Silone e Caffi, deve essere sia interno sia esterno allo Stato: l'integrazione europea non può fondarsi su una precaria alleanza di Stati sovrani; deve invece nascere da un'unione di "popoli liberi presso i quali le associazioni dirette dai produttori abbiano riassorbito una buona parte delle funzioni ora monopolizzate dal Grande capitale e dalla burocrazia statale"²⁷⁴.

Nel 1941 Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi redigono il Manifesto di Ventotenne²⁷⁵, che pur trattando temi più ampi di quelli discussi nel documento di Caffi e dei suoi collaboratori, può essere utilmente messo in

²⁷² I. SILONE, *Nel bagaglio degli esuli*, in *Esperienze e studi socialisti. Scritti in onore di Ugo Guido Mondolfo*, a cura di "Critica Sociale", Firenze, La Nuova Italia, 1957, pp. 301-315.

²⁷³ A. CAFFI, , *I socialisti...*, cit., p. 305.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ A. SPINELLI-E. ROSSI, *Il manifesto di Ventotene* (1941), Roma, 1944, Bologna, Il Mulino, 1991.

relazione con esso. Infatti, in un capitolo dedicato alla critica del socialismo sovietico Spinelli afferma che non è possibile collettivizzare coerentemente i mezzi di produzione se non cedendoli allo Stato che li gestisce secondo un suo piano. Collettivizzare, quindi, significa statalizzare. Ma la statalizzazione dell'economia non dà come risultato una società più libera e più giusta, bensì una dittatura di burocrati che asservisce la popolazione agli interessi statali. "Se da un regime in cui domina la potenza della ricchezza se ne sostituisce uno in cui in mano ad alcuni è posto praticamente il potere di disporre illimitatamente di altri individui, di adoperarli come semplici mezzi per realizzare i propri scopi, in tal caso non si è fatto un passo verso la realizzazione del nostro ideale; se ne è fatto uno che ce ne allontana decisamente"²⁷⁶.

Questo sta a indicare che nello Stato ad economia statalizzata si rende necessario standardizzare i prodotti e i bisogni dei cittadini, così che gli uomini vengono privati dell'opportunità di coltivare le proprie inclinazioni e i propri gusti. Questo, naturalmente, implica la rinuncia a "potenziare la personalità umana" e non permette la libertà degli individui e dei gruppi. "Si trasformano tutti i cittadini in servi dello Stato, assegnando a ciascuno, dall'alto, il posto che deve occupare, e stabilendo quel che deve fare e come deve farlo: si distrugge così quella libertà di iniziativa e di movimenti che è un altro dei pregi che andavano non aboliti, ma estesi a chi ne godeva solo formalmente".²⁷⁷ Il collettivismo, dunque, è incompatibile con l'ideale libertario del socialismo. È appena necessario far notare che, su questo punto, Spinelli e Caffi sono in perfetta sintonia.

Caffi avrebbe probabilmente sottoscritto anche quest'altra tesi di Spinelli: "se teniamo conto che il collettivismo consiste nel massimo potenziamento della forza dello Stato, dobbiamo dire che l'unica cosa a cui veramente esso

²⁷⁶ ²⁷⁶ A. SPINELLI-E. ROSSI, *Il manifesto*, op. cit., p. 117.

²⁷⁷ Ivi, p. 119.

serve è la preparazione e la conduzione della guerra totale. Quando una comunità deve concentrare tutti gli sforzi e tutte le risorse per la guerra, quando deve rigorosamente disciplinare non solo l'esercito combattente ma anche tutto il paese che gli è dietro, il collettivismo è certo la più coerente e radicale forma di tale organizzazione della vita sociale"²⁷⁸.

L'alternativa al collettivismo statale, proposta da Spinelli e Rossi, è il federalismo: la creazione di uno Stato federale sovranazionale che sostituisca agli eserciti nazionali una forza armata europea, che abolisca le autarchie economiche, e che disponga di mezzi adeguati per far osservare le proprie decisioni agli Stati federati, pur lasciando loro l'autonomia necessaria per uno sviluppo politico conforme alle particolari caratteristiche dei singoli popoli. Ne consegue che appare palese il sostanziale accordo tra gli autori de *Il Manifesto di Ventotenne* e Caffi, Faravelli e Zannerini: esso si fonda sulla stessa consapevolezza che il collettivismo e il centralismo amministrativo non portano ad una società di uomini liberi ed uguali, ma trascinano alla dittatura di una ristretta cerchia di burocrati, con il risultato che l'unica via al socialismo è la federazione, mentre l'anarchia internazionale è la causa primaria delle guerre.

Se la tesi di Tolosa e l'opera di Spinelli e Rossi presentano notevoli affinità teoriche, tra esse intercorre anche un'importante differenza. Caffi concepisce il federalismo come un'organizzazione che, all'esterno, permette di risolvere per vie pacifiche le controversie tra Stati e che, all'interno, lascia un notevole spazio di autodeterminazione alle singole comunità locali. L'assetto federale interno allo Stato, per Caffi, è importante quanto quello internazionale: sono due aspetti correlati dello stesso problema – quello di garantire la pace, la libertà e la giustizia – che non possono in alcun modo essere separati. Una riforma dell'assetto europeo che non affrontasse il problema infrastatale, che è il problema stesso della democrazia, non

²⁷⁸ Ivi, p. 50.

farebbe che riunire sotto un unico potere dispotico tutti i popoli europei, le cui condizioni di vita non migliorerebbero affatto. D'altra parte, una riforma in senso democratico degli Stati senza l'abolizione della sovranità nazionale non risolverebbe il problema della guerra e, di conseguenza, non permetterebbe il perdurare della democrazia.

Spinelli e Rossi invece, pur considerando importante il problema della democrazia, affermano che costruzione della federazione europea costituisce un obiettivo strategicamente più importante rispetto a quello del rinnovamento dell'assetto infrastatale. La federazione europea, secondo loro, è il punto di partenza da cui non si può prescindere per la realizzazione di qualsiasi scopo ulteriore: senza di essa infatti i governi statali – non importa a quale ideologia ispirati – genererebbero di nuovo guerre e imperialismo. Prima il federalismo internazionale dunque, poi la democrazia e il socialismo²⁷⁹.

²⁷⁹ Si veda L. LEVI, *il federalismo*, cit., pp. 98-100; si veda anche S. PISTONE, *L'interpretazione dell'imperialismo e del fascismo*, in *L'idea dell'unificazione europea*, cit., p. 186.

3.10 Federalismo e sovranità nazionale dopo la seconda guerra mondiale

Dopo la fine della guerra Caffi non abbandona l'idea secondo cui nulla di buono può venire da un'Europa divisa in Stati sovrani. In una lettera a Faravelli, del gennaio 1946, scrive: "se vogliamo sul serio salvare la società dalle guerre, dai governi totalitari e da tutte le bestialità che questi due aspetti d'un medesimo fenomeno implicano (...) bisogna abbattere al più presto l'idolo della nazione; in particolare l'Europa sarà ridotta allo stato di 'giungla' (terreno per tigri e grossi cacciatori) se non si rinuncia radicalmente alle 'sovranità nazionali', agli orgogli e 'sacri egoismi' patriottici, alla superstizione della solidarietà etnica in nome della quale bisogna uccidere e morire". Segue: "La nazione come patrimonio culturale (lingua, "memorie comuni", costumi, nella misura della nostra vita planetaria) si deve dissociare da qualsiasi formazione politica, privare completamente d'ogni mezzo di coercizione e suoi "membri" - che tali saranno unicamente per spontanea e revocabile adesione"²⁸⁰.

Caffi propone quindi una totale demistificazione dell'idea di nazione ove si intenda con questo termine, non una tradizione culturale, ma un valore politico per il quale gli uomini trovino doveroso sacrificarsi. "Se non si secolarizza la nazione - prosegue - (oggi adorata e satollata di vittime umane come qualsiasi Moloch o Geova) secondo le stesse linee con cui il liberalismo ha assicurato la libertà di coscienza ed il libero esercizio di tutti i culti, è inutile voler edificare - nel quadro dello 'Stato nazionale essenzialmente barbaro - un regime di libertà e di giustizia sociale. E naturalmente 'le Nazioni Unite sono una tragica buffonata purtroppo

²⁸⁰ Lettera a Giuseppe Faravelli, 6 gennaio 1946, in *Il socialismo al bivio, l'archivio di G. Faravelli 1945-1950*, a cura di S. Merli e P.C. Masini, Annali della Fondazione Feltrinelli 1988-1989, Milano, 1990, pp. 76.

peggiore – perché fatta con più evidente malafede – che la defunta SdN. La tesi dell'internazionale socialista è stata sempre l'abolizione delle frontiere e della nozione stessa di 'straniero'. Se per ragioni ovvie conviene che ogni regione abbia un suo autonomo governo, bisogna stabilire fra i vari 'paesi' patti non di semplice "amicizia, non aggressione" etc. – ma di completa "simpolitia" (usando un vocabolo che definiva l'unione per esempio fra Atene e Samo) per cui cioè, senza formalità alcuna, il 'cittadino' d'un paese trasferendosi in un altro vi godrà degli identici diritti che gli 'indigeni' di quello". E conclude: "È implicito che ciò comporti un mutamento radicale di tutto l'apparecchio giuridico, poliziesco, amministrativo (quello militare dovendo semplicemente scomparire) che si riassume ora nello "Stato""²⁸¹.

L'apparato giuridico, lo Stato, deve dunque essere modificato profondamente in funzione della realizzazione di un modello in cui sia possibile la 'simpolitia', in cui ogni uomo possa godere degli stessi diritti in ogni paese. Oltre all'assoluta necessità – più volte ribadita da Caffi nel corso della sua riflessione intellettuale - di superare lo Stato nazionale, e l'ideologia ad esso legata, allo scopo di garantire la pace fra i popoli europei, è importante sottolineare un aspetto del discorso di Caffi che concerne la natura del federalismo da costruire: egli non considera desiderabile né un federalismo che sia solo il frutto di un accordo verticistico tra Stati, né un federalismo che si risolva esclusivamente in riforme interne allo Stato nazionale. Per Caffi federalismo internazionale e infranazionale devono completarsi a vicenda. In altre parole, da un lato, non è possibile prescindere dall'attuazione di radicali riforme interne agli Stati senza compromettere la costruzione di un federalismo europeo completo; dall'altro, una società realmente democratica non può che svilupparsi nell'ambito della federazione tra gli Stati europei.

²⁸¹ Ivi, pp. 76-77.

In un articolo intitolato *Chi vuole la pace?*²⁸² e pubblicato sul “Corriere della Sera”, Luigi Einaudi esprime un parere non discordante da quello di Caffi. Secondo Einaudi non è possibile realizzare la pace senza la federazione, l’istituzione di “un potere superiore a quello dei singoli Stati sovrani”. Ogni altra soluzione non può portare ad una pace stabile. La pace, in altre parole, passa necessariamente per l’abolizione della sovranità nazionale.

Per entrambi gli autori il mantenimento dello Stato nazionale implica necessariamente il protrarsi dello stato di guerra, e quindi va abolito. Ma, se secondo Einaudi la federazione è semplicemente un assetto politico atto a garantire la pace, per Caffi il federalismo non ha solo questo scopo: la soppressione degli Stati nazionali, e l’instaurazione della pace, non sono altro che un passo verso la creazione di una società libertaria in cui viga la più completa ‘simpolitia’ tra i paesi. Se Einaudi auspica il federalismo per ragioni pragmatiche, Caffi, pur non ponendo in secondo piano tali ragioni, attribuisce all’ipotesi federale, e alla pace che ne deriverebbe, il compito di realizzare l’ideale libertario. E non è difficile ricondurre la differenza a due diverse idee della natura umana.

Einaudi fonda tutta la sua costruzione teorica su un’antropologia negativa secondo la quale gli uomini non tendono ad associarsi naturalmente e a vivere in pace; al contrario, sono sempre disposti a trarre il proprio vantaggio a discapito degli altri uomini con i mezzi dell’imbroglio, della rapina e della violenza. Il federalismo quindi, per Einaudi, non è altro che un argine contro la malvagità umana, un ingegnoso espediente istituzionale atto a mettere gli uomini e gli Stati nelle condizioni di non nuocersi a vicenda, ma anzi convivere pacificamente e di progredire. L’assetto federale europeo, per Einaudi, non estirperebbe affatto la malvagità dall’animo umano; le impedirebbe tuttavia di provocare i disastri e le distruzioni della guerra.

Molto diversa è la prospettiva di Caffi: alla base delle sue riflessioni c’è

²⁸² L. EINAUDI, *Chi vuole la pace?*, “Corriere della Sera” (Milano), 4 aprile 1948.

un'antropologia positiva che considera gli uomini, una volta liberati da pressanti bisogni e dall'oppressione dei governanti, intrinsecamente e naturalmente solidali tra loro. "In condizioni normali – scrivere nel 1947 – (ossia quando la fame, la paura o la malattia non l'exasperano) l'atteggiamento naturale dell'animale umano è pacifico, fiducioso, portato alla socievolezza curiosa e gioiosa"²⁸³. Nel pensiero di Caffi quindi il federalismo non serve affatto a porre degli argini alla malvagità umana: il suo scopo, al contrario, è quello di permettere che la naturale socievolezza degli uomini possa trovare nella libertà, nell'autogoverno, nella pace i canali che le sono necessari per esprimersi.

Nel 1948 Caffi scrive *I presupposti della democrazia*²⁸⁴, dove ripropone la sua concezione libertaria del federalismo e prende posizione nei confronti delle democrazie rappresentative nata dalle ceneri della seconda guerra mondiale. Caffi inizia la sua trattazione parlando dell'impossibilità per il popolo di esprimere una volontà cosciente all'interno di uno Stato comprendente un grande numero di individui.

"Nella repubblica di Atene – scrive – i quarantamila cittadini deliberanti si incontravano più o meno ogni giorno ed è poco probabile che qualcuno dell'assemblea del popolo non conoscesse vita e miracoli di colui che dalla tribuna emetteva una proposta. Così nei 13 stati estremamente autonomi, della Confederazione americana ai suoi inizi, vi era una effettiva familiarità fra tutti i cittadini chiamati ad uno scrutinio o ad una manifestazione pubblica. Ma Platone giudica già Atene ingovernabile perché la cittadinanza è troppo numerosa e non vede possibilità di concordia che in comunità più ristrette. Ed è certo che al momento della guerra di secessione (1862) negli Stati Uniti vi erano partiti organizzati e folle consenzienti, ma non potevano

²⁸³ *La pace come condizione naturale*, (1947), in *Scritti politici*, cit., p. 335.

²⁸⁴ A. CAFFI, *I presupposti della democrazia*, "L'Umanità", (Milano), II, n. 290, 8 dicembre 1948, p. 3.

più esservi dirette e ragionate espressioni di 'volontà popolare'. Assolutamente assurdo è supporre una "decisione" presa da 10 o da 15 milioni e anche da un mezzo milione di 'votanti' che non sia frutto del più gregario "conformismo", cioè degli effetti meccanici di un demagogico 'imbottimento di crani'. Così come è impensabile che ventimila operai possano 'controllare' il funzionamento di una grande officina".

Solo in comunità piccole, quindi, è possibile che le decisioni siano prese con consapevolezza dagli individui deliberanti. Non esiste alcuna possibilità che una massa sia in grado di esprimere una volontà razionalmente motivata. "I limiti della democrazia sono quelli dell'umana comprensione: la 'libera scelta' è una atroce beffa quando non si possono conoscere né i veri motivi né le necessarie conseguenze di ciò che sceglie. Nessun uomo di buon senso, "uomo della strada, 'français moyen', italiano idem, ha deliberatamente 'scelto' la guerra nel 1914-15, nel 1939-40, e probabilmente non avrebbe mai scelto le conquiste coloniali né la gara agli armamenti, né una quantità di regolamenti polizieschi, fiscali etc. è che nei suoi atti positivi tutta la democrazia moderna consiste in una certa "fiducia ad occhi chiusi" accordata sia ad un uomo sia ad un 'partito'".

Non esiste, secondo Caffi, la possibilità della libera scelta dove non si possono conoscere i motivi e le conseguenze delle decisioni da prendere. Le politiche nazionali sono troppo distanti dagli individui perché questi siano in grado di valutarle in modo avveduto. Il limite della democrazia consiste perciò nel fatto che quella che dovrebbe essere la sovranità popolare si risolve in una cieca fiducia accordata ad un uomo o ad un partito. Caffi non nega che nelle democrazie esiste anche una sorta di 'limite negativo', imposto dal popolo, che impedisce la violazione dei più elementari diritti umani; tuttavia il fatto che le democrazie siano degenerare nei regimi fascisti e che, anche dopo la guerra, non siano immuni da tendenze autoritarie – Caffi cita a questo proposito il successo di De Gaulle in Francia – dimostra la

fragilità di tale 'limite negativo'.

Proprio le ultime parole del saggio di Caffi mostrano quale debba essere il compito di un socialismo autentico in rapporto alla realtà europea. "I socialisti possono benissimo avversare la 'democrazia' che immancabilmente si "polarizza in conformismi o vane turbolenze di masse mantenute nell'ignoranza. Di fatto i più aderenti assertori del socialismo (...) hanno sempre denunciato i macchinosi apparecchi di accentramento politico, nazionale ed economico come causa precipua delle 'inumane' condizioni sociali ed hanno auspicato un libero "federalismo di comunità, conformi alla misura effettiva della compressione e del normale raggio d'azione d'un uomo semplice".

Il federalismo infrastatale costituisce il necessario presupposto di qualsiasi democrazia che non sia soltanto formale. Non esiste democrazia sostanziale senza un assetto giuridico in cui le singole comunità siano liberamente federate; solo in un tale assetto, infatti, si evita l'accentramento politico, amministrativo e burocratico che, come Caffi ha sempre insistito nel dimostrare, è l'antitesi della democrazia.

Bibliografia

- AA. VV., *Esperienze e studi socialisti. Scritti in onore di Ugo Guido Mondolfo*, Firenze, La Nuova Italia, 1957.
- AA. VV., *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Atti del Convegno internazionale organizzato a Firenze il 10-12 giugno 1977, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- ADLER F., *I socialisti e la Società delle Nazioni*, *Il Quarto Stato*, I, n. 26, 2 ottobre 1926, p. 2.
- AGNELLI G., – CABIATI A., *Federazione europea o Lega delle Nazioni?*, Torino, Bocca, 1918.
- ALBERTINI M., *Il federalismo*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- ALBERTINI M., *Il Risorgimento e l'unità europea*, Guida, Napoli, 1979.
- ALBERTINI M., *Lo Stato nazionale*, Guida, Napoli, 1980.
- ALFASSIO-GRIMALDI U., ROVATI L., (a cura di), *Resistenza ed Europa. Dalla lotta di liberazione all'unità europea*, La Pietra, Milano, 1982.
- ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- ARFE' G., *Recensione a I socialisti, la guerra e la pace*, in *Il Ponte*, XV, n. 6, giugno 1959, p. 859.
- ARMANI G., *1935: Rosselli, Caffi e il dibattito sul Risorgimento*, in *Nuova Antologia*, CXXX, fasc. 2190, aprile-giugno 1994, pp. 199-205.
- ASPAINI A., *Personaggi socratici*, *Il Messaggero*, IV, n. 246, 5 settembre 1959, p.3.
- BAGNOLI P., *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
- BALABANOFF A., *Un ricordo di Andrea Caffi*, in *La Giustizia*, 9-10 agosto 1955.

- BANFI A., *Lettera a G.M. Bertin*, 8 giugno 1942, ora in BERTIN G. M., *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, in *Aut Aut*, nn. 43-44, gennaio-marzo 1958, pp. 29-33.
- BANFI A., *Tre maestri*, in *Illustrazione italiana*, n.44, 3 novembre 1946, pp. 285-286; e in BANFI A., *Umanità*, Reggio Emilia, Franco, 1967.
- BANFI D., *Umanità di Antonio Banfi*, Milano, Parenti, 1967.
- BATTISTELLI L., *Disarmo e Stati Uniti d'Europa*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 4, settembre 1932, pp. 29-37.
- BENDISCIOLI M., *Antifascismo e resistenza*, Ed. Studium, Roma, 1964.
- BERGAMASCO G., *Nelle carceri russe*, in *Avanti!*, X, n. 3681, 24 dicembre 1906, p. 1.
- BERSCIANI M., *Una città*, n. 123 del 2004.
- BERTI G., *L'eresia dell'etica*, in *Una città*, V, n. 38, gennaio-febbraio 1995, pp. 6-7.
- BETTIZA E., *La parabola di un socialista*, in *Corriere della Sera*, X, n. 118, 22 maggio 1971, p. 3.
- BIANCO G., (a cura di), *Scritti politici*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- BIANCO G., (a cura di), *Socialismo libertario*, Milano, Azione Comune, 1964.
- BIANCO G., *Andrea Caffi – Nicola Chiaromonte: lettere ed altro*, in *Settanta*, III, n. 23, aprile 1972, pp. 38-46.
- BIANCO G., *Chiaromonte-Caffi, lettere ed altro*, in *Settanta*, 1972, pp. 38-42.
- BIANCO G., *Introduzione a A. Caffi, Critica della violenza*, Roma, e/o, 1995.
- BIANCO G., *Introduzione*, in *Socialismo libertario*, cit., pp. 9-14.
- BIANCO G., *L'eremita socievole*, in *Una città*, VI, n. 51, giugno-luglio 1996, pp. 6-7.
- BIANCO G., *Presentazione*, in *Scritti politici*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. V-XVII.

- BIANCO G., *Socialismo e libertà. L'avventura umana di Andrea Caffi*, Roma, Jouvence, 2006.
- BIANCO G., *Un socialista "irregolare": Andrea Caffi intellettuale e politico d'avanguardia*, Cosenza, Lerici, 1977.
- BIANCO G., *Una città*, n. 51 del 1996.
- BOBBIO N., *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1957.
- BONI M., (a cura di), *Mito mistica magia*, Bologna, 1994.
- BORGHI L., *Società e non violenza nel pensiero di Andrea Caffi*, in *Linea d'Ombra*, XII, n. 93, maggio 1994, pp. 39-44.
- BRAVO G. M., - ROTA GHIBAUDI S., (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1985-1987.
- BRAVO G. M., "Guerra" e "Pace" nel pensiero di Marx e nelle discussioni della prima internazionale, in MALANDRINO C., (a cura di), *Pace e guerra nella storia del socialismo internazionale*, Torino, Editrice Tirrenia, 1984.
- BRESCIANI M., (a cura di), "Cosa sperare". *Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012.
- BRESCIANI M., *L'estate del 1914*, in *Una Città*, n. 123, settembre-ottobre 2004.
- BRESCIANI M., *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- BRESCIANI M., *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- BRUNELLO B., *Il federalismo nel risorgimento*, Il Mulino, Bologna, 1958.
- CAFFI A., - BANFI A., - COTTI C., *Per il congresso del libero cristianesimo*, in *La Voce*, II, n. 39, 8 settembre 1910, pp. 389-391.
- CAFFI A., - BANFI A., *Frammento politico*, in *Rivista storica del socialismo*, IV, n.12, gennaio-aprile 1961, pp. 171-178 e in BANFI A., *Umanità*,

Reggio Emilia, 1967, pp. 125-134.

- CAFFI A., - ZANOTTI BIANCO U., *La pace di Versailles*, in *La Voce*, 1919, p. 251.
- CAFFI A., *“Homo faber” e “homo sapiens”* (1945), in *Tempo presente*, VI, n. 7, luglio 1961, pp. 473-480.
- CAFFI A., *Adasev Aleksej Fedorovic*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. I, p. 482.
- CAFFI A., *Adriano Patriarca di Mosca*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. I, p. 539.
- CAFFI A., *Alessandro diacano*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. II, p. 324.
- CAFFI A., *Alessandro Michajlovic*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. II, p. 346.
- CAFFI A., *Alessandro Romano*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. II, p. 345.
- CAFFI A., *Andrea Bogoljubski*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. III, p. 205.
- CAFFI A., *Appunti su Mazzini*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, II, n. 12, 29 marzo 1935, p. 3.
- CAFFI A., *Asia minore, età medievale*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1929, vol. IV, pp. 931-936.
- CAFFI A., *Attraverso le riviste fasciste*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 5, dicembre 1932, pp. 55-72.
- CAFFI A., *Basilio I*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1930, vol. VI, p. 329.
- CAFFI A., *Batari*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1930, vol. VII, pp. 284-286.
- CAFFI A., *Bolgary*, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto G. Treccani, 1930, vol. VII, p. 300.

- CAFFI A., *Borghesia e ordine borghese* (1952), in *Tempo presente*, III, n. 3, marzo 1958, pp. 177-183.
- CAFFI A., *Cristianesimo e ellenismo*, in *Mito, Mistica e Magia: l'avvenire del romanzo*, Bologna, Massimiliano Boni Editore, 1994.
- CAFFI A., *Cristianesimo ed ellenismo* (1939), in *Tempo presente*, III, n. 3, marzo 1958, pp. 349-351.
- CAFFI A., *Critica della violenza* (1946), in *Critica della violenza*, cit., 1966, pp. 77-104.
- CAFFI A., *Critica della violenza*, Roma, E/O, 1995.
- CAFFI A., *Cronaca di dieci giornate*, in *Volontà*, VI, n. 10, 30 giugno 1924.
- CAFFI A., *Cronache di politica estera*, in *Il Quarto Stato*, I, n. 13, 19 giugno 1926, p. 4.
- CAFFI A., *Da un Augusto all'altro*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 3, giugno 1932, pp. 94-95.
- CAFFI A., *Divagazione sugli intellettuali* (1950), in *Tempo presente*, IV, n. 6, giugno 1959, pp. 430-433.
- CAFFI A., *Dopo lo scacco di Ginevra*, *Il Quarto Stato*, I, n. 3, 10 aprile 1926, p. 4.
- CAFFI A., *È la guerra rivoluzionario una contraddizione in termini?* (1946).
- CAFFI A., *Epoche organiche e critiche in Cina*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n. 3, 15 maggio 1925, p. 87.
- CAFFI A., *Europäische Hefte*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 18, 14 settembre 1934, p. 2.
- CAFFI A., *Fra i contemporanei di Onieghin*, in *Russia*, II, nn. 3-4, 20 dicembre 1923, pp. 409-424.
- CAFFI A., *Giacobinismo e totalitarismo*, in *L'Umanità*, II, n. 270, 14 novembre 1948, p. 3.
- CAFFI A., *Guardando quel che succede nel mondo*, in *Il Quarto Stato*, I, n.

25, 25 settembre 1926, p. 2.

- CAFFI A., *Hjalmar Branting*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n.1, 15 marzo 1925, p.17.
- CAFFI A., *I presupposti della democrazia*, in *L'Umanità*, II, n. 290, 8 dicembre 1948, p. 3.
- CAFFI A., *I ragionamenti di Koestler*, in *Critica sociale*, XL, n. 21, 1 novembre 1948, pp. 490-493.
- CAFFI A., *I socialisti la guerra e la pace (1941)*, in *Quaderni del Gobetti*, I, n. 1, 1958, pp. 3-72.
- CAFFI A., *Il congresso degli scrittori comunisti a Mosca*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n.18, 28 settembre 1934, p. 3.
- CAFFI A., *Il mito totalitario comunista*, in *L'Umanità*, II, n. 272, 17 novembre 1948, p. 3.
- CAFFI A., *Il problema europeo*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 3, giugno 1932, pp. 53-70.
- CAFFI A., *Il socialismo e la crisi mondiale (1949)*, in *Scritti politici*, cit., pp. 373-394.
- CAFFI A., *In margine a due lettere dall'Italia*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, III, n. 11, giugno 1934, pp. 66-80.
- CAFFI A., *Individuo e società (1938-1942)*, in *Tempo presente*, III, n. 12, dicembre 1958, pp. 921-932.
- CAFFI A., *Intorno a Marx e al marxismo (1950)*, in *Critica della violenza*, cit., 1966, pp. 235-264.
- CAFFI A., *L'avvenire del romanzo (1943)*, in *Tempo presente*, III, n. 8, agosto 1958, pp. 636-644.
- CAFFI A., *L'esperienza di Brice Parain*, in *Politica Socialista*, II, n. 4, aprile 1935, pp. 8-17.
- CAFFI A., *L'imbroglione cinese*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n.4, 15 giugno 1925, p. 84.

- CAFFI A., *La crisi dei popoli europei* (1945), in BIANCO G., (a cura di), *Socialismo libertario*, Milano, Azione Comune, 1964, pp. 79-84.
- CAFFI A., *La pace come condizione naturale* (1947), in *Tempo presente*, VI, n. 8, agosto 1961, pp. 354-358.
- CAFFI A., *La rivoluzione russa e l'Europa*, in *La Voce dei Popoli*, I, nn. 5-6-7, 1918, ora in BIANCO G., (a cura di), *Scritti politici*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 1-61.
- CAFFI A., *Magia, mistica e mito*, in *Tempo presente*, V, n. 5, maggio 1960, pp. 285-288; e in BONI M., (a cura di) *Mito mistica magia*, Bologna, 1994, pp. 7-20.
- CAFFI A., *Mito e mitologia* (1946), in *Tempo presente*, IV, n. 8, agosto 1959, pp. 598-611.
- CAFFI A., *Mossul e i curdi*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n. 6-7, 15 ottobre 1925, p. 155.
- CAFFI A., *Nazione e Stato* (1951), in *Tempo presente*, X, n. 11, novembre 1965, pp. 20-25.
- CAFFI A., *Nota sulle idee contemporanee* (1950), in *Scritti politici*, cit., pp. 395-399.
- CAFFI A., *Note di politica estera*, in *Il Quarto Stato*, I, n. 1, 27 marzo 1926, p. 4.
- CAFFI A., *Nuova generazione*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 14, 17 agosto 1934, p. 3.
- CAFFI A., *On mythology*, in *Possibilities...1*, New York, Brattloboro-Hildreth, 1947, pp. 243-330.
- CAFFI A., *Opinioni sulla rivoluzione russa*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 2, marzo 1932, pp. 76-102.
- CAFFI A., *Orizzonti italiani* (1944), in *Scritti politici*, cit., pp. 309-317.
- CAFFI A., *Popolo massa e cultura* (1946), in *Critica della violenza*, cit., 1966, pp. 105-132.

- CAFFI A., *Posizioni difensive e posizioni di attacco*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n.13, 10 agosto 1934, p. 3.
- CAFFI A., *Postilla a ODIS, Interpretazione dell'hitlerismo*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, I, n. 4, settembre 1932, pp.24-28.
- CAFFI A., *Pro e contro il trattato russo-tedesco*, *Il Quarto Stato*, I, n. 8, 15 maggio 1926, p. 2.
- CAFFI A., *Pro e contro il trattato russo-tedesco*, in *Il Quarto Stato*, I, n. 13, 19 giugno 1926, p. 4.
- CAFFI A., *Riflessioni sul socialismo* (1949), in *Socialismo libertario*, cit., pp. 21-43.
- CAFFI A., *Santi e guerrieri di Bisanzio nell'Italia meridionale*, in ORSI P., *Le chiese basiliane della Calabria*, Firenze, Vallecchi, 1929, pp. 243-330.
- CAFFI A., *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, in *Giustizia e Libertà*, II, n. 16, 19 aprile 1933.
- CAFFI A., *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, II, n.16, 19 aprile 1935, p. 3.
- CAFFI A., *Senso sociale e società* (1946), in *Scritti politici*, cit., pp. 327-330.
- CAFFI A., *Società e gerarchia* (1941-1945), in *Tempo presente*, X, n. 7, luglio 1965, pp. 11-17.
- CAFFI A., *Società, "élite" e politica* (1946), in *Tempo presente*, IV, n. 4, aprile 1959, pp. 262-272.
- CAFFI A., *Società, élite e politica*, in CHIAROMONTE N., (a cura di), *Critica della violenza*, Milano, Bompiani, 1966.
- CAFFI A., *Stato, nazione e cultura* (1950), in *Tempo presente*, VI, n. 1, gennaio 1961, pp. 5-16.
- CAFFI A., *Sul corporativismo e una certa tecnica*, in *Scritti politici*, 1935, pp. 223-238.
- CAFFI A., *Sul despotismo burocratico* (1943), in *Tempo presente*, VI, n. 11,

novembre 1961, pp. 791-793.

- CAFFI A., *Sul tramonto della civiltà europea*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n. 6-7, 15 ottobre 1925, p. 121.
- CAFFI A., *Sull'educazione* (1950), in *Tempo presente*, V, n. 7, luglio 1960, pp. 469-472.
- CAFFI A., *Sulla nozione di diritto* (1941), in *Critica della violenza*, cit., 1966, pp. 211-222.
- CAFFI A., *Sviluppi di una dittatura*, in *La Vita delle Nazioni*, I, n.2, 15 aprile 1925, p. 32.
- CAFFI A., *Tragedia moscovita*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, II, n. 1, 4 gennaio 1935, p. 2.
- CAMPAGNOLO U., *Repubblica federale europea*, Edizioni Europa Unita, Milano, 1945.
- CANFORA F., *Federalismo europeo e internazionalismo da Mazzini ad oggi*, Parenti, Firenze, 1954.
- CASTELLI A., (a cura di), *H. Arendt, A. Caffi, P. Goodman, D. Macdonald, "politics" e il nuovo socialismo. Per una critica radicale del marxismo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2012.
- CASTELLI A., (a cura di), *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, in *Storia in Lombardia*, Vol. XVI, n. 2, 1966, pp. 129-167.
- CASTELLI A., (a cura di), *L'unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*, Roma, Edizioni E/O, 1997.
- CASTELLI A., *Il socialismo liberale di Andrea Caffi*, *Storia in Lombardia*, XVI, n. 2, giugno 1996, pp. 129-150.
- CASTELLI A., *La scelta federalista di Andrea Caffi*, in *Il Politico*, 1997, anno LXII, n. 4.
- CASUCCI C., *Andrea Caffi e il movimento di "Giustizia e Libertà"*, in *Il Ponte*, LI, n. 5, maggio 1995.
- CHABOD F., *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari, 1964.

- CHIAROMONTE N., (a cura di), *Critica della violenza*, Milano, Bompiani, 1966.
- CHIAROMONTE N., *Lettera a Caffi*, in CHIAROMONTE M., (a cura di), *Il tarlo della coscienza*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- CHIAROMONTE N., *Profilo*, in *Socialismo libertario*, Milano, Azione Comune, 1964.
- CHIAROMONTE N., *Sul Risorgimento*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n. 16, 19 aprile 1935.
- CHITI-BATELLI A., *La dimensione europea delle autonomie e l'Italia*, Franco Angeli, Milano, 1984.
- COFRANCESCO D., *Il contributo della resistenza italiana al dibattito teorico sull'unificazione europea*, in PISTONE S., (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1975.
- COFRANCESCO D., *Nazione e umanità nel pensiero di Carlo Cattaneo*, «Quaderni di scienze sociali», 1970.
- COLLOTTI E., *Solidarietà europea e prospettive di un nuovo ordine internazionale nel pensiero della resistenza italiana*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste, 1966.
- COLOMBO A., (a cura di), *La Resistenza e l'Europa*, Le Monnier, Firenze, 1984.
- CRESSATI C., *L'Europa necessaria. Il federalismo di Luigi Einaudi*, Torino, Giappichelli, 1992.
- CURCIO C., *Europa. Storia di un'idea*, Torino, 1978.
- CURCIO C., *L'idea d'Europa nel pensiero politico italiano*, Milano, 1950.
- CURCIO C., *Nazione, Europa, Umanità*, Milano, 1950.
- CURCIO C., *Progetti per la pace perpetua*, Colombo, Roma, 1946.
- D'AGATA R., *Le origini del Movimento federalista europeo (1941-1946)*, Quaderni della FIAP, n. 16, s.l., s.d..

- DENZELL C. F., *Mussolinis's Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1961, ed. Italiana, *I nemici di Mussolini*, traduzione di TABUCCHI F., Torino, Einaudi, 1966.
- DUCCI R., OLIVI B., *L'Europa incompiuta*, CEDAM, Padova, 1970.
- DUROSELLE J.-B., *L'idea d'Europa nella storia*, Mursia, Milano, 1964.
- EINAUDI L., *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle Nazioni*, *Corriere della Sera*, XLIII, n. 362, 28 dicembre 1918, p. 2.
- EINAUDI L., *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle nazioni*, «Corriere della Sera», 28 dicembre 1918.
- EINAUIDI L., *Chi vuole la pace?*, *Corriere della Sera*, 4 aprile 1948.
- EMANUELLI E., *L'eremita socievole*, in *Corriere della Sera*, V, n. 192, 28 agosto 1966, p. 11.
- FANCELLO F., *Ricordo di Andrea Caffi*, in *Critica Sociale*, LIX, n. 6, 20 marzo 1967, pp. 165-167.
- FEDELE S., *E verrà un'altra Italia. Politica e cultura nei "Quaderni di Giustizia e Libertà"*, Milano, Franco Angeli, 1992.
- FERRAROTTI F., *L'ipnosi della violenza*, Milano, Rizzoli, 1980.
- FERRAROTTI F., *La lezione di Andrea Caffi*, in *La Fiera letteraria*, XII, n. 1, 5 gennaio 1967, p. 22.
- FINALE C., *Umanità di Caffi*, in *Tempo Presente*, XIII, n. 1, gennaio 1968.
- FOFI G., *Il ruolo delle minoranze*, in *A/rivista anarchica*, XXIV, n. 5, giugno-luglio 1994, pp. 43-44.
- GAROSCI A., *La vita di Carlo Rosselli*, 2 voll., Roma-Firenze-Milano, Edizioni U, 1945.
- GAROSCI A., *Storia dei fuoriusciti*, Bari, Laterza, 1953.
- GINZBURG N., *Lessico familiare*, Torino, Einaudi, 1963.
- GOBETTI P., *La rivoluzione liberale*, Torino, Einaudi, 1983.
- GOBETTI P., *La Russia dei soviet*, in *Rivista di Milano*, IV, n.56, 20 febbraio 1921.

- GOBETTI P., *Rassegna di questioni politiche*, in *Energie nuove*, serie II, n. 6, 25 luglio 1919, pp. 132-139; ora in GOBETTI P., *Scritti politici*, di SPRIANO P., (a cura di), Torino, Einaudi, 1960.
- GRAGLIA P., *Stato nazionale ed europeismo dal 193 al 1935 nella riflessione di Andrea Caffi*, in LANDI G., (a cura di), *Andrea Caffi un socialista libertario*, Pisa, BFS, 1996.
- GRAGLIA P., *Unita europea e federalismo*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- GRAGLIA P., *Unità europea e federalismo: da Giustizia e libertà ad Altiero Spinelli*, Il Mulino, Bologna 1996.
- GURVITCH G., *I sindacati e l'interesse generale*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n. 10, 1934, pp. 29-36.
- GURVITCH G., *La dichiarazione dei diritti sociali*, Milano, Comunità, 1949.
- HAMILTON A., *Lo Stato federale*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- KANT I., *La pace, la ragione, la storia*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- LA TORRE M., *Il profeta muto. Politica e cultura nel pensiero di Andrea Caffi*, in *Sociologia del diritto*, XXI, n. 2, 1994.
- LA TORRE M., *Il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di A. Caffi*, in LANDI G., (a cura di) *Andrea Caffi: un socialista libertario, Atti del Convegno di Bologna, 7 novembre 1993*, Pisa, BFS Edizioni, 1996.
- LABEL L., *Andrea Caffi*, in *Settanta*, II, n. 10-11, marzo-aprile 1971, pp. 70-77.
- LABEL L., *What is Society? The Ideas of Andre Caffi*, in *Commentary*, vol. 50, n. 3, September 1970, pp. 45-55.
- LANDI G., (a cura di) *Andrea Caffi: un socialista libertario, Atti del Convegno di Bologna, 7 novembre 1993*, Pisa, BFS Edizioni, 1996.
- LANDI G., (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, Pisa, BFS, 1996.
- LANDI G., *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, in *A/rivista anarchica*, XXIV, n. 5, giugno-luglio 1994, pp. 37-42.

- LANDI G., *Presentazione*, in LANDI G., (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, Pisa, Bfs Edizioni, 1996.
- LANDUYT A., *Il socialismo di Andrea Caffi*, in *Mondoperaio*, XXIV, n. 11, novembre 1977.
- LANDUYT A., *Un tentativo di rinnovamento del socialismo italiano: Silone e il Centro Estero di Zurigo*, in *L'emigrazione socialista nella lotta contro il fascismo (1926-1939)*, Firenze, Sansoni, 1982.
- LEGNANI M., (a cura di), *Regioni e Stato dalla Resistenza alla Costituzione*, Bologna, 1975.
- LEVI A., *Il pensiero federalistico di Carlo Cattaneo*, « Il Ponte», 1946.
- LEVI L., - PISTONE S., (a cura di), *Trent'anni di vita del Movimento Federalista Europeo*, Milano, Franco Angeli, 1973.
- LEVI L., *Il federalismo*, in BRAVO G. M., - ROTA GHIBAUDI S., (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1985-1987, vol. II, pp. 52-54.
- LEVI L., *Federalismo e integrazione europea*, Palumbo, Palermo, 1978.
- LEVI L., *Il Federalismo*, Franco Angeli, Milano, 1987.
- LEVI L., *L'unificazione europea*, SEI, Torino, 1979.
- LEVI L., *La crisi dello Stato nazionale e il problema dell'unificazione europea nell'epoca delle guerre mondiali*, «Il Federalista», 1975.
- LUSSU E., *Federalismo*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, marzo, 1933.
- MALANDRINO C., *Socialismo e libertà*, Milano, Franco Angeli, 1990.
- MALANDRINO C., *Federalismo, libertà ed europeismo in S. Trentin*, in «Teoria politica», I, 1988.
- MALANDRINO C., *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Carocci, Roma, 1998.
- MANGANARO FAVARETTO G., *Proudhon in Italia. Una riflessione politica incompresa*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2000.
- MASINI P. C., - MERLI S., (a cura di), *Il socialismo al bivio. L'archivio di Giuseppe Faravelli 1945-1950*, in *Annali della Fondazione Feltrinelli* 1988-

1989, Milano 1990.

- MAZZINI G., *La santa alleanza dei popoli*, (1849), in MAZZINI G., *Opere*, Imola, Edizione nazionale, 1906-1943, vol. XXXIX.
- MAZZINI G., *Opere*, Imola, Edizione nazionale, 1906-1943, vol. XXXIX.
- MERGAMASCO G., *L'arresto in Russia di un italiano*, in *Avanti!*, X, n. 3434, 21 giugno 1906, p. 1.
- MERLI S., - MASINI P. C., (a cura di), *Il socialismo al bivio, l'archivio di G. Faravelli 1945-1950*, Milano, Annali della Fondazione Feltrinelli 1988-1989, 1990.
- MERLI S., *Andrea Caffi e la tradizione proudhoniana nel socialismo italiano*, in *Rivista storica dell'anarchismo*, I, n. 1, gennaio-giugno 1994, pp. 97-114.
- MERLI S., *Documenti inediti dell'archivio Angelo Tasca*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- MERLI S., *I socialisti, la guerra, la nuova Europa: dalla Spagna alla Resistenza 1936-1942*, Milano, Fondazione Anna Kuliscioff, 1993.
- MILANO P., *Andrea Caffi l'eremita socievole*, in *L'Espresso*, XII, n. 33, 14 agosto 1966.
- MORAVIA A., *Introduzione*, in BIANCO G., *Un socialista "irregolare": Andrea Caffi, intellettuale e politico d'avanguardia*, Lerici, 1977.
- MORELLI U., - LEVI L., *L'Unificazione europea: cinquant'anni di storia*, CELID, Torino, 1994.
- MURATOV P. P., *L'ancienne peinture russe*, 1925.
- MURATOV P. P., *L'arte russa contemporanea*, in *Russia*, n.2, 18 giugno 1924, pp. 5-96.
- NUCCI N., *Man of learning*, in *The New Yorker*, 1959.
- ORSI P., *Le chiese basiliane della Calabria*, Firenze, Vallecchi, 1929.
- PANACCIONE A., *I socialisti italiani e la seconda guerra mondiale*, in *Giano*, V, n. 19, gennaio-aprile 1995.

- PAOLINI E., (a cura di), *Storia del federalismo europeo*, E. R. I., Torino, 1973.
- PAPI F., *Il pensiero di Antonia Banfi*, Milano, Parenti, 1961.
- PAPI F., *Premessa*, in *Rivista storica del socialismo*, IV, n. 12, gennaio-aprile 1961, pp. 161-171.
- PAVONE C., *Alle origini della Repubblica. scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- PAVONE C., *Le idee della resistenza. Antifascisti e fascisti di fronte alla tradizione del risorgimento*, in *Passato e Presente*, n. 7, gennaio-febbraio 1959.
- PISTONE S., (a cura di) *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1975.
- PISTONE S., *Le critiche di Einaudi, Agnelli e Cabiati alla Società delle Nazioni*, in PISTONE S., (a cura di) *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1975.
- PONTARA G., *Violenza e terrorismo*, in BONANATE L., (a cura di), *Dizionario del terrorismo politico*, Milano, Franco Angeli, 1979.
- PREZZOLINI G., *Il tempo della voce*, Milano - Firenze, Longanesi - Vallecchi, 1960.
- PREZZOLINI G., *Prezzolini alla finestra*, Milano, Pan, 1977.
- PREZZOLINI G., *Rivoluzionari russi in Italia (1917-1921)*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- PREZZOLINI G., *Uno strano tipo*, in *Il tempo*, 15 agosto 1959.
- PROUDHON P.-J., *Oeuvres complètes de Proudhon*, Rivière, Paris, 1923-1959, 19 voll..
- RAPONE L., *Da Turati a Nenni*, Milano, Franco Angeli, 1992.
- REALE U., *Critica della violenza*, in *Avanti!*, LXX, n. 237, 21 ottobre 1966, p. 3.

- ROLLIER M. A., *Stati Uniti d'Europa?*, Editoriale Domus, Milano, 1950.
- ROSENGARTEN F., *Silvio Trentin dall'interventismo alla Resistenza*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- ROSSELLI C., *Discussione sul Risorgimento*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n. 17, 26 aprile 1935.
- ROSSELLI C., *Europeismo o fascismo*, *Giustizia e Libertà*, II, n. 20, 17 maggio 1935.
- ROSSELLI C., *La guerra che torna*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, II, n. 9, novembre 1933, pp. 2-8.
- ROSSELLI C., *Lettera a Levi e Bittis* (Mario Levi e Renzo Giua), *Lettera a Carlo Rosselli*, 14 maggio 1935, sez. III, fasc. 13, scatola 10, AGL; ora in BAGNOLI P., *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
- ROSSELLI C., *Lettera a Selva e Bittis*, 14 maggio 1935, sez. III, fasc. 13, scatola 10, AGL; ora in BAGNOLI P., *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica*, cit.
- ROSSELLI C., *Europeismo o fascismo*, « Giustizia e Libertà », 17 maggio 1935.
- SABBATUCCI G., (a cura di), *Storia del socialismo italiano*, Roma, Il Poligono, 1981.
- SCATAMACCHIA C., *Politics e Liberation. Il dissenso intellettuale negli Usa durante la Guerra fredda*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- SFORZA C., *O federazione europea o nuove guerre*, Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- SILONE I., *Nel bagaglio degli esuli*, in AA. VV., *Esperienze e studi socialisti. Scritti in onore di Ugo Guido Mondolfo*, Firenze, La Nuova Italia, 1957, pp. 301-315.
- SPADOLINI G., *Per l'unità europea: dalla Giovine Europa al Manifesto di Ventotene*, Quaderni della Nuova Antologia (Le Monnier), Firenze, 1984.

- SPINELLI A., - ROSSI E., *Il manifesto di Ventotene*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- TOCQUEVILLE A. (DE), *La democrazia in America (1835-1840)*, Utet, Torino, 1968.
- TOMBACCINI S., *Storia dei fuoriusciti italiani in Francia*, Milano, Mursia, 1988.
- TRAMAROLLO G., *Nazionalità e unità europea nel programma mazziniano*, Centro napoletano di studi, Napoli, 1970.
- TRANFAGLIA N., *Carlo Rosselli dall'interventismo a "Giustizia e Libertà"*, Bari, Laterza, 1968.
- TRANFAGLIA N., *Ecco Andrea Caffi un socialista eretico*, in *La Repubblica*, II, n. 290, 15 dicembre 1977, p. 17.
- TRANFAGLIA N., *Una scelta di campo necessaria. Carlo Rosselli e GL di fronte a Hitler e all'espansione dei fascismi*, in *Studi Storici*, XXXVI, n. 3, luglio-settembre 1995, pp. 720-725.
- TRENTIN S., *Federalismo e libertà. Scritti teorici 1935-1943*, Venezia, Marsilio, 1987.
- TURATI F., *Gli Stati Uniti d'Europa e il fascismo*, «Italia», n. 16, 20 dicembre 1929.
- VALIANI L., *Un italiano tra i bolscevichi*, in *L'Espresso*, XVII, n. 15, 11 aprile 1971.
- VALLAURI C., *Caffi Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973, vol. XVI, pp. 264-266.
- VALLAURI C., *Il socialismo umanitario di Andrea Caffi*, in *Contributi alla ricerca storica sul movimento operaio e socialista in Italia*, Milano, 1973.
- VENTURI F., *Sul Risorgimento italiano*, in *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n. 4, 5 aprile 1935.
- VISCONTI D., *La concezione unitaria dell'Europa nel Risorgimento*, Vallardi, Milano, 1948.

- WEIL S., *Quaderni*, vol. I, Milano, Adelphi, 1982.
- WOOTTON B., *Socialismo e federazione*, in CODIGNOLA T., (a cura di), *Federazione europea*, La nuova Italia, Firenze, 1948.
- ZANOTTI BIANCO U., *Carteggio (1919-1928)*, Bari, Laterza, 1989.

Lettere di Andrea Caffi

- *Lettera a Carlo Rosselli*, 1 luglio 1933, sez. I, fasc. 1, sottofasc. 22, AGL, p. 1.
- *Lettera a Carlo Rosselli*, 22 luglio 1933, sez. I, fasc. I, sottofasc. 22, pp. 38.
- *Lettera a Carlo Rosselli*, 29 agosto 1929, sez. I, fasc. 1, sottofasc. 22, Archivi del movimento Giustizia e Libertà, (AGL) custoditi presso l'Istituto Storico della Resistenza in Toscana di Firenze, pp. 12.
- *Lettera a Carlo Rosselli*, 30 gennaio 1932, sez. I, fasc. 1, sottofasc. 22 AGL, pp. 8.
- *Lettera a Daria Banfi*, 12 aprile 1926, IBRE, pp. 10.
- *Lettera a Daria Banfi*, 15 aprile 1918, IBRE, p. 1.
- *Lettera a Daria Banfi*, 1915 (senza data esatta), IBRE, pp. 2.
- *Lettera a Daria Banfi*, 1915, (senza data esatta), IBRE, pp. 4.
- *Lettera a Gianfranchi* (Franco Venturi), 22 ottobre 1952, pp. 8.
- *Lettera a Giuseppe Faravelli*, 15 aprile 1947, in *Il socialismo al bivio*, op. cit., pp. 251-254, e in *Rivista storica dell'anarchismo* (Pisa), I, n. 1, gennaio-giugno 1994, pp. 121-125.
- *Lettera a Giuseppe Faravelli*, 15 marzo 1947, in *Il socialismo al bivio*, op. cit., pp. 245-247.
- *Lettera a Giuseppe Faravelli*, 16 febbraio 1947, in *Il socialismo al bivio*, op. cit., pp. 215-216.
- *Lettera a Giuseppe Faravelli*, 6 gennaio 1946, in *Il socialismo al bivio*, *L'archivio di Giuseppe Faravelli 1945-1950*, MASINI P. C., - MERLI S., (a

cura di), *Annali della Fondazione Feltrinelli 1988-1989* (Milano), 1990, pp. 75-79.

- *Lettera a Giuseppe Prezzolini*, 18 aprile 1919 (?), in *Il Borghese* (Milano), XVII, n. 42, 20 ottobre 1966, p. 383.
- *Lettera a Giuseppe Prezzolini*, 28 marzo 1920 (?), in *Il Borghese* (Milano), XVII, n. 42, 20 ottobre 1966, pp. 393-394, con il titolo *La rivoluzione russa*.
- *Lettera a Giuseppe Prezzolini*, 30 novembre 1913, in PREZZOLINI G., *Il tempo della voce*, Milano-Firenze, Longanesi-Vallecchi, 1960, pp. 566-569.
- *Lettera a Giuseppe Prezzolini*, 30 settembre 1913(?), ora in *Il Borghese* (Milano), XVII, n. 42, 20 ottobre 1966, pp. 392-393, con il titolo *Su "La Voce"*.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 1 marzo 1920, n. 78 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 116-119.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 1 marzo 1923, n. 207 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 313-316.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 10 maggio 1916, n. 435 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 503-505.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 10 ottobre 1928, n. 492 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 688-689.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 12 marzo 1916, n. 412 in Archivio Zanotti Bianco di Roma (AZBR), ora in ZANOTTI BIANCO U., *Carteggio 1906-1918*, Bari, Latereza, 1989, pp. 479-481.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 13 settembre 1916, n. 469 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 533-534.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 14 settembre 1923, n. 292 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 453-454.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 15 giugno 1923, n. 254 AZBR, ora in ZANOTTI

- BIANCO U., op. cit., pp. 396-398.
- *Lettera a Zanotti Bianco*, 15 luglio 1923, n. 268 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 417-418.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 18 giugno 1919, n. 18 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 26-27.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 2 gennaio 1917, n. 473 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., p. 541.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 20 novembre 1916, n. 469 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., p. 538.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 21 settembre 1918, n. 582 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., p. 660.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 25 agosto 1923, n. 283 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 436-437.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 25 giugno 1923, n. 259 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 402-405.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 27 ottobre 1918, n. 590 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., p. 668.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 29 agosto 1923, n. 285 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 439-440.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 29 marzo 1924, n. 342 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 514-521.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 3 aprile 1919, n. 12 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 19-21.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 31 dicembre 1924, n. 383 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 573-574.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 4 marzo 1917, n. 478 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 545-548.
 - *Lettera a Zanotti Bianco*, 6 maggio 1924, n. 362 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 545-550.

- *Lettera a Zanotti Bianco*, marzo 1924, n. 341 AZBR, ora in ZANOTTI BIANCO U., op. cit., pp. 513-514.
- *Lettera ad Aldo Capitini*, 29 ottobre 1948 (probabilmente), disponibile presso l'Archivio Capitini di Perugia, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 10 gennaio 1938, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 10 maggio 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 13 agosto 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 15 settembre 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 17 dicembre 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 18 dicembre 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 6.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 18 giugno 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 2 maggio 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 6.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 20 gennaio 1938, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 3.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 20 maggio 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 21 ottobre 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 25 aprile 1946, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 25 febbraio 1955, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM,

p. 1.

- *Lettera ad Angelo Tasca*, 25 luglio 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 27 aprile 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, Fondazione Feltrinelli Milano (FFM), pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 27 settembre 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 3.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 29 ottobre 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 4 settembre 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 5 agosto 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 5 dicembre 1937, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 4.
- *Lettera ad Angelo Tasca*, 5 ottobre 1936, fondo A. Tasca, fasc. 64, FFM, pp. 2.
- *Lettera ad Antonia Banfi*, 18 marzo 1915, disponibile presso l'Istituto Banfi di Reggio Emilia (IBRE), pp. 4.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 1 aprile 1916, IBRE, pp. 6.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 10 febbraio 1916, IBRE, pp. 2.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 10 gennaio 1916, IBRE, pp. 4.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 10 ottobre 1915, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 15 settembre 1915, IBRE, pp. 3.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 18 novembre 1915, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 19 agosto 1916, IBRE, pp. 3.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 1916 (senza data esatta), IBRE, pp. 3.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 20 ottobre 1915, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 21 febbraio 1917, IBRE, p. 1.

- *Lettera ad Antonio Banfi*, 25 maggio 1916, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 27 agosto 1920, IBRE, pp. 3.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 27 giugno 1917, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 28 dicembre 1915, IBRE, pp. 6.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 29 marzo 1917, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 3 ottobre 1915, IBRE, pp. 5.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 30 marzo 1916, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 31 dicembre 1915, IBRE, p.1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 5 giugno 1917, IBRE, p. 1.
- *Lettera ad Antonio Banfi*, 6 aprile 1917, IBRE, p. 1.