

# Pianificatore libertario

di Chiara Mazzoleni

**I**n uno scritto del 1961 – *Ponti e paesi (quaderno siciliano)* – pubblicato sulla rivista “Comunità”, Carlo Doglio si chiedeva quanto tempo gli ci sarebbe voluto per *far parte* del territorio della Sicilia. Il suo rapporto con quel territorio era iniziato a Partinico, in quel paese dove sarebbe bastato “inclinare le vie verso la piana e l’azzurro del mare gli [sarebbe entrato] dentro a sollevarlo al cielo; e invece si incurva[va] a mezzo, disperata congerie di rifiuti e di inutili strida”. Quello era il suo “paese del cuore”, allora, appena giunto in Sicilia, dopo un periodo trascorso in Inghilterra, inviato da Adriano Olivetti per approfondire lo studio della pianificazione territoriale. A Londra, dove aveva anche preso parte attiva alle discussioni sul fallimento sociale delle nazionalizzazioni, dove – come dirà con una certa amarezza nel suo lavoro sulla cooperazione e sulla comunità (pubblicato sempre sulla rivista “Comunità”) – i “mammouth delle Unions imperversavano e impacchettavano le volontà individuali e la cooperazione non aveva più lievito”, erano arrivate “sia pure disossate e distorte”, le notizie di Danilo Dolci e dei fatti di Partinico. Non più appagato, per la sua indole irrequieta, dal solo confronto intellettuale, gli era parso che in quel contesto si stesse tentando di realizzare un esperimento di sviluppo dal basso, comunitario, e che quella promossa da Dolci fosse un’esperienza di vita attiva, attraverso la quale sarebbe stato possibile riprendere il rapporto con “la gente”, con la “società aperta e viva”, lavorando al progetto per un nuovo sviluppo della regione. Di questo progetto Doglio continuerà a occuparsi, terminata la collaborazione con Dolci, sia attraverso l’incarico – con Leonardo Urbani – ricevuto dall’Unione delle Camere di commercio della Sicilia per svolgere ricerche sulla situazione della pianificazione e della programmazione nell’isola e studi e proposte per il piano regionale, sia con la partecipazione alla fondazione del Centro di pianificazione territoriale Eduardo Caracciolo (Ce.Pi.Ter), presso la facoltà di architettura di Palermo, dove dal 1964 aveva iniziato a svolgere attività didattica. Queste successive esperienze lo porteranno a scegliere Bagheria come altro “paese del cuore”. E, trascorsi quasi quarant’anni, Doglio farà finalmente parte del territorio siciliano – attraverso un importante gesto in omaggio alla sua memoria – con una piazza a lui dedicata dal comune di Bagheria, nel novembre del 2005, in occasione dell’iniziativa

promossa dall'amministrazione comunale e dalla facoltà di architettura di Palermo, per commemorarlo nei dieci anni dalla sua morte.

Elemento distintivo della sua storia personale, come ho già anticipato nell'introduzione a una selezione dei suoi scritti (*Per prova ed errore*, Le Mani 1995), è stata la capacità di mantenere sempre viva nella sua esperienza di studioso, di animatore politico, culturale, sociale e di educatore, una tensione utopica. Quella tensione che nasce dalla profonda convinzione che “non c'è presente che non abbia radici nel passato, ma nel contempo non contenga semi anticipatori, una promessa d'avvenire”, come ricorda Franco Ferrarotti, nella sua autobiografia intellettuale (*La società e l'utopia*, Donzelli 2001), individuando in questo atteggiamento l'elemento comune a coloro i quali erano impegnati a dimostrare la forza realizzatrice dell'utopia, in particolare nell'esperienza del laboratorio olivettiano di Ivrea, occasione del suo primo incontro con Doglio.

Incline alla riflessione teorica – che l'aveva portato a prediligere un antifascismo più intellettuale che militante, a essere artefice della divulgazione in Italia del pensiero dei principali esponenti della tradizione regionalista e anarchica e dei classici del liberalismo (da Lewis Mumford, Pëtr A. Kropotkin, Elisée Reclus a Paul e Percival Goodman, Robert M. Hutchins e Ernst F. Schumacher) e promotore di uno scambio di riflessioni sull'esperienza fabiana e municipalista inglese – dotato di uno spiccato senso dell'umorismo, di un altrettanto spiccato senso dell'amicizia e di una straordinaria vitalità nel provocare e nel tessere relazioni, nel fungere da catalizzatore, Doglio non aveva il pregiudizio dei confini disciplinari. La sua era una disposizione del pensiero che lo induceva a evitare astrazioni e separazioni, a considerare l'ambiente di vita come un tutto da conoscere e comprendere nel suo insieme, per poterne cogliere l'essenziale: “il movimento del tutto, l'aspetto vivente, l'istante fugace in cui la società, gli uomini acquistano coscienza di se stessi e della loro situazione rispetto agli altri”, usando una bella espressione di Marcel Mauss (*Saggio sul dono*, Einaudi 2002).

Apparteneva, per la sua accentuata individualità e il rifiuto del conformismo e di ogni forma di compromesso, alla schiera degli “eretici”.

Durante il periodo degli studi universitari, presso la facoltà di giurisprudenza di Bologna, negli anni centrali del fascismo, aveva iniziato a interessarsi della letteratura straniera, soprattutto inglese, come molti della sua generazione, in particolare delle opere di Hemingway, attraverso le sollecitazioni di Galvano Della Volpe. Aveva conosciuto Labriola, quindi Marx, leggendo Croce. Appassionatosi al liberalismo di Croce e confrontandosi con la tradizione repubblicana di Saffi e di Mazzini – alla quale lo riconduceva anche la storia familiare – Doglio era diventato antifascista e aveva militato, con Delfino Insolera e Claudio Pavone, nel Partito italiano del lavoro, una tra le formazioni minori ed eterogenee della sinistra resistenziale.

Il suo primo incontro con l'anarchismo era avvenuto con la lettura di *L'Unico e la sua proprietà* di Max Stirner. L'idea dell'“io singolo”, principio, centro e fine della libertà autentica e l'idea che l'unica unione possibile tra uomini liberi non poteva essere una società comunque gerarchizzata, bensì un'associazione tra singoli, contenute in quello che considerava il manifesto dell'individualismo assoluto, avrebbero a lungo esercitato su di lui un grande fascino, anche dopo la sua presa di distanze dalle posizioni stirneriane e l'avvicinamento a Kropotkin

e alle matrici di pensiero della cultura urbanistica anglosassone (che da Kropotkin, attraverso Geddes, giungevano a Mumford), che rimarranno il suo riferimento principale. A questa cultura che, oltre a percorrere l'urbanistica, aveva anche aperto una nuova veduta sull'anarchismo, era stato introdotto da Vernon Richards e Colin Ward, anarchici inglesi membri del gruppo della rivista "Freedom", arrivati in Italia subito dopo la fine della guerra.

Sarà, invece, tramite l'amicizia con Alfonso Failla – tra i fondatori, nel 1945, della Federazione anarchica italiana – che aderirà al movimento anarchico, fonderà e dirigerà con Pier Carlo Masini "Gioventù Anarchica" e inizierà a collaborare a "Il Libertario" e, soprattutto, a "Volontà", rivista diretta da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria. A quest'ultimo riconoscerà, tra altri, anche il merito di averlo introdotto ai temi e alla tradizione del regionalismo che approfondirà nel corso della sua riflessione e della sua esperienza.

Si era avvicinato all'urbanistica e all'architettura attraverso il sodalizio con Giancarlo De Carlo, iniziato durante la Resistenza, e preferiva definirsi "socio-urbanista" oppure "pianificatore libertario". Ed è l'interesse verso la pianificazione territoriale, intesa allo stesso tempo come veicolo per dare forma a un nuovo rapporto tra la comunità e il suo contesto di vita, basato sull'*empowerment* sociale, sulla trasformazione profonda dal basso, attraverso lo sviluppo della democrazia diretta, delle strutture della vita associata e dei rapporti di produzione, e come strumento per mettersi alla prova sul terreno, nel confronto diretto con la società locale, che lo spingerà, prima, a far parte del gruppo incaricato da Olivetti di redigere il piano territoriale del Canavese e, successivamente, a collaborare con Dolci in Sicilia. Entrambe esperienze nelle quali un progetto sociale – connesso, da un lato alla realizzazione di un nuovo ordine sociale e insediativo, dall'altro al riscatto della popolazione dalla miseria, dalla sopraffazione delle istituzioni e dal dominio della mafia, attraverso la creazione di una dimensione collettiva di valori e di interessi nei quali potesse identificarsi l'azione soggettiva e di gruppo – si poneva direttamente alla base di una diversa idea di piano e di una originale immagine delle relazioni tra società e territorio.

Il contesto nel quale agiva era quello della "democrazia congelata", dominato dalle contrapposizioni ideologiche e politiche, dal collateralismo della Chiesa cattolica alla Democrazia cristiana, dove "forme differenti di conservatorismo politico, sociale e culturale erano venute a intrecciarsi e a rafforzarsi a vicenda, chiudendo i varchi alle aperture e alle speranze di rinnovamento dell'immediato dopoguerra", secondo la lucida ricostruzione della *Storia del miracolo italiano* (Donzelli, II ed. 2003) svolta da Guido Crainz. Ma era anche quello della tumultuosa modernizzazione del paese, del brusco passaggio da un'economia sostanzialmente agricola a un'economia industriale, dal rurale all'urbano, con i conseguenti mutamenti radicali dei modelli di consumo e degli stili di vita, accompagnati dall'acutizzazione degli squilibri territoriali e sociali.

Questi mutamenti, verificatisi in Italia in un breve lasso di tempo, con il compromesso politico tra vecchio feudalesimo e nuova borghesia, differentemente dai paesi europei più avanzati, incideranno profondamente sull'assetto economico e su quello sociale, daranno impulso a un processo di industrializzazione che si effettuerà sostanzialmente attraverso l'espansione del consumo di beni privati anziché di beni pubblici e produrranno una modernizzazione senza sviluppo, quello civile, che avrebbe dovuto comportare la formazione di una "libertà al plurale", di uno spirito pubblico autenticamente laico e nazionale.

In questo contesto, le esperienze comunitarie intraprese nel Canavese e in una delle zone più neglette della Sicilia, così come in altre aree del paese attraverso i Centri di orientamento sociale (Cos), luoghi di autoeducazione democratica istituiti da Aldo Capitini e le iniziative del Cepas – la scuola di “educazione professionale per assistenti sociali” sostenuta da Olivetti e diretta da Angela Zucconi con insegnanti come Guido e Maria Calogero, Adriano Ossicini e Paolo Volponi – si propongono quali ambiti di aggregazione sociale, di educazione popolare, di sperimentazione di modalità di sviluppo differenti e di forme nuove e autonome di azione collettiva, di costruzione di una società civile e di promozione della democrazia diretta. Esse rappresentano gli aspetti distintivi di quel variegato arcipelago entro cui interagiranno posizioni che andavano dal socialismo liberale al liberalismo etico, al “liberal-socialismo”. E più espressamente si configurano come gli sviluppi di esperienze e tendenze multiformi dell’azione sociale collettiva in Italia, che ne connotano la storia per più di un secolo e mezzo e che, per la loro intensità e continuità, per l’articolazione delle proposte di cambiamento della società e di riforma radicale delle istituzioni – come mette in evidenza Giulio Marcon in *Le utopie del ben fare* (l’ancora del mediterraneo 2004) – costituiscono un caso del tutto singolare in Europa. Pur nella differenza e varietà di percorsi, è possibile riconoscere alcuni temi cruciali (il rapporto con la politica, l’economia, le istituzioni, la dimensione dei valori) che si ripropongono nel corso del tempo. Così come è possibile individuare un filo rosso che lega tra loro le varie esperienze e che è costituito sia dall’essere gli *ambiti di vita* e i processi di riproduzione sociale i contesti delle esperienze sociali e politiche più radicali e innovative – seguendo la riflessione proposta da Pino Ferraris (*Cittadinanza e mutualismo*, in “Una città”, n. 132, 2005) – sia da un insieme di valori e di principi (libertà, partecipazione democratica, egualitarismo, autonomia, nonviolenza, solidarietà, autogestione, rifiuto delle gerarchie), i quali trovano il proprio humus nella tradizione socialista e anarchica, nelle sue differenti declinazioni (utopica, municipalista, libertaria, personalista e comunitaria). È all’interno di questa tradizione, caratterizzata da un pluralismo originario di idee e di scuole, che si possono rintracciare contributi teorici e pratiche che, costantemente riattivati da nuovi apporti di pensiero e di esperienze e con alterne fortune, hanno cercato di delineare una via alternativa alle opposte derive dell’individualismo del mercato, dell’egemonia dei partiti di massa e dello statalismo. Nonostante l’esperienza novecentesca del socialismo e del comunismo l’abbia censurata e abbia evitato di confrontarsi con essa, il suo nucleo di idee ha continuato, quindi, ad agire in differenti fasi storiche, grazie all’impegno di alcuni intellettuali concreti – e Carlo Doglio sarà uno di questi – in progetti di trasformazione dal basso della società.

#### **Peculiarità della tradizione socialista e anarchica italiana: il socialismo libertario**

Nel nostro paese questa tradizione è rappresentata in particolare da due figure rilevanti che hanno contribuito significativamente a definirne la peculiarità rispetto sia alla matrice laburista e tradeunionista inglese, sia a quella marxista tedesca, ma che, nonostante la loro importanza pratica e ideale, hanno subito un drastico ridimensionamento a livello di elaborazione storiografica: Francesco Saverio Merlino e Osvaldo Gnocchi Viani, “socialisti libertari” formati entrambi nell’ambito degli studi di giurisprudenza. Oltre a questa curiosa coincidenza, l’interesse per il campo del diritto, che accomuna Merlino, Gnocchi Viani e

Doglio, un aspetto che consente di stabilire una relazione tra loro è la rielaborazione dell'anarchismo nella nuova dimensione del socialismo libertario. A questa sintesi tra anarchismo e socialismo Doglio giungerà nel corso di una riflessione che gli permetterà di superare quell'atteggiamento intransigente, manifestato soprattutto nel periodo giovanile, che l'aveva portato a esprimere su "Volontà", nel 1946, una critica severa al socialismo liberale di Carlo Rosselli e alla prospettiva riformista.

Seguendo il percorso che partendo dai due precursori giunge a Doglio è possibile riconoscere le differenti declinazioni e gli sviluppi di questo approccio.

Al primo – tra i leader, con Malatesta, del movimento anarchico, fondatore della "Rivista critica del Socialismo" e figura di rilievo nel dibattito di fine Ottocento sul marxismo, che con il suo contributo teorico (restituito in particolare in *L'utopia collettivista e la crisi del "socialismo scientifico"* e in *Formes et essence du socialisme*, 1898) precorrerà le tesi di alcuni tra i maggiori revisionisti europei – si deve l'originale versione del socialismo che consisterà nella ricerca di un rinnovato rapporto tra democrazia e anarchismo e si tradurrà nella proposta del socialismo libertario. Prospettiva, questa, che ha radici nella tradizione repubblicana, presenta convergenze con la concezione mutualistica proudhoniana e avrà assonanze anche con l'esperimento del liberalsocialismo promosso da Guido Calogero e da Aldo Capitini, in pieno regime fascista. In essa – come sottolinea Giampietro Berti in *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale* (Franco Angeli 1993) – si possono trovare già anticipate tesi che verranno acquisite sul piano teorico e su quello politico solo decenni dopo e sistematizzati alcuni dei temi con i quali si confronteranno le principali esperienze comunitarie degli anni cinquanta. Tra questi una concezione della giustizia sociale, centrale nella sua visione etica del socialismo, che ammette la permanenza del mercato, come regolatore della produzione e dei consumi, e di forme di iniziativa privata ma propugna anche la socializzazione delle rendite e dei profitti; una visione della democrazia che concepisce il federalismo come principio a essa inerente e sostiene la necessità di uno spazio collettivo della sfera pubblica, per cui i criteri generali che regolano la rappresentanza devono provenire da consultazioni popolari; un'idea di comunità basata su criteri morali che rinviano al contenuto di giustizia, alla ragione che giustifica l'adozione di un sistema di regole, per cui l'accento è posto sia sulla responsabilità individuale, sia sulla necessità di norme e sanzioni per la coesione sociale; il primato accordato alla conoscenza empirica e all'esperienza, in forza di una visione pragmatica dell'agire politico, che procede dalla consapevolezza della relatività dei principi regolatori delle relazioni sociali e intende la sperimentazione di concrete alternative economiche e sociali quale primo passo verso la costruzione di una nuova società.

Questi temi discendono da una concezione del socialismo come aspirazione, "sentimento di giustizia e di solidarietà", come istanza che si fonda sul primato dell'interesse generale e sostanzia un progetto politico verso il quale convergono i movimenti progressisti. Essa implica, quindi, una comunanza di intenti tra le classi sociali e si attua – scartata l'alternativa rivoluzionaria che, secondo Merlino, con "la sua forma violenta è di ostacolo al progresso e cova in sé i germi della reazione", per cui "l'umanità progredisce non in grazia delle rivoluzioni o contro-rivoluzioni, ma malgrado esse" – attraverso un processo di trasformazione graduale della società, "un lavoro arduo, paziente, minuto di penetrazione e

di trasformazione dell'ordinamento sociale" (*La mia eresia*, in "Rivista critica del socialismo", 1899), che investe tutti i settori.

La nuova dimensione morale, secondo la prospettiva tracciata da Merlino, si confronta perciò in modo problematico con la politica e l'economia. Con la politica, agendo sulle istituzioni per un loro cambiamento, attraverso una radicale democratizzazione – ossia il controllo dal basso dell'operato delle istituzioni mediante lo sviluppo dell'associazionismo – e il decentramento dell'organizzazione politico-giuridica. Con l'economia, attraverso la previsione di strutturali alternative del funzionamento dell'economia e la formazione di un "mercato non capitalistico", che vede coinvolti i lavoratori singoli o associati in forma cooperativa, così come di un sistema di regole teso a impedire le distorsioni del mercato. "La soluzione del problema sociale", aveva scritto Merlino (*Pro e contro il socialismo*, 1897) "non può [infatti] avvenire esclusivamente per un cambiamento spontaneo, intimo della coscienza e della condotta dell'individuo" ed è errore "credere che i costumi, i sentimenti si modifichino da sé e, modificati, modifichino le istituzioni", così come è errore contrario "il credere che i mutamenti apportati alle istituzioni, agli ordinamenti sociali creino necessariamente nell'uomo nuovi sentimenti e costumi".

Merlino aveva elaborato il suo progetto di socialismo democratico e libertario in un clima politico-culturale caratterizzato dal movimento europeo di critica e di revisione del marxismo, e nel contesto della difficile situazione politica e sociale italiana di fine secolo. La quale era segnata dalla forte repressione delle libertà statutarie, che aveva riguardato soprattutto il movimento operaio e le sue organizzazioni e aveva raggiunto il suo apice negli anni novanta, dalla presenza di uno Stato autoritario fortemente arretrato, senza risorse e unitario solo in termini di rappresentazione geografica, dall'esclusione delle masse dalle istituzioni e dalla partecipazione democratica (il riconoscimento del diritto di voto era, infatti, ristretto al solo 9% dell'elettorato nel 1890) e da condizioni sociali complessive e rapporti di lavoro sostanzialmente precapitalistici (a pochi anni dall'unificazione del paese, oltre il 70% della popolazione era analfabeta e più del 90% viveva in nuclei urbani con meno di 2.000 abitanti).

Nonostante la sua attiva presenza nel dibattito sul marxismo italiano ed europeo, nel periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento, il contributo di Merlino è stato dimenticato nel corso dei primi decenni del Novecento – fino all'avvento del fascismo – perché troppo "eterodosso" in una situazione culturale gravata da pregiudizi ideologici da parte sia della corrente massimalista del socialismo, sia di quella riformista turatiana. Con la sua proposta, nel secondo dopoguerra e per tutti gli anni cinquanta, nel clima della guerra fredda e con l'affermarsi dei partiti politici – secondo il principio sancito dalla Costituzione – quale unica forma e strumento che avrebbe consentito ai cittadini di riconoscersi nella direzione politica del paese, tornerà a misurarsi in parte una minoranza attiva di intellettuali. Quella minoranza che animerà la fitta rete di esperienze autonome di impegno sociale e comunitarie che cercavano, per diverse vie, di compenetrare la libertà individuale con la giustizia sociale, di riferire il problema politico e quello economico a un compito morale e attribuivano importanza ai movimenti nel superamento del monopolio della politica e delle forme burocratiche dei partiti. Quella minoranza costituita da personaggi di elevato profilo etico e impegno civile, "affatto diversi da quelli che avrebbero avuto più duratura fortuna e mag-



giore riconoscimento”, che, con riflessioni e proposte simili anche se non assimilabili, rappresentavano l’area del socialismo liberale, “preziosa risorsa a disposizione di una cultura politica che è sempre stata deficitaria e che ha finito per diventare evanescente”, come sostiene Piergiorgio Giacché nell’introduzione alla recente ristampa di *Liberlasocialismo* di Capitini (e/o 1996).

A Osvaldo Gnocchi Viani – promotore di rilevanti istituzioni sociali (Camere del lavoro, Società Umanitaria, Università popolare), di varie forme di associazionismo (tra cui la Lega operaia di arti e mestieri) e fondatore del Partito operaio italiano (1885) – si deve un’ulteriore declinazione del socialismo libertario, che ha al suo centro lo sviluppo di iniziative fondate sull’auto-organizzazione popolare e sul far da sé solidale e una visione della politica come politicizzazione del sociale, in antitesi con la forma più consolidata che nasce dentro e attorno allo Stato e si tramuta spesso in tecnica autoritaria del potere.

In questa visione, che si delinea nel periodo delle violente fratture causate dal primo industrialismo e dall’assenza dello Stato nel campo dell’assistenza e della previdenza, l’autonomia politica del sociale si determina con l’azione congiunta e l’aggregazione delle differenti associazioni spontanee che compongono il movimento mutualistico e quello cooperativo, in una prospettiva di emancipazione, di autodeterminazione e di auto-governo che abbraccia sia questioni di eguaglianza e giustizia sociale, sia questioni di genere. Quella di Gnocchi Viani è una concezione non dogmatica bensì pragmatica e critica, fondata su una visione sperimentale della conoscenza e sul rifiuto di qualsiasi forma di ortodossia. Essa presuppone una graduale emancipazione della società civile dallo Stato e fa riferimento all’esperienza del laburismo tradeunionista inglese, che anticipa la tendenza auto-organizzativa della classe operaia e si contrappone, per la radicale diversità nel concepire il rapporto tra politica e società, all’esperienza del sindacalismo tedesco.

Tanto nella sua elaborazione teorica, quanto nelle iniziative da lui promosse è riconoscibile – come mette in evidenza Pino Ferraris nel testo curato da Giovanna Angelini (*Oltre la politica*, Franco Angeli 1989) – un’interpretazione originale della tradizione socialista inglese che si estrinseca nel superamento dell’organizzazione rigida, verticale, per federazioni di mestiere, attraverso l’invenzione di strutture territoriali confederate (Camere del lavoro, ove confluivano le leghe operaie territoriali e le associazioni di mestiere), che avrebbero dovuto svilupparsi soprattutto nei contesti locali dove maggiori erano la frammentazione e l’incertezza dei profili professionali e delle identità dei lavoratori.

Camere del lavoro, società mutualistiche, leghe operaie e associazioni cooperative diventano così strumenti efficaci per ricomporre ciò che le trasformazioni economiche disgregano. Da qui prende le mosse l’idea della federazione di associazioni autogestite, intesa come processo di auto-organizzazione sociale orientato a unire tutte le forze associate dalla condizione di lavoro e a tradurre nell’esperienza il principio di autonomia, fondamento morale e pratico di un’ascesa cooperativa dei lavoratori, capace di promuoverne l’autoemancipazione, di estendere l’esercizio delle libertà individuali, quindi di trasformare gli assetti sociali. Come nella concezione anarchica del federalismo libertario, la federazione di lavoratori, che si estende poi ai diversi soggetti sociali ed è costituita dal basso in modo egualitario, viene qui concepita quale strumento di emancipazione.

Entro questa prospettiva l’affrancamento dai condizionamenti e dalle restrizioni tradizio-

nali attiene sia alla funzione economica, che è “caratteristica propria del lavoratore”, sia alla funzione politica, che il lavoratore “ha in comune con altri cittadini”. Queste funzioni nella visione di Gnocchi Viani avrebbero dovuto essere mantenute distinte, “non [potevano] esercitarsi cumulativamente entro una sola istituzione”. Il lavoratore – scriverà in un testo che precisava le caratteristiche del nuovo organismo della Camera del lavoro (compreso nella recente riedizione dei suoi scritti, *Dieci anni di Camere del Lavoro e altri scritti sul sindacato italiano 1889-1899*, Ediesse 1995) – avrebbe dovuto iniziare a organizzare prima la sua funzione economica e si sarebbe in seguito accorto che la sua importanza sociale esige la propria autonomia.

Quella politica, nella concezione di Gnocchi Viani, è quindi un’azione che, a partire dall’autodeterminazione dei singoli dalla capacità di organizzarsi dei lavoratori, tende a coinvolgere dal basso la società per dar vita a forme di autogoverno sociale. Nell’introduzione agli scritti di Gnocchi Viani, Pino Ferraris ricorda come all’apparire della questione sociale, nel passaggio dall’Ottocento al Novecento, di fronte all’alternativa del “socialismo di Stato”, ossia “all’espandersi di uno statalismo burocratico, dispotico e ‘paterno’, alla statalizzazione della società con qualche tutela sociale”, si era affacciata, con le proposte e le pratiche di “anomali intellettuali socialisti”, quali Gnocchi Viani, l’alternativa “di una società civile gradualmente emancipata dallo Stato, attraverso l’espansione delle libere associazioni autogovernate, di una società civile che incrementa il suo ‘far da sé’ libero e solidaristico, ‘democratizzando’ gradualmente il potere”.

La formazione della responsabilità morale e della dignità umana si fonda sul processo educativo, funzione anch’essa non delegata allo Stato ma svolta da nuove istituzioni sociali promosse da libere associazioni allo scopo di diffondere a livello popolare l’istruzione e la cultura, elementi indispensabili, secondo Gnocchi Viani, per l’acquisizione della piena cittadinanza politica e culturale, soprattutto in un periodo in cui non era ancora avvenuto il riconoscimento dei diritti civili a tutti i cittadini.

Nel secondo dopoguerra, di fronte all’afferinarsi della centralità del ruolo dello Stato – ereditata dal fascismo – e alla progressiva sussunzione in esso della dimensione sociale e di fronte al crescente controllo delle organizzazioni presenti nella società (sindacali, del movimento cooperativo, culturali e del tempo libero) da parte dei partiti politici così come delle gerarchie ecclesiastiche, ben poco sarebbe rimasto delle loro svariate forme di autonomia sperimentate nella fase iniziale del mutualismo e dell’auto-organizzazione sociale. Una sperimentazione di iniziative dal basso e di autonomia del sociale continuerà, nel corso degli anni cinquanta e sessanta, come già accennato, soprattutto nei laboratori di sviluppo locale e di comunità creati in particolare nelle zone più arretrate del paese, luoghi privilegiati dell’azione educativa, di ricostituzione dei legami sociali, politica, economica, istituzionale e di impegno civile, che rappresenteranno rilevanti occasioni di aggregazione di svariati gruppi di operatori sociali, intellettuali, educatori, animatori pedagogici e volontari. Essa si sostanzierà anche di differenti contributi teorici attorno ai temi dell’azione volontaria, della comunità, della divisione del lavoro, soprattutto di autori stranieri (da Georges Gurvitch, Paul e Percival Goodman, Robert A. Nisbet a William H. Beveridge, George Friedmann), che verranno divulgati in Italia dalle Edizioni di Comunità, fondate da Olivetti. E sarà anche sostenuta dallo sviluppo di esperienze originali nel campo dell’educazione dei



giovani e degli adulti, ispirate al metodo della scuola attiva, che costituirà un'alternativa sia alle istituzioni scolastiche ed educative tradizionali, sia a quelle di impostazione confessionale, improntate entrambe sull'autoritarismo, e che avrà in Lamberto Borghi uno dei principali fautori e nelle iniziative del Movimento di cooperazione educativa (Mec) e dei Centri di esercitazione ai metodi dell'educazione attiva (Cemea), ispirate ai modelli francesi, e in numerose altre associazioni autonome il momento più rilevante di una pratica formativa continua, aperta, democratica e comunitaria.

Doglio, che con Borghi aveva costruito uno stretto rapporto, sarà tra i più assidui sostenitori dello sviluppo di libere iniziative educative. Già nell'immediato dopoguerra, attraverso la rivista "Volontà", avrebbe infatti espresso la sua contrarietà a lasciare allo Stato e alla Chiesa il monopolio dell'educazione e avrebbe invitato a realizzare scuole autonome e centri di educazione attiva. Il suo impegno sarebbe continuato sia con un sostegno diretto delle attività del centro educativo italo-svizzero, fondato a Rimini nel 1946 da Margherita Zoebeli, il quale – come ricorda Goffredo Fofi in *Le nozze con i fichi secchi* (l'ancora del mediterraneo, 1999) – si era configurato come "luogo di esperienze sociali di crescita comunitaria e di educazione democratica", dove la "democrazia non [era] solo obiettivo, ma mezzo educativo", sia con la partecipazione ad aree culturali e politiche diverse. Tra queste quella del Movimento di religione di Aldo Capitini e Ferdinando Tartaglia – che con l'obiettivo di promuovere una riforma religiosa radicale aveva dato impulso a varie iniziative sulla revisione del Concordato, sulla nonviolenza e sul riconoscimento dell'obiezione di coscienza e ad associazioni contro la scuola confessionale – e quella del gruppo legato al periodico bergamasco "La Cittadella", che attraverso Doglio entrerà in contatto con il Movimento di Capitini.

### **Il "piano aperto" come strumento del socialismo libertario**

Doglio, anche per gli stimoli ricevuti dal sodalizio con Giancarlo De Carlo e dalla frequentazione, oltre al gruppo degli architetti milanesi, di importanti esponenti dell'anarchismo inglese, che l'avevano portato a scoprire nuovi autori e lo avevano introdotto nel mondo della pianificazione territoriale e dell'architettura, intraprenderà un percorso che lo porterà a un'originale interpretazione dell'approccio "organico", nonviolento, alla pianificazione. Quell'approccio che mette in relazione i fatti umani, il loro esprimersi in forme materiali e spirituali con lo spazio in cui gli stessi si producono, che pone al centro dell'attenzione il rapporto tra città fisica e città sociale, dal suo costituirsi ai suoi sviluppi nella storia e che Doglio approfondirà valorizzando del contributo dei principali teorici dell'anarchismo soprattutto l'influenza sulla pianificazione territoriale.

Attraverso le sollecitazioni che ricerca in vari campi del sapere, mettendosi in gioco nelle pratiche e apprendendo dalle esperienze che lo vedono maggiormente coinvolto – dal piano del Canavese, all'attività in Sicilia, passando dal confronto con la cultura anarchica e municipalista inglese – giunge a individuare nel socialismo libertario la dimensione che gli consente di coniugare individualismo libertario, istanza di comunità ed esercizio della nonviolenza. Dimensione nella quale egli iscrive l'azione di piano che è in grado di promuovere pratiche di autosviluppo locale, valorizzando le energie migliori della società, la disposizione alla cooperazione e all'azione solidale, al fine di liberare – una volta elimi-

nate le costrizioni e le coercizioni – il “seme sotto la neve”. Ossia quella “società che si organizza senza autorità” e che è sempre esistita, come scriverà Colin Ward, alludendo al romanzo di Ignazio Silone, nelle prime pagine di *Anarchy in Action (La pratica della libertà. Anarchia come organizzazione*, Elèuthera 1996).

L'azione liberatrice è solo “aiutata” dagli esperti. L'opera di trasformazione la deve fare la società. Con la sua singolare quanto vivida scrittura narrativa, utilizzando l'efficace immagine della fionda, Doglio così esprimerà questa sua profonda convinzione, nel prefigurare lo sviluppo della Sicilia, all'uscita dalla fase del boom economico – ma il suo pensiero era universale – nel testo scritto con Leonardo Urbani (*La fionda sicula. Piano dell'autonomia siciliana*, Il Mulino 1972): “Un giorno anche la Sicilia decollerà”. Che questo possa avvenire in modo organico “è questione che dipende soltanto dalla sua popolazione. Certo è che lo strappo della subitanea accelerazione può lacerare le membra dell'isola, gessose di secoli di silenzio. [...] Ma domani saranno gli anni del volto ritrovato, dei talenti dissotterrati, non da spendere sul mercato d'Europa, ma da fare giocare nell'arco dell'emergenza dei conculcati, dei reietti, dei rifiutati. Saranno gli anni della fionda e del sasso, ma soprattutto dello sprigionarsi delle energie che tendono le corde, rafforzano la pietra e precisano la mira. Gli anni che il silenzio diventa brusio di azioni minute, collettive, gli anni che la diffidenza diventa apertura e mutuo appoggio, gli anni che spiccia dalle rocce l'acqua e dall'uomo l'amore”.

La fionda, metafora che allude alla pianificazione organica, è costituita dai territori della Sicilia centromeridionale (dalle valli del Belice, del Platani e del Salso, all'area di Palermo e al golfo di Castellamare) che, trasformati da azioni di piano che prefigurano uno sviluppo “per valle” – quindi non per ambiti amministrativi – valorizzando le risorse naturali, le vocazioni e le capacità produttive dei differenti contesti e stimolando l'azione cooperativa della popolazione, diventano “punti di forza territorializzati” (le corde elastiche) di una struttura “assai salda, fortemente stanziale e aggregata”, tale da non subire pressioni dall'esterno (la forcilla). Il sasso è rappresentato dal Corleonese, interessato da una pianificazione non di struttura, come quella tradizionale di impostazione tecnocratica, ma per “fuochi” “che ora qui, ora là si accendono”. Suggestione formale, quella delineata, che è “nutrita di realtà precise, di disponibilità autentiche”: essa appare “come una maglia ineffabile che a poco a poco ‘sale su’ dal basso della realtà territoriale e dalla volontà di tramutazione delle popolazioni”. E dal basso, dalla libera aggregazione o federazione di comunità, definisce nuove forme di amministrazione – i “comprensori mutevoli” – e di gestione in grado di coordinare i processi di trasformazione per linee, zone e punti. Con questa rappresentazione Doglio non solo ci restituisce una sintesi sapiente del pensiero dei padri del regionalismo (Kropotkin, Reclus, Geddes, Mumford), ma anticipa in modo sorprendente, con la proposta dei “comprensori mutevoli”, dei “punti, ossia luoghi di particolare concentrazione vitale, perni irraggianti energie sul territorio” (tra i quali sono compresi anche “vigorose aziende industriali”, centri culturali, commerciali, amministrativi, insediamenti storici) e delle conseguenti nuove forme di autogoverno del territorio, i temi affrontati a partire dagli anni novanta del secolo scorso, dalle discipline che si occupano del territorio e delle sue relazioni con la società. Tra questi in particolare gli “ambiti a geografia variabile” delle azioni di piano, che riguardano la pianificazione di area vasta, le centralità diffuse, in grado di

riqualificare il territorio della dispersione insediativa e di indurre in esso nuovi processi di sviluppo, il “capitale sociale”, inteso come capacità di cooperazione e di auto-organizzazione sia della società, sia delle istituzioni, di fronte alle difficoltà crescenti della politica e dell’economia.

Il suo approfondimento dei temi della pianificazione, secondo un approccio regionalista, si era potuto avvalere degli stimoli e delle suggestioni ricevuti durante il periodo trascorso in Inghilterra, dove non solo più radicata nella cultura e nella pratica era la tradizione del *planning* e più evidenti erano le radici anarchiche del movimento urbanistico – come sottolineerà Peter Hall, ripercorrendo la storia della pianificazione urbana nel XX secolo, in *Cities of Tomorrow* (Blackwell 1988) – ma numerosi erano anche i contributi alla riflessione degli studi sul regionalismo, diffusi soprattutto dalla rivista “Freedom”. Tra questi il più influente era stato quello del noto storico dell’anarchismo George Woodcock, che nel suo pionieristico lavoro di ricostruzione delle matrici storiche del regionalismo, pubblicato in una serie di articoli su questa rivista nella seconda metà degli anni quaranta – secondo la testimonianza di Colin Ward (David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, Elèuthera 2003) – aveva posto in relazione, attraverso Kropotkin e Geddes, i geografi francesi come Reclus con le tesi sul decentramento di Ebenezer Howard, con la Regional Planning Association americana e con l’opera di Mumford. Ed è probabile che Doglio conoscesse quel contributo prima di intraprendere il suo lavoro di ricostruzione critico-interpretativa restituito in *L’equivoco della città giardino*, il saggio grazie al quale gli verrà assegnato, nel 1952, il premio Inu-Della Rocca, istituito in occasione del cinquantenario della seconda edizione dell’opera di Howard, ma anche del primo esperimento della “città giardino” (Letchworth).

Con questa riflessione, svolta in una fase (quella della ricostruzione) nella quale l’élite accademica e professionale degli architetti era alla ricerca di una legittimazione culturale, Doglio aveva espresso la prima critica incisiva a uno dei modelli più influenti della cultura architettonica e urbanistica, orientandola sul piano dei riferimenti teorici e delle ideologie a essi sottesi. Soprattutto il suo era stato uno sforzo di messa in discussione di un atteggiamento prevalente di quella cultura – che si andava manifestando nella realizzazione dei “quartieri organici” – consistente nella presunzione di voler affrontare i problemi e i bisogni della società mediante schemi formali, come a suo avviso era da considerare quello di Howard, “interessanti solo dal punto di vista della tecnica urbanistica e, come tali, indifferenti dal punto di vista sociale”. Rivolta verso i modelli delle grandi utopie storiche (da Owen a Kropotkin), ma anche verso le esperienze degli anarchici spagnoli – che aveva precedentemente contribuito a far conoscere in Italia, facendo tradurre il libro di Gaston Leval, *Né Franco, né Stalin* (1952), sulle comunità agricole spagnole, quando con Ugo Fedeli aveva diretto la Collana di studi e ricerche anarchiche per l’Istituto editoriale italiano – la sua riflessione si spostava sui fini, per spiegare l’impossibilità di affrontare con gli strumenti tradizionali dell’urbanistica, così come con le proposte riformiste che si ispiravano al modello del welfare state della cultura socialdemocratica e laburista, le profonde trasformazioni in corso nel paese. I luoghi nei quali far nascere realizzazioni sociali nuove non potevano essere quelli “appaganti”, della raggiunta pace sociale, restituiti dalle immagini della “città giardino”, bensì le aree nelle quali si stavano producendo forti tensioni sociali, prime tra queste le aree depresse del Mezzogiorno. Da qui, dove maggiore era la “creativi-

tà umana”, era necessario procedere per cambiare la società nel quotidiano, nelle pratiche. Da qui, secondo Doglio, era necessario prendere le mosse anche per modificare radicalmente la logica gerarchica dell’urbanistica – che comportava inevitabilmente il trasferimento di ogni decisione nell’ambito politico, del potere governativo – sia il suo contenuto. Ciò uscendo dall’ambito della cultura, dell’accademia per passare a quello dell’azione diretta, trasformando così l’urbanistica in *azione sociale*.

Sempre in Inghilterra, in una fase viva del dibattito culturale, attraverso il rapporto con gli anarchici conosciuti in Italia, il sodalizio stretto con lo storico Edoardo Grendi, che stava svolgendo una ricostruzione storica del movimento laburista, e con Gino Bianco, a Londra per l’Internazionale socialista, l’amicizia con John Papworth, direttore della rivista “Resistance” – con il quale collaborerà alla costituzione dell’International Society for Socialist Studies – la frequentazione dei circoli intellettuali socialisti e l’incontro con Herbert Read e George D. Cole, Doglio partecipa alla discussione sulla crisi del laburismo e sulla burocratizzazione e statalizzazione della tradizione dell’associazionismo autonomo e la deriva delle *friendly societies*. Di questa discussione restituirà i tratti salienti in vari articoli apparsi su “Comunità”.

L’interesse verso l’elaborazione kropotkiana del mutuo appoggio, la cui influenza era evidente all’interno del dibattito che animava i circoli anarchici inglesi, dove si affrontava il problema di come riproporre in termini nuovi, con progetti dimostrativi, nei diversi ambiti (istruzione, produzione, consumo, organizzazione del lavoro, abitazioni, servizi alla famiglia), pratiche cooperative, spazi di autonomia del sociale da contrapporre al predominio del politico, ossia del potere e dell’autorità, avrebbe portato Doglio a sviluppare e approfondire il tema della cooperazione nell’esperienza italiana. E lo farà in una serie di contributi – *Dalla cooperazione alla comunità* – pubblicati sempre su “Comunità”. Qui, attraverso la forma dell’inchiesta sul campo, strumento privilegiato che gli consentiva di intervenire attivamente nella realtà sociale esaminata, stabilendo con essa un rapporto dialogico, metterà in evidenza le trasformazioni che avevano interessato il movimento cooperativo e mutualistico e ne avevano degradato i valori, le motivazioni e le pratiche originarie. La sua era una circostanziata denuncia della crisi di quella tradizione che era stata rilevante in Italia, quando il mutualismo, il sindacalismo operaio e l’associazionismo sociale, costituiti da un’estesa rete di auto-organizzazione popolare, si erano nutriti di ideali forti e di spinte alla realizzazione di una società diversa. Dagli anni della guerra fredda e della contrapposizione ideologica alla fase del miracolo economico, il movimento cooperativo e le varie forme di associazionismo erano stati fortemente interessati prima dalle logiche del collateralismo, della cooptazione subalterna, quindi da quelle della gestione burocratica, della professionalizzazione imprenditoriale e del consumismo di mercato.

Per poter far agire il principio del mutuo appoggio, per promuovere occasioni che favorissero la libera manifestazione delle istanze di democrazia partecipata, inclusiva e di cittadinanza – gli spazi di *insurgent citizenship* di mumfordiana memoria – era necessario individuare situazioni nelle quali la società non era ancora riuscita a trovare proprie forme di organizzazione, ma dove era ancora presente un’eredità di tradizioni culturali e di strutture materiali. Il contesto che maggiormente presentava tali situazioni Doglio l’aveva già individuato in chiusura del saggio sulla “città giardino”: era quel Mezzogiorno descritto

con rara efficacia da Carlo Levi in *Cristo si è fermato a Eboli*, che non era stato interessato dal processo di modernizzazione e nemmeno raggiunto dal movimento mutualistico e cooperativo.

In particolare la Sicilia, dove non esistevano storicamente le condizioni minime per uno sviluppo civile e democratico, dove non esisteva un'atmosfera che consentisse alle persone di affrancarsi dalla sudditanza ma anche dalle varie forme di parassitismo e di sfruttamento reciproco, dove la principale esperienza della parte più emarginata della società era quella dell'azione repressiva dello Stato e della violenza mafiosa. Qui, soprattutto attraverso l'iniziativa di Danilo Dolci – come ho già scritto in un mio precedente lavoro (*Un laboratorio di sviluppo comunitario: il Centro per la piena occupazione di Danilo Dolci a Partinico*, in "Urbanistica", n. 108, 1997) – "la formazione di centri comunitari avrebbe dovuto sostituirsi alle strutture politiche e istituzionali locali, per loro natura gerarchiche e centralizzatrici, nell'opera di mediazione tra il recupero e la valorizzazione del tessuto comunitario e il suo progressivo inserimento in una logica di sviluppo".

Scegliendo di collaborare con Dolci, Doglio vuole, quindi, agire in profondità nell'ambiente sociale, partecipando alla costruzione di centri comunitari, di libere associazioni di cittadini, fuori dalla logica delle organizzazioni di partito e da quella dei "progetti di sviluppo" decisi dallo Stato. L'intento è di sviluppare la loro capacità di diventare ambiti di azione sociale collettiva, attraverso un processo educativo e individuando nel contesto le specifiche modalità di sviluppo così come i modi per suscitare negli individui una disposizione sia al comportamento autonomo, sia all'azione cooperativa e favorire così la crescita di forme di auto-organizzazione della società. I centri di iniziativa sociale, sorti in più comuni, sono luoghi aperti alla partecipazione volontaria, di apprendimento basato sull'esperienza, in un rapporto di tensione creativa con le conoscenze acquisite, a partire dai bisogni e dai problemi emergenti. Ossia dai problemi dai quali dipendono le condizioni di esistenza della popolazione e che, appunto, vengono individuati tra le specifiche circostanze e situazioni del contesto e la cui soluzione motiva e orienta le azioni da intraprendere perché la stessa popolazione ne assuma piena consapevolezza.

Entro questi laboratori di comunità l'impulso per uno sviluppo autonomo parte dalle potenzialità delle risorse sociali, dalla capacità di costruire reti associative e dalla valorizzazione dei saperi e delle tradizioni culturali che possono diventare fattori attivi del cambiamento. L'attenzione alla specificità dei contesti e alla diversità delle forme economiche e insediative, che è anche riferimento a consolidate relazioni tra la società e il territorio, che essa ha storicamente adattato ai propri bisogni vitali e di autorappresentazione, discende dalla consapevolezza che qualsiasi trasformazione (economica, culturale, insediativa) che non si innervi nell'ambiente di vita, perché esito di decisioni calate dall'alto, omologanti, produce forti lacerazioni o è destinata al fallimento.

Le forme di azione impiegate, anche per promuovere capacità morali, sono quelle coerenti con il metodo della nonviolenza esercitato da Dolci, inteso come pratica attiva e componente della politica, e che Doglio sperimenterà proprio attraverso questa esperienza.

Entro questa nuova dimensione si delinea il suo peculiare modo di tradurre il potere sociale in potere politico in azioni di pianificazione territoriale, secondo un processo rivolto a far acquisire alla comunità la piena autonomia decisionale in vista della realizzazione dell'au-

tosufficienza locale, che non è autarchia perché si colloca in un contesto di interdipendenza, dove ai meccanismi classici dello scambio di mercato e dell'azione burocratica si affiancano procedure solidaristiche, di cooperazione e di autogestione.

E, sempre in questa dimensione, attraverso le numerose occasioni di confronto nei centri di iniziativa sociale, si delinea anche la sua originale idea della pianificazione, del “*piano aperto*, flessibile, continuamente ricontrollato e riconfermato dalla realtà, continuamente ricreato dall'azione degli uomini sulle cose e delle cose sugli uomini”, come Doglio preciserà (in un articolo apparso su “Comunità”). Un piano che è anche un importante strumento per promuovere la trasformazione interna della società e “si realizza solo con la partecipazione dal basso, volontaria della gente comune”. Esso è “implicito nell'agire di ognuno” e si ispira ai valori del “socialismo libertario che pone il decentramento, il regionalismo, il sociale, la nonviolenza al di sopra di qualsiasi *take-off* caro ai tecnici dello sviluppo”, per cui “il sociale è l'elemento che tiene assieme la gente, in continua e creativa partecipazione di ognuno all'opera comune”.

Ed è in questa prospettiva, dove l'impegno sociale si fonde con la prassi della vita quotidiana e l'azione comunitaria diviene indispensabile strumento di verifica e di costruzione personale e collettiva, che Doglio continuerà a far agire, nell'esperienza siciliana e in quelle successive, i valori del socialismo libertario.

Seguendo le tracce principali del percorso di Carlo Doglio se ne sono incrociati altri, di personaggi altrettanto singolari che, negli stessi anni o in epoche precedenti, hanno tentato con molta determinazione di fare coincidere la politica con il sociale, di coniugare l'interesse e la libertà individuale con la libertà e il bene comune.

Personalità differenti, unite da una forte istanza di moralità e di democrazia. Uomini – parafrasando un'efficace espressione di William Morris – che hanno lottato e hanno perso la loro battaglia; ciò per cui avevano combattuto si è realizzato comunque, malgrado la loro sconfitta, ma poi si è rivelato altro da ciò che essi credevano. E allora altri uomini avrebbero dovuto continuare a lottare per ciò che i primi avevano chiamato con un altro nome.