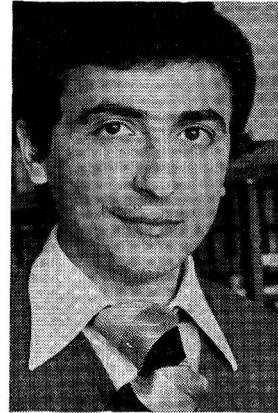




# IL CONCETTO DI VIOLENZA NEL PASSATO E NELLA CIVILTÀ DI MASSA DEI NOSTRI TEMPI



Michele Pallottini

I

Meglio è dir subito le cose come sono: questa non è una ricerca di carattere sociologico su un argomento che hanno reso di moda la psicoanalisi e gli avvenimenti sanguinosi del terrorismo politico<sup>1</sup>. Tanto meno ho preteso di compiere un lavoro a cui si confacesse il nome di indagine storica giacché il mio proposito non è stato quello di limitarmi alla indicazione materiale e meramente «positivistica» delle circostanze storico-culturali prese in esame. Ecco dunque un aggregato di considerazioni filologiche e intellettuali che aspirano però a comporre un organismo di pensieri

1. Essendo impossibile, e sicuramente anche superfluo, riassumere qui gli episodi di violenza politica negli ultimi tempi nel mondo, mi limito a fornire una bibliografia, non molto estesa, di studi scientifici sul tema della violenza umana, pubblicati in epoca recente soprattutto da psicologi e psicoanalisti americani: AA. VV., *The Natural History of Aggression*, a cura di J. D. Carthy e F. J. Ebling, Academic, New York, 1964; AA. VV., *Man and Aggression*, a cura di M. F. A. Montagu, Oxford University Press, New York, 1968; R. ARDREY, *African Genesis*, Atheneum, New York, 1961 (trad. ital.: *L'istinto d'uccidere*, Feltrinelli, Milano, 1968); L. BERKOWITZ, *The Frustration-Aggression Theory Revisited*, in *Aggression: a social psychological analysis*, McGraw-Hill, New York, 1962; B. BETTELHEIM, *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age*, Mcmillan Free Press, New York, 1960; I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Hass*, Piper Verlag, München, 1970; V. H. MARK-F. R. ERVIN, *Violence and the Brain*, Harper & Row, New York, 1970; M. F. A. MONTAGU, *The Human Revolution*, Bantam, New York, 1967; H. RAUSCHNING, *The*

per modesto che esso sia. L'obiettivo era e rimane quello di poter individuare lo «spirito» dei fenomeni del nostro tempo culturale connessi con le varie forme della violenza umana, e di vedere in che modo la storia del pensiero di ieri e i condizionamenti sociali di oggi abbiano preparato quei fenomeni, che cosa essi posseggano di peculiarmente proprio nei confronti di un passato piú o meno remoto, e in che senso infine siano importanti le relazioni ideali che si possono legittimamente stabilire fra ciò che in queste pagine apparirà con il nome di *mentalità della violenza* da una parte e la cosiddetta *civiltà di massa* dall'altra. Il saggio si divide grosso modo in due parti: nella prima cercherò al principio di ricostruire i significati piú antichi della parola «violenza» compiendo poi una sorta di *excursus* lungo i secoli per porre in luce alcuni nuclei di pensiero che abbiano attinenza con il tema, o, nel caso in cui si tratti di avvenimenti obiettivi, per studiarli brevemente come paradigmi storici della violenza umana. Nella seconda parte, invece, il compito da svolgere sarà certamente piú difficile non solo perché il rischio di cadere nel topico è maggiore, ma soprattutto per un altro motivo: e questo è connesso, fondamentalmente, con l'arricchimento del concetto di violenza che si osserva nell'epoca moderna e contemporanea. Questo fatto obbligherà però a precisare che la parola «violenza» non ha avuto mai, e molto meno oggi, un significato univoco, e a far vedere che la valutazione etico-giuridica di essa è nei nostri tempi contrastante, a seconda dei differenti ambienti culturali e politici. Analogamente, il concetto di «civiltà di massa» che sembra chiaro a prima vista forse per il grande uso (ed abuso) che se ne fa, attende anch'esso di esser precisato nel suo contenuto e nei significati che in queste pagine riceve, complementari l'uno con l'altro. In sintesi, si dovrà spiegare quali siano almeno alcuni dei motivi critici posti a fondamento —non sempre consapevole— dell'ansia attuale di rivoluzione della cultura tradizionale, quasi che tale ansia fosse davvero un bisogno organico della società postilluministica<sup>2</sup>.

*Violence of Destruction*, Putnam, New York, 1940; J. P. SCOTT, *Aggression*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; A. STRACHEY, *The Unconscious Motives of War*, Allen & Unwin, London, 1957. Una menzione a parte va a AA. VV., *Violence Humaine*, a cura di R. Bloy, Editions du Centurion, Paris, 1968, libro miscelaneo che raccoglie collaborazioni su ambiti tematici in vario modo connessi con l'idea della violenza.

2. Ritengo che quella che noi comunemente chiamiamo «storia moderna» inizia, in ciò che si riferisce alla evoluzione post-medievale della filosofia e della cultura in generale, dalla fase del Rinascimento italiano da un lato e della Riforma protestante dall'altro. Piú concretamente, mi azzarderei a dire che la teologia luterana non sarebbe potuta nascere senza l'antecedente diffusione degli studi filologici (del Latino e del Greco) promossi dagli umanisti di Firenze, Padova e Napoli. K. Mannheim ha scritto nel suo

## II

E' risaputo che le nostre parole di origine classica, specialmente quelle che in passato furono più insistentemente usate dai filosofi e dagli autori letterari o che hanno avuto comunque una tradizione d'uso più ampia nei confronti di altre ugualmente antiche, significano oggi tutto il proprio passato semantico. Riguardo al termine «violenza», il suo semantema è derivato etimologicamente da quello di *uis*, il cui senso primitivo, a detta dei filologi, fu quello di «forza» in azione (e ciò spiega il genere «animato» della parola), in particolare: forza esercitata contro qualcuno:

libro intitolato *Ideology and Utopia* (New York, 1936) che la politica, nel senso moderno di questa parola, incomincia, se per politica si intende la partecipazione, più o meno cosciente, di tutti gli strati sociali nel conseguimento di qualche obiettivo mondano, in contrasto con l'accettazione fatalista degli avvenimenti, dal chiliaismo degli anabattisti nel seno della Riforma protestante (Cfr.: Id., *Ideologia y Utopia. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. cast. por E. Terron, Aguilar, Madrid, 1958, pp. 289 y *passim*). A parte il fatto che le cosiddette dottrine chiliaistiche, imparentate direttamente con l'insegnamento di Gioacchino da Fiore, furono condannate dal Concilio Lateranense IV nel 1215, e che ebbero pertanto un'origine storica di vari secoli anteriore alle dottrine di Thomas Münzer, si può anche accettare come giusta l'impostazione del problema data dal sociologo, sempre che non si dimentichi che la sua tesi è valida nel campo della politica intesa sociologicamente come l'ascesa e la partecipazione delle classi medievali inferiori nei programmi di realizzazioni politiche concrete. Ma se si intende il termine «politica» come un concetto separato dell'«etica» o da altre sfere dell'attività dello spirito (secondo gli schemi della filosofia crociana), allora non vi è dubbio che la politica moderna nasce da Machiavelli. Nel corso della evoluzione della storia europea successiva alla Riforma protestante e alla Controriforma tridentina, l'epoca dell'Illuminismo (o Illustrazione) ci si presenta oggi come un imprescindibile *terminus a quo* di periodizzazione intermedia (Cfr.: M. HORKHEIMER-Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam, 1948). Con il diffondersi dell'Illustrazione in Europa si aggravò —fenomeno già iniziato nell'ambito del Rinascimento e della Riforma— la crisi del sentimento religioso cristiano teso al trascendente. Di conseguenza, provengono da Voltaire e dallo spirito dell'*Enciclopedia* non poche perturbazioni della struttura intellettuale e religiosa dell'europeo moderno. Naturalmente, ognuno ha le sue opinioni, e questo schema differisce in parte dalla tesi avanzata da G. M. Trevelyan nella sua opera: *English Social History* (1944). Secondo lo storico inglese il Medioevo finisce solo nel sec. XVIII e a causa della Rivoluzione industriale (Cfr. Id., *Historia Social de Inglaterra*, trad. cast. por A. Alvarez-Buylla, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pp. 111-12). Analogo è il pensiero di E. R. Curtius in *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (1948), laddove il filologo tedesco scrive che «la transformación decisiva del mundo durante los siglos XIX y XX es obra de la industria y de la técnica, que en el principio se consideraron «progresos» y que más tarde se revelaron también como potencias destructoras». (Cfr.: Id., *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. cast. por M. F. Alatorre y A. Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 45).

*uim afferre alicui*, ecc., e da qui: «violenza»...<sup>3</sup>. Nella lingua omerica si trova come forma corrispondente alla futura parola *uis* del lessico latino, il termine (F)ῥς. In relazione con il vario contesto letterario, esso poteva significare: «nervo», «vigorìa», «forza muscolare» (*uis corporis*)<sup>4</sup>. Se passiamo alla letteratura latina classica, l'analisi lessicografica del termine *uiolentia* presso gli scrittori permette di osservare che gli aspetti del contenuto semantico di tale vocabolo erano fondamentalmente due: quello di forza viva come tale (βία) e quello di forza viva che si slancia contro qualcuno o qualche cosa, dando luogo così —entrambi questi aspetti— ad una accezione complessa, talora prossima al senso di *impetus* e formalmente analoga nell'apparenza lessicografica a quella dell'aggettivo *uiolens* (o *uiolentus*) (=impetuoso; gr.: βίαιος) e dell'avverbio *uiolenter* (=impetuosamente, violentemente; gr.: βιαίως). Sulla base globale di tale accezione, i significati specifici del termine *uiolentia* oscillavano comunemente —se restiamo nell'ambito degli autori latini dell'epoca sillana, cesariana e giulioclaudia— fra quelli di a) forza connaturale ad una determinata persona o cosa; b) impetuosità, ferocia; c) forza superiore e, pertanto, prepotente nei confronti di chi ad essa si oppone; d) barbarie dei popoli non romanizzati e per ciò giudicati da Roma come suoi nemici, reali o potenziali<sup>5</sup>. Il valore semantico usuale del sostantivo *uiolentia* fu assimilato via via, probabilmente più nel Latino orale che in quello scritto, alla denotazione particolare del verbo *uiolare* con cui, d'altra parte, il sostantivo aveva in comune la sillaba radicale o semantema. Di conseguenza, così come il verbo *uiolare* ebbe in Latino, presumibilmente fin dall'epoca arcaica della sua storia, il senso specifico di «fare violenza»; «profanare», «oltraggiare» (gr.: βιάζω =uso la forza, sottometto l'altrui volontà con la violenza...) con determinazioni e sfumature simili a quelle dei verbi *polluere*, o *stupro uiolare*<sup>6</sup>, allo stesso modo anche *uiolentia* venne ad avere il senso sempre più frequente di «accesso di furia», «violazione» (βιαδύμος), o «stupro», con parallela complicazione in tale impiego

3. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, C. Klincksieck, Paris, 1959, p. 740.

4. Cfr.: H. EBELING, *Lexicon Homericum*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, vol. I, 1963, p. 601. In quanto al termine «Is» nel senso di «fibra vitale», «nervo», «forza», cfr.: STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz, vol. V, 1954, pp. 650 e ss..

5. Esempi dimostrativi: a) *Vehemens uiolentia uini Conturbare animam consuevit* (LUCR., *De Rer. Nat.*, III, 482-3); b) *Noui hominis furorem, noui effrenatam uiolentiam* (CIC., *Phil.* XII, 11); c) *Fortunae uiolentiam tolerare* (SALL., *De Bel. Jug.*, LVII); d) *uiolentia gentium* (TAC., *Ann.*, II, 63).

6. Cfr.: VARR. REAT., *De Ling. Lat.*, V, 8; CIC., *De Nat. Deor.*, III, 23; CAT., LXVII, 23; TIB., I, VII, 57; LACT., *Diuin. Inst.*, I, 10; etc.

del sostantivo personale *uiolator* (gr.: βιαστής = corruttore) e del participio passato, anch'esso personale *uiolatus*, —a (gr.: βεβιαδμένος = corrotto, forzato, violato). A causa forse della convergenza semantica di tali denotazioni, il termine *uiolentia* si rivestí ognor piú di connotazioni significative di natura psicologica, suggerite al parlante dalla coscienza morale di compiere mediante determinate azioni un sacrilegio (cioè una profanazione), sia nel senso proprio e corrente della religione e pratica rituale, sia anche nel senso dell' offesa arrecata alla sacra autorità di un *magistratus* attraverso la corruzione e l'assoggettamento della sua volontà (con o senza pratico effetto)<sup>7</sup>. Nella letteratura latina medievale, *violentia* mantenne, in genere, denotazioni e connotazioni acquisite anteriormente, diffondendosi però nella interpretazione linguistica comune la certezza secondo cui l'etimologia del termine non solo procedeva da VIS, ma piú ancora da un derivato di VIS, e cioè dal verbo VIOLARE (Cfr.: il conio linguistico medievale dell'incoativo *violentare* nel significato classico di *ui coepere*)<sup>8</sup>.

Uguualmente si sa che nella filosofia greca e nella Scolastica medievale, il concetto di violenza poteva essere inteso o con valore metafisico o con valore morale<sup>9</sup>. Nel sistema metafisico di Aristotele, piú ancora che

7. Cfr., fra gli altri, E. BETTI, *Diritto Romano*, I: *Parte Generale*, Padova, 1935, pp. 309 e ss. Concretamente, scrive Arangio-Ruiz che «A complemento del *crimen maiestatis* una legge Plautia, di poco posteriore a Silla, introdusse il *crimen uis*, contemplando in ispecie alcuni tratti di coercizione esercitati sui magistrati o sul Senato per impedir l'esercizio dei loro poteri, o attentati analoghi contro lo svolgimento di pubbliche adunanze, o la partecipazione a sedizioni: la pena era ancora *capitalis* nel senso veduto. In altri capi, la legge doveva contemplare e punire di minori pene la violenza privata...» (Cfr.: V. ARANGIO-RUIZ, *Storia del Diritto Romano*, Jovene, Napoli, 1957, 7.<sup>a</sup> ed., pp. 180-1). Una attualizzazione della *Lex Plautia* (o *Plotia*) *de ui* fu la *Lex Pompeia de ui* (che risale al 52 aC. mentre l'antérieure era del 78 o 77), ma il *corpus* normativo piú noto su questo argomento, è la *Lex Iulia de ui publica et priuata* del 17 aC. ed. emanata, come alcuni credono, dallo stesso Augusto. Per una conoscenza d'insieme di questo specifico argomento e un primo contatto, indiretto, con la bibliografia di studi critici che ad esso sono stati dedicati, cfr.: L. LABRUNA, *Vim fieri veto. Alle radici di una ideologia*, Jòvene, Napoli, 1971 (specie il cap. I: *Storia di un problema*, pp. 3-27).

8. Cfr.: DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, VIII Band, 1954, p. 346, dove si leggono due frammenti. Il primo è in Lat., sotto la «voce» VIOLENTARE e proviene dalla *Vita S. Petri Celestini*: «*Papalem dignitatem magis violentatus, quam voluntarius acceptavit*»; il secondo, invece, si presenta in Franc. mediev., sotto la «voce» VIOLENTIA: «*Ceus qui ont fait violetés de sainte église apertes*». Cfr. anche J. COROMINAS, *Diccionario Crítico-Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1954, p. 743, dove si può osservare la relazione stabilita dal filologo fra l'etimologia di *violencia* (*violación*, *violador*) e il verbo *violentar* (*violar*).

9. Cfr. la «voce» NIHIL VIOLENTUM DURABILE in *Enciclopedia Filosofica*, Centro

in San Tommaso, la parola «violenza» si opponeva concettualmente a quella di «natura». In alcuni brani di Aristotele si osserva infatti che l'idea di natura indicava il principio vitale intrinseco alla conformazione costitutiva di un essere. Violento, invece, era considerato da Aristotele ogni intervento estrinseco o comunque divergente nei confronti di una inclinazione naturale<sup>10</sup>. Mi pare che taluno, non molti anni fa, abbia corretto in parte l'impostazione aristotelica specificando che la parola «violenza» può essere metafisicamente interpretata in un modo diverso da quello di Aristotele. Ciò conostante, l'assioma famoso del *De coelo*: «*Nihil violentum durabile*», ovvero l'altro, simile al precedente: «*Nihil praeter naturam perpetuum*»<sup>11</sup>, mantengono tuttora, anche se con qualche opportuna rettifica, la loro giustezza. Semmai la critica di questi assiomi scopre in essi quel carattere tipico della speculazione metafisica greca (fatta eccezione per Eraclito) che consiste nella fissità intemporale del sistema, in opposizione al dinamismo della realtà metafisica nel pensiero moderno<sup>12</sup>.

di Studi Filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, vol. III, 1957, p. 911.

10. Cfr.: ARISTOTELE, *Etica Eudemiana*, II, X, 26-7: «οὐ γὰρ ὁμοίωζ τῆζ ὑγείας ἡ αὐτῆ ἐπιστήμη καὶ νόσου, ἀλλὰ τῆζ μὲν κατὰ φύσιν τῆζ δὲ παρὰ φύσιν. ὁμοίωζ δὲ καὶ ἡ βούλησιζ φυσικὴ μὲν τοῦ αγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ χακοῦ, καὶ βούλεται θυσιε μὲν τὸ αγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ κατὰ διαστορφήν καὶ τὸ χακόν.» (ediz. consult.: H. Rackham, M. A., «The Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge, Massacch., William Heinemann Ltd., London, 1961 R., p. 298. Cfr. anche ARISTOTELES, *Obras*, Trad.... por F. de P. Samaranch, Aguilar Madrid, 1964, p. 1130). Riguardo a S. Tommaso, cfr.: *Summ. Theol.*, I-II, q. 6, a. 6, ad 1: «*violentia est respectu eius quod contrariatur praesentialiter voluntati (...) Sed violentia causat involuntarium simpliciter.*»; *Ibid.*, II, II, q. 175, a. 1, c; e *De Veritate*, q. 24, a. 1, c.

11. Cfr.: G. M.-M. COTTIER, *Du Romantisme au Marxisme*, Alsatia, Paris, 1959, pp. 87 e *passim*. L'autore parla qui di una «violenza» che è conforme alla natura, nel senso che essa interviene nell'ordine delle cose in questo mondo, né potrebbe sussistere questo ordine vitale senza la violenza che si origina dal convergere verso un ordine piú generale, di parti eterogenee. «La violence intervient *normalement* dans le monde matériel, rançon de son imperfection. En ce sens, il est naturel que des natures, situées au bas de l'échelle des êtres, subissent violence». (Op. cit., p. 89).

12. Tale aspetto è in intima connessione con lo storicismo filosofico moderno. Berdiaeff citava in questo punto Schelling per ricordare come il filosofo tedesco nei suoi *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, ricollegava la storicità del pensiero moderno con l'apparizione del cristianesimo nella storia. Scrisse infatti Berdiaeff che Schelling «expresa, con singular precisión, que el cristianismo posee, ante todo, una gran historicidad, ya que es una revelación de la Divinidad por su misma naturaleza; aparece en la Historia como una fuerza activa, y en esto se diferencia fundamentalmente de los sistemas contemplativos del mundo antiguo que era estático y no dinámico». (N. BERDIAEFF, *El Cristianismo y la Historia*, in *El Sentido de la Historia. Ensayo Filosófico sobre los Destinos de la Humanidad*, vers. esp., Araluce, Barcelona, 1943, 2.<sup>a</sup> ed., p. 127).

Nel campo dell'etica e quindi anche del diritto, si classifica come un'azione violenta quella che un individuo esercita mediante la forza— che può essere costringimento materiale o solo psicologico su un altro individuo affinché questi compia una determinata azione che non corrisponde alla sua personale volontà. Il risultato di tale violenza sarà allora un comportamento non spontaneo<sup>13</sup> in chi agisce in un determinato modo perché obbligato dall'esterno. Dal concetto di violenza morale provengono i significati delittuosi<sup>14</sup> del termine quando esso è applicato per tipificare comportamenti che la scienza giuridica prescrive come giustamente punibili fin dall'epoca del diritto romano<sup>15</sup>.

In un altro ambito di considerazioni —a metà strada fra l'etica e la

13. Il termine «spontaneità» è spesso assimilato a quello di «sincerità» o di «lealtà», ma il suo sinonimo più prossimo è quello di «volontarietà», Spontanea è dunque la condizione interiore di colui che compie una determinata azione senza esservi costretto, né materialmente né psicologicamente, ma per libera determinazione personale. Sicché, in definitiva, la spontaneità è un requisito della libertà, come appunto si può osservare se esaminiamo il significato del sostantivo latino *spons* (e le antiche locuzioni: *esse suae spontis, mea sponte*). Già i Latini ricollegavano *sponte* al verbo *spondeo* (Cfr.: VARR. REAT., *De Ling. Lat.*, V, 69; e FEST., 440, 1) il cui senso era quello di «prendere una decisione» o «un impegno solenne» (Cfr.: VARR. REAT., *Op. cit.*, VI, 71: «*qui sponderat filiam despondisse dicebant quod de sponte eius, id est de voluntate exierat*»). Da qui che il composto verbale *respondeo* (come anche *sponsus* e *sponsa*) venisse a significare con esattezza l'atto di agire in conformità con un impegno assunto solennemente. Che poi questo verbo abbia conosciuto un indebolimento semantico restringendosi a un senso generico, è cosa che appartiene all'evoluzione semantica del termine. Ciò che più interessa è la possibilità di stabilire una parentela etimologica fra il concetto di «spontaneità» e quello di «responsabilità». Il sillogismo è semplice: se il termine «spontaneità» deriva da *sponte*, e «responsabilità» è un conio deverbale da *respondeo*, poiché si è visto che tanto *sponte* come *respondeo* sono connessi semanticamente con *spondeo*, vorrà dire che «spontaneità» e «responsabilità» sono strettamente sinonimi. Si dovrà pertanto concludere che qualunque azione spontanea, cioè volontaria e pertanto anche libera, è responsabile. All'inverso, scambiando l'ordine dei concetti, non esiste responsabilità laddove un determinato comportamento si sia dato in condizioni di non libertà o di non spontaneità, sotto violenza esterna. Questi rilievi filologici contraddicono una comune credenza che, invece di unire, separa la spontaneità dalla responsabilità, quasi che un'azione spontanea debba essere quella automatica o incosciente o «riflesso condizionato».

14. Cfr.: B. B. FUNAIOLI, *La teoria della violenza nei negozi giuridici*, Roma, 1927; e R. DE RUGGIERO, *Instituciones de Derecho Civil*, Trad. de la 4.<sup>a</sup> ed. ital., anotada y concordada con la legislación española por R. Serrano Suñer y J. Santa-Cruz Teijeiro, Edit. Reus, Madrid, 1931, I, pp. 253 y ss.

15. Intorno all'*actio quod metus causa* nel diritto privato romano, Cfr. in particolare: S. DI MARZO, *Istituzioni di Diritto Romano*, Giuffrè, Milano, 1946, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 84-93; e, con maggior attenzione: E. VOLTERRA, *Istituzioni di Diritto Privato Romano*, Ediz. Ricerche, Roma, 1961, pp. 183-85, e A. D'ORS, *Derecho Privado Romano*, Eunsa, Pamplona, 1968, pp. 360-1 («Se tipifica el delito de *metus* como la amenaza de un perjuicio inmediato o futuro hecha para forzar un determinado acto de la víctima»).

politica— interessa ricordare che nel dialogo platonico intitolato *Gorgia*, appare, in compagnia di altri, un personaggio chiamato Callicle<sup>16</sup>. Costui, durante il dialogo, difende apertamente la tesi della liceità morale della violenza<sup>17</sup>. Forse è proprio questo sofista —e poco importa qui se realmente esistito o se del tutto immaginario— il teorizzatore piú antico del concetto di violenza nell'ambito di una lunga serie di uomini che, nei tempi della storia antica e moderna, hanno inteso la «forza» come un fatto implicito all'ordine costitutivo del mondo e della vita umana<sup>18</sup>. Analoga-

16. Si è detto che «Ce Calliclès est d'ailleurs inconnu; c'est sans doute une création de Platon, un personnage fictif en qui s'incarnent tout un ensemble de théories ou de tendances que Platon voyait grandir autour de lui dans la société athénienne. «Cfr.: PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. III-2.<sup>a</sup> p.: *Gorgias-Ménon*; texte établi et traduit par A. Croiset, «Les Belles Lettres», Paris, 1955; *Notice*, pp. 92-3.

17. Callicle sostiene nel *Gorgia* che nella Natura la forza (o violenza) è la legge suprema, e pertanto il piú forte ha diritto alla parte piú grande. Da questa premessa si possono estrarre un paio di conseguenze logiche importanti: a) che esiste una contraddizione fondamentale fra l'istinto (che obbedisce alla Natura) e la legge (che frena l'istinto e contraddice la Natura), b) che la violenza è legittima dato che obbedisce al modo d'essere dell'uomo naturale. Alcune parole che Platone pone in bocca a Callicle sono le seguenti: «Ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντὶ ἀλλήλοισι ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος. (...) Φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἰσχρὸν ἐστὶν ἔπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδιχίσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἄδικεῖν. (...) Ἄλλ', οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί». (Cfr. *ed. cit.*, pp. 161-2, e la trad. dell'edit. a fianco del testo greco).

18. Nelle lettura di Nietzsche, per esempio, ritroviamo qua e là vari appunti di pensiero simili alla tesi di Callicle. «El europeo —sono parole di Nietzsche— se disfrazza con la moral, porque se ha convertido en un animal enfermo, valetudinario, lisiado, que tiene buenas razones para ser «domesticado», puesto que casi es un aborto, algo de (sic) imperfecto, débil y zurdo... No es la ferocidad de la bestia de presa que experimenta la necesidad de un disfraz moral, sino la bestia de rebaño, con su mediocridad profunda, con el miedo y el enojo que se causa a sí misma». (F. NIETZSCHE, *El Gay Saber*, 1. V, vol. VI delle *Obras Completas de—*, Trad., Introd. y Not. por E. Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid, 1951, 3.<sup>a</sup> ed., p. 269). Si sa infatti che, secondo Nietzsche, il disfacimento della cultura europea moderna deve assegnarsi all'azione corrosiva che su di essa esercita il cancro del rispetto dei falsi valori morali: falsi, perché essi non provengono dell'amore per la vita, ma dal desiderio della morte. Laddove il filosofo ripeteva che «vivir significa ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se hace débil y viejo, y no solamente en nosotros». (*Ibid.*, 1. I, vol. VI de las *Obr. Comp.*, pp. 74-75). Nel quadro di queste considerazioni, un falso valore per il filosofo tedesco era la pietà che il cristianesimo insegna a praticare e contro cui Nietzsche prese partito fin dal tempo in cui scriveva *Humano, demasiado humano* (Cfr. la 2.<sup>a</sup> parte: *De los sentimientos morales*, vol. III de las *Obr. Compl.*, pp. 74-75) raccogliendo in tal modo uno spunto caro a La Rochefoucauld, e imprimendo già da allora al suo «umanismo» un carattere «disumano» e teatralmente prometeico, di larga risonanza letteraria e politica nella prima metà del nostro secolo. La crudeltà «naturale» dell'uomo forte fu insegnata da Nietzsche come un requisito indispensabile all'esercizio della volontà di dominio: canone della nuova «etica» nietzschiana, impregnata di neoclassicismo greco e di odio profondo all'idea cristiana del peccato.

mente, in un altro dialogo di Platone —*La Repubblica*— il personaggio che ha nome Trasimaco vuol dimostrare che la giustizia non è altro che l'interesse imposto (sebbene sotto forma di prescrizione legale) dal più forte<sup>19</sup>, o, come poi altri avrebbero detto, dal vincitore<sup>20</sup>. Da Platone è sorta una secolare tradizione di testi appartenenti in vario modo alla filosofia etica, alla politica e al diritto, sulla figura del tiranno (cioè: di colui che si sovrappone violentemente al bene comune dello stato) e sul problema morale e giuridico del tirannicidio. Di ciò si occupò Cicerone<sup>21</sup> nella fase

19. Trasimaco interviene nel 1. I della *Repubblica*, cap. XII, e parla così: «φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ σφειττονο συμφέρον. «Più tardi aggiunge queste altre parole ugualmente significative: «Τίδεται δὲ λε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννίς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως. θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, ἀκὶ τὸν τοῦτου ἐκβαίνοντα κολάζουσι ὡς παρανομοῦτά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ'οὖν ἐστίν, ᾧ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀνχῆς συμφέρον. αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῷ λογοζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τῷ σφειττονο συμφέρον». (ediz. consult.: *Platonis Res Publica*, a cura di J. Burnet, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1967 R., 338-9) (Per la traduz. cast. di questi frammenti, Cfr.: PLATON, *La República*, Edición bilingüe..., por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instit. de Estudios Políticos, tomo I, Madrid, 1949, pp. 23 y 24).

20. In certo modo simile alla tesi di Trasimaco sarebbe poi stata —a quanto pare— l'opinione che l'Accademico Carneade di Atene avrebbe esposta a Roma davanti al Senato nell'anno 155a.C., con grave scandalo dell'assemblea. Nella sua seconda orazione, infatti, Carneade disse —se dobbiamo prestar fede alla tradizione— che la giustizia politica del popolo vincitore nei confronti dei popoli sottomessi, non s'identifica con quella vera che i filosofi difendono. Cfr.: CIC., *De Republica*, III (e, inoltre, von ARNIM, in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclop.*, X, 2, col. 1979 e ss.). E'd'altra parte sorprendente la rassomiglianza fra la tesi di Trasimaco in Platone e le idee di Lenin sull'organizzazione dello stato borghese nel quale —come già Engels aveva detto— il diritto e l'amministrazione della giustizia sarebbero disposti in funzione degli interessi economici e sociali dello stato che si incarna nei funzionari (e nelle istituzioni del potere) contro le rivendicazioni della classe proletaria. Cfr.: V. I. LENIN, *El Estado y la Revolución*, t. II de las *Obras Escogidas*, traduc. de la edic. rusa preparada por el Instit. de Marxismo-Leninismo del CC. del PCUS (Gospolizdat, Moscú, 1960), Editorial Progreso, Moscú, 1970, *praesertim*, pp. 302 y ss.

21. Nel libro III del *De Re Publica* di Cicerone, Scipione definisce il concetto di repubblica come *res populi*, intendendo per «popolo» non la mera moltitudine dei cittadini (*non omnem coetum multitudinis*) ma la società civile basata sul consenso del diritto e sulla comunione d'interessi (*coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*). Pertanto, laddove sorge il tiranno che, di necessità infrange tale concetto, la repubblica non esiste. Sottomesso ad un governo tirannico, il popolo non è più popolo perché ad esso, in tal caso, non si addice più la definizione di popolo come *multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata*. Da qui che il tirannicidio compiuto da L. Bruto sia esaltato da Cicerone per bocca di Scipione (II, 25) dato che per suo mezzo si ristabilì il *vinculum iuris* della società politica (cioè: la libertà dei cittadini che formano lo stato);

storica delle guerre civili romane e, piú ancora, subito dopo l'assassinio di Cesare, quando ormai la crisi della costituzione repubblicana s'era fatta irrimediabile. Molti secoli dopo, sullo stesso argomento sarebbero tornati, fra gli altri, Giovanni di Salisbury<sup>22</sup> e San Tommaso<sup>23</sup>. Piú tardi ancora,

e da qui anche il disprezzo di Cicerone per la figura del tiranno in quanto tale: «*simul atque enim se inflexit hic rex indominatum iniustiorum, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque inuisius animal ullum cogitari potest.*» (II, 26), (ediz. consult.: *M. Tulli Ciceronis... De Re Publica*, a cura di K. Ziegler, Fasc. 39, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMLX, pp. 67 e ss.).

22. «Il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury —come osservano Robert W. e Alexander J. Carlyle— fu scritto tra il 1155 e il 1159, durante il papato di Adriano IV, nel periodo quindi in cui si era già delineato un certo contrasto tra il Papa e l'Imperatore, ma ancora non erano scoppiati né il grande conflitto europeo tra Alessandro III e Federico I, né quello, circoscritto ma pur sempre rilevante, tra Enrico II d'Inghilterra e Tommaso Becket». (R. W.-A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*; Cfr.: trad. ital. a cura di L. Firpo: *Il Pensiero Politico Medievale*, Laterza, Bari, 1959, vol. II, p. 540). E'risaputo che il *Policraticus* è una delle opere piú importanti della letteratura politica apparsa nel sec. XII nell'ambito delle controversie politiche fra il potere temporale e il potere spirituale. Ma in questa circostanza, l'opera dell'ecclesiastico inglese attira la nostra attenzione per la sua teoria del tirannicidio, come essa si trova formulata nel cap. 15 del lib. III: «*Ei namque licet adulari, quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum. Qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire. Sed accipere intellegitur qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo accipit a Domino potestatem. Vtique qui a Deo potestatem accipit, legibus seruit et iustitiae et iuris famulus est. Qui uero eam usurpat, iura deprimit et uoluntati suae leges summittit. In eum ergo merito armantur iura qui leges exarmat, et publica potestas seruit in eum qui euacuare nititur publicam manum. Et, cum multa sint crimina maiestatis, nullum grauius est eo, quod aduersus ipsum corpus exercetur. Tyrannis ergo non modo publicum crimen sed, si fieri posset, plus quam publicum est. (...) Certe hostem publicum memo ulciscitur, et quisquis eum non persequitur, in seipsum et in totum rei publicae mundanae corpus delinquit.*» (Cfr.: I. SARESBERIENSIS EPISC. CARNOT., *Policratici... libri VIII*, a cura di Clemens C. I. Webb, Minerva G. M. B. H., Frankfurt a M., 1965, t. I, pp. 232-3).

23. Per comprendere adeguatamente il pensiero scolastico intorno alla figura del despota, pertinente risulta il quadro filosofico che ha tracciato S. Battaglia: «Tiranno per il cristianesimo è chi viola il diritto naturale e quindi va contro il volere di Dio, misconoscendo precisi doveri che da quello derivano. (...) Il diritto non è solo legato, attraverso la legge di natura, a Dio, ma anche ad un corpo costituito «ab inmemorabili» di nazionali e storici costumi, principi fondamentali all'esistenza organizzata di un dato popolo. «Pertanto» Tiranno è altresí chi, ritenendosi non vincolato da questi, anzi questi deliberatamente violando, sostituisce l'arbitrio alle forme tradizionali della vita collettiva». (Cfr.: Id., *Tirannicidio*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXXIII, p. 910). E'certo che l'estremismo della dottrina di Giovanni di Salisbury è notevolmente corretto in San Tommaso, anche se questi non sembra che si sia occupato in modo sistematico del problema specifico del tirannicidio (Cfr. A. MESSINEO, *Tirannia e Tirannicidio*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, coll. 132). Peraltro, E. Galán y Gutiérrez ha scritto che «La tiranía es, acaso, el único tema de filosofía estatal que Santo Tomás trató con alguna pasión y desde luego,

nell'epoca di trapasso del diritto pubblico medievale a quello moderno, Marsilio da Padova<sup>24</sup> —*per incidens*— se ne sarebbe occupato in un suo celebre trattato. Ma piú ancora che in Marsilio, la tematica ciceroniana

el que más apasionó a los hombres. Las repúblicas italianas de aquella época, sumidas casi constantemente en disturbios y cambios políticos violentos, y la frecuencia con que éstos traían y llevaban tiranos, suministraron a Santo Tomás abundante material para despertar interés por la consideración del problema, y ejemplos vivos para que en su pluma vibrase la emoción». (Cfr.: Id., *La Filosofía Política de Sto. Tomás de Aquino*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, p. 181). Nell'opuscolo *De Regimine Principum* (I, 6) San Tommaso prende chiara posizione contro il tiranno, ma il suo pensiero su tale argomento si precisa forse in modo piú chiaro-specie per quanto riguarda il tirannicidio in *II Sententiarum* (dist. LXIV, q. 2, a. 2). Galán y Gutiérrez fa osservare che nel *De Regim. Princ.*, il concetto di tirannide è prevalentemente concepito nel suo senso ristretto, come forma corrotta della monarchia, ma talora anche come concetto equivalente a ogni forma degenerata di governo in generale. Nella *Summa Theologica*, il concetto in questione è adoperato da San Tommaso sia nel senso ampio come in quello ristretto, ma entrambi —sempre secondo Galán y Gutiérrez— sono intesi in funzione dell'abbandono del bene comune nei metodi di governo. Così, in I-II<sup>ae</sup>, q. 95, a. 3, sono menzionati il *regnum*, la *aristocratia*, la *oligarchia* e la *democratia*, quali forme rette di governo; e poi, come forma corrotta, in generale, la tirannide: «*Aliud autem est (regimen) tyrannicum, quod est omnino corruptum...*». Così pure nella I-II<sup>ae</sup>, q. 42, a. 2 ad 3: «*Quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis...*» Inoltre San Tommaso distingue fra *tyrannus regiminis* (colui che abusa del potere per il bene privato) e che non può essere lecitamente ucciso per iniziativa privata, ma semmai per iniziativa della nazione intera, e *tyrannus usurpationis* (al quale i cristiani non devono essere sottomessi, poiché la raccomandazione del testo della *I Epist. di S. Pietro, II, 18*, si riferisce all'ossequio dovuto all'autorità legittima). In questa seconda fattispecie del tiranno (*tyrannus usurpationis*), sembra che San Tommaso —nel testo del Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo— ammetta la facoltà del suddito di uccidere il despota, «giacché non possiede titolo legittimo al governo e può essere considerato un nemico del popolo, grazie al principio che rende lecito l'uso della forza contro la forza, fino a causare la morte dell'ingiusto aggressore». (A. MESSINEO): «*Ad quintum dicendum quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit*». (Ediz. consult.: *Divi Thomae Aquinatis... Opera*, Editio Altera Veneta, t. X, Venetiis, MDCCXLVIII, pp. 648). Cfr. anche: S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti Politici*, a cura di A. Passerin D'Entreves, Zanichelli, Bologna, 1946, pp. 169-71. Da notare, d'altra parte, che la distinzione tomista fra *tyrannus regiminis* ed *usurpationis* si sarebbe perfettamente mantenuta anche nel sec. XVI in Suárez il quale si mantiene fedele all'impostazione tomista e favorevole alla legittimazione del tirannicidio del despota per usurpazione, sempre e quando lo richieda il bene comune della nazione. Piú complessa invece è la problematica relativa alla legittimità del tirannicidio quando il despota è inizialmente un'autorità legittimamente costituita.

24. Per la lettura del *Defensor Pacis*, che Marsilio da Padova scrisse in collaborazione con Jean de Jandun verso il 1324, cfr.: *Monum. Germ. Hist.*, «Fontes Juris Germanici

del *De Republica* riflúí, «convenientemente» espurgata di entusiasmi repubblicani, in Coluccio Salutati fiorentino<sup>25</sup>. Nei decenni successivi al Concilio di Trento, il mondo cattolico<sup>26</sup> e quello protestante<sup>27</sup> avrebbero di nuovo abordato la problematica in questione —con animo feroce-mente polemico gli ugonotti francesi scampati alla notte di San Bartolo-

Antiqui», a cura di R. Scholz, vol. II, Hannoverae, Impensis Bibliophili Hahniani, 1933, *praesertim*, 1. I, capp. VIII e ss.

25. Riguardo al *De Tyranno* di Coluccio Salutati e alle idee dell'umanista fiorentino all'argomento, cfr.: H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, New York, 1960, 2.<sup>a</sup> ed. (pp. 161 e *passim* della ediz. ital.: *La Crisi del Primo Rinascimento Italiano*, trad. di R. Pecchioli, Sansoni, Firenze, 1970), e G. SAITTA, *Il Pensiero Italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. I: *L'Umanesimo*, Sansoni, Firenze, 1961, pp. 121 e ss.

26. Alla «Seconda Scolastica» appartiene la figura del Padre Juan de Mariana, autore oltre che della *Historia General de España*, anche del noto *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599). «La tiranía —scrise il Mariana— que es la última y peor forma de gobierno, antitética también de la monarquía, empieza muchas veces por apoderarse del poder a viva fuerza; y derive de bueno o mal origen, pues siempre de una manera cruel sobre la frente de sus súbditos, Aún partiendo de buenos principios, cae en todo género de vicios, principalmente en la codicia, en la ferocidad y la avaricia. Es propio de un buen rey defender la inocencia, reprimir la maldad, salvar a los que peligran, procurar a la república la felicidad y todo género de bienes; mas no del tirano, que hace consistir su mayor poder en poder entregarse desenfrenadamente a sus pasiones, que no cree indecorosa maldad alguna, que comete todo género de crímenes... Es además el rey humilde, tratable, accesible, amigo de vivir bajo el mismo derecho que sus conciudadanos; y el tirano, desconfiado, medroso, amigo de aterrar con el aparato de su fuerza y su fortuna, con la severidad de las costumbres, con la crueldad de los juicios dictados por sus sangrientos tribunales». (Cfr.: *Obras del Padre Juan de Mariana*, «Biblioteca de Autores Españoles», t. XXXI, Madrid, 1909. t. II, p. 477). Dopo aver parlato nel cap. V del lib. I delle differenze fra il re e il tiranno, il Mariana poneva nel cap. VI la domanda: *¿Es lícito matar al tirano?*, domanda, del resto, resa allora attuale dal recente assassinio di Enrico III di Francia per mano di un monaco. L'impostazione giuridica del Mariana distingue fra tiranno usurpatore (che l'iniziativa di un privato cittadino può sopprimere legittimamente) e il sovrano autentico. E infatti egli osserva: «Si el príncipe empero fuese tal o por derecho hereditario o por voluntad del pueblo, creemos que ha de sufrírsele, a pesar de sus liviandades y sus vicios, mientras no desprecie esas mismas leyes que se le impusieron por condición cuando se le confió el poder supremo». (*ed. cit.*, p. 482) Il diritto di resistenza, in tal caso, è esercitabile dalla pubblica autorità di un'assemblea, e quando ciò non è piú possibile «conviene (...) matar a hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la ley del tirano». (*Ibid.*) Al riguardo, cfr.: C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, Rocca, Milano, 1950, vol. III: *I Problemi Giuridico-Politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, pp. 249 e ss.

27. Sulle teorie dei monarcomachi protestanti riguardo all'origine popolare della sovranità, e quindi al diritto di resistenza attiva al sovrano quando questi sia giudicato tiranno da parte dei sudditi, cfr.: R. TREUMANN, *Die Monarcomachen*, Leipzig, 1895. Il giurista e pensatore tedesco di maggior rilievo al riguardo, fu Johannes Althusius, l'autore

meo, con piú serenità, e ponderazione i teorici di entrambe le parti dentro la Riforma e la Contrariforma.

Agli inizi dell'evo moderno —se con questa denominazione indichiamo il cammino percorso dalla civiltà postmedievale a partire appunto dal Rinascimento e dalla Riforma— c'incontriamo con Machiavelli. Egli richiama la nostra attenzione all'interno dell'*excursus* storico sul tema in oggetto di studio, per essere stato padre indiscutibile del moderno empirismo politico (anche se forse, come padre di tanti, non lo è in realtà di nessuno). La separazione concettuale, senza dubbio rivoluzionaria, che Machiavelli introdusse —in misura anche piú radicale di quella che esigeva il criterio pratico di un Guicciardini, funzionario di malanimo di papa Clemente Medici— fra morale privata e morale dello stato, cioè: fra l'etica e la politica, fra ciò che è buono in assoluto e ciò che è valido in concreto, obbligò Machiavelli a considerare la violenza (*o forza*, com'egli la chiamava) una necessità imprescindibile nella condotta iniziale di governo da parte del principe<sup>28</sup>. Pur ammettendo che la bontà è, di per sé, preferibile alla ferocia, l'astuto Machiavelli non biasimava la condotta del principe che in casi determinati e con volontà ferma usasse senza scrupoli la ferocia piú inumana, ma riprovava invece, in chi è giunto ad esser capo di uno stato, l'uso indiscriminato e indefinito della crudeltà o la pochezza d'animo di chi, potendo esser violento, non lo era a vantaggio proprio e salvaguardia del potere.

di *Politica metodice digesta...* (Herborn, 1603; Groningen, 1610). Secondo l'Althusius, la fonte della sovranità risiede unicamente nel popolo, inteso come *corpus symbolicum* che delega il potere ai re come suoi mandatari, cioè: come *magistratus*. Da alcuni aspetti della dottrina politica dell'Althusius idealmente discese il giusnaturalismo di Grozio. Questi distingue il *rex qui ius imperandi habet aut habuit* dall'*invasor imperii* (o tiranno) e ammette che, in alcuni casi, questo secondo possa essere ucciso per diritto di guerra (*iure belli*), ma fuori di tali casi, si legge in Grozio: «*ut privato vi deicere aut interficere liceat summi imperii invasorem, probare non possum...*» (Cfr. H. GROTTI *De Iure Belli ac Pacis libri III*, editit P. C. MOLHUYSEN, Lugduni, apud A. W. Sijthoff, MCMXIX, Lib. I, cap. IV, XV-XI, pp. 119-21).

28. L'opinione del Machiavelli era questa: «...che tutti e profeti armati vinsono, e gli disarmati ruinorno. Perché oltra alle cose dette, la natura de' populi è varia; ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo che, quando e' non credano piú, si possa fare credere loro per forza». (N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. VI. La citaz. proviene dall'ediz. delle *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1963, p. 20). E anche: «Onde è da notare che nel pigliare uno stato debbe l'occupatore di esso discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare, e tutte farle a uno tratto per non le avere a rinnovare ogni dì... (...) Perché le iniurie si debbano fare tutte insieme, acciò che assaporandosi meno offendino meno: e benefizi si debbano fare a poco a poco, acciò si assaporino meglio». (*Ibid.*, p. 31) Ecc.

La legittimità morale della violenza intesa come un giusto castigo riservato agli infedeli o agli eretici, appare oggi, dall'angolo di una visione storica retrospettiva, un canone indiscutibile della mentalità cristiana medievale. Se ciò non si ammettesse, realtà del passato come le crociate<sup>29</sup> o come i tribunali dell'Inquisizione<sup>30</sup> risulterebbero impoveriti nel

29. Naturalmente, sarebbe impossibile negare l'intervento di fattori economici e demografici nelle origini della I Crociata. «*Ai nobili*, l'impresa di Terra Santa prometteva l'appagamento del proprio ideale cavalleresco e la speranza di conquistare terre e bottino. Per tutti gli *oppressi dalgiogo feudale*, la Crociata rappresentava la maniera di evadere dal tetro carcere, in cui essi erano vissuti per generazioni. Per le città marinare italiane le Crociate apparivano come un'occasione per conquistare nuovi mercati ed un gigantesco affare, da cui si speravano lucri mai visti. Per i Normanni, che dal tempo del Guiscardo in poi avevano sempre guardato alle coste del Levante come al proprio campo naturale di espansione, la spedizione in Terra Santa offriva la migliore occasione per estendere la propria egemonia sul Mediterraneo». (G. SPINI, *Le Crociate*, in *Disegno Storico della Civiltà*, Cremonese, Roma, 1963, vol. I, p. 175). Certe osservazioni compiute dal Grousset sono legittime, ma se in esse si insiste troppo, la riduzione della crociata a *fait de conquête* e *de colonisation* perturba il senso storico. (Cfr.: R. GROUSSET, *Les Croisades*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp. 20-6). Più equanime e indubbiamente anche più completa è la visione storica del Cognasso, quando egli scrive che l'eservito della Croce «veniva a creare una società dominata da un imperativo religioso: interessi e cupidigie non erano negati, non distrutti, ma posposti a questo ideale di nuova vita religiosa purificata». (F. COGNASSO, *Storia delle Crociate*, dall'Oglio, Milano, 1967, p. 78). Se poi come ha scritto il Grousset-dopo la spedizione di Luigi IX di Francia, l'ideale religioso verrà meno, ciò non sarà dovuto all'idea di Crociata come tale ma al gioco politico-economico di potenze come Venezia e l'Impero d'Oriente in primo luogo, e quindi, in senso più ampio, all'evoluzione culturale dei tempi.

30. Il tema dell'Inquisizione cattolica —e in particolare di quella spagnola— continuerà ad essere un argomento polemico per molto tempo ancora. E' possibile tuttavia che la fase delle polemiche più accese fra i cattolici e i circoli della vecchia cultura liberale sia già passata da vari decenni. La monografia che ancor oggi è la più rilevante al riguardo, ma colma anche di sentimenti avversi, è quella di H. Ch. LEA, *A History of the Inquisition of Spain* (traduz. franc. di S. Reinach, Paris, 1899-1900, 3 voll. Cfr. la nuova ediz. in Ingl.: Ams Press. Inc., New York, 1966, 4 voll.). Alcuni decenni dopo la pubblicazione di quest'opera, fu la volta del libro di J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* (Picard, Paris, 1935), non del tutto esente «d'un souci discret d'apologétique «a giudizio di H. MAISONNEUVE in *Etudes sur les Origines de l'Inquisition* (Libr. Philos. J. Vrin, Paris, 1960, 12.<sup>a</sup> ed., p. 9). La bibliografia contemporanea su questo tema è così abbondante, specie per quanto riguarda la storia dell'Inquisizione spagnola dentro e fuori dell'ambito nazionale, che non è materialmente possibile passarla, pur brevemente, in rassegna. Basta consultare gli apparati bibliografici contenuti nelle opere su menzionate, o le loro riedizioni, ma anche manuali di storia della Chiesa come quello di Fliche-Martin (cfr.: t. X: *La Chrétienté Romaine*) per renderci conto di quanto numerose siano le opere —anche solo scientifiche— esistenti intorno all'argomento. Se poi si discende dalle opere «serie» ai volgarizzamenti, la mancanza di metodo storico e i luoghi comuni sono difetti che a un lettore esigente dispiacciono mentre fanno la delizia di quanti «brechtia-

proprio significato, e noi di fronte a questi ed altri fenomeni della storia medievale coglieremmo unicamente significati soggettivi o l'inammissibile crudeltà.

La liceità dell'uso della violenza in mano di chi governa, se prima era stata motivata da ragioni connesse con il modo di vivere la fede cristiana, sarebbe poi divenuta, attraverso il profondo mutamento dell'ambiente storico-culturale in Europa, prima ancora della Riforma e della Controriforma, una liceità meramente politica connessa con l'idea di «ragion di stato»<sup>31</sup>: denominazione fortunata che troviamo con frequenza in libri sull'

namente« dividono il bene e il male in parti opposte. Il comprensibile scandalo che noi «moderni» riceviamo dalla lettura delle crudeltà commesse dall'Inquisizione lungo i secoli in cui essa operò—il fatto stesso, ormai inammissibile per tutti, che sia dovuto esistere un tribunale religioso —nasce oggi da motivi storici precisi. Il principio etico—giuridico secondo cui la dignità della persona umana come tale è superiore e indipendente dalle idee che un individuo professa nel campo della fede religiosa, è nel presente, un postulato indiscutibile di ogni società civile. E' questo il risultato di una trasformazione profonda in senso «laico» della mentalità medievale d'Occidente, e che fu possibile attuare mediante lo scetticismo seminato dalle correnti razionalistiche dell'Illustrazione settecentesca in materia di religione. E' logico però che il nostro criterio mentale d'oggi non può essere storicamente trasferito in blocco al Medioevo. Chi crede che invece sia possibile, è un polemista ma non uno storico. Né è lecito, d'altra parte, dimenticare che il rigore dell'Inquisizione cattolica fu diverso, a seconda dei vari pontificati e a seconda dei re, dei luoghi e delle epoche. Consta infatti —ma si tratta solo di un esempio fra tanti— che il papa Giulio II Della Rovere, all'inizio del sec. XVI, raccomandò moderazione al tribunale spagnolo che giudicava, a quei tempi, gli «alumbrados» e sette collaterali. La tolleranza religiosa che lo stato moderno professa, non serve per comprendere le «ragioni» dell'Inquisizione medievale e dei tribunali posttridentini, e neppure dei tribunali calvinisti di Ginevra e di quelli anglicani in Inghilterra. Si dovrebbe prima intendere che allora la fede (intesa obiettivamente come *depositum fidei*) era l'unità di fede nell'ambito della confessione cattolica (o calvinista o anglicana, ecc.). E l'unità di fede era giudicata cosa più importante delle persone mandate al rogo o decapitate (talvolta anzi, come accadde in Spagna, senza vera e propria difesa e dietro denuncia anonima inammissibile). «Pour essayer de comprendre l'Inquisition elle-même—scrive il Maison-neuve—il ne faut pas oublier que l'Eglise catholique n'est pas seulement un corps mystique, mais une société de ce monde (...) avec ses disciplines de l'esprit et des moeurs, son organisation hiérarchique, ses biens spirituels, les sacrements, et ses biens temporels.../Il faut encore se faire une mentalité antique et médiévale qui ignore le dualisme de l'Eglise et de l'Etat et ne connaît en principe qu'une seule et unique société avec sa religion officielle et nécessaire...» (*Op. cit.*, p. 10).

31. B. CROCE, in *Storia dell'Età Barocca in Italia*, Laterza, Bari, 1967, 5.<sup>a</sup> ed., p. 75, ha detto che la scienza politica moderna —fondata dai teorici del Rinascimento— trovò finalmente quella denominazione che gli antichi non seppero darle, e che, in seguito, sarebbe divenuta usuale. Il primo uomo di lettere che usò l'espressione «Ragion di stato» fu, come si sa, Mons. Giovanni della Casa nella sua *Orazione scritta a Carlo V Imperadore intorno alla Restituzione della Città di Piacenza (1549?)* (Per la sua lettura cfr., fra le altre, l'ediz. delle *Opere di Baldassarre Castiglione, Giovanni Della Casa, Benvenuto*

arte del governo o anche di storia durante i secoli XVI e XVII<sup>32</sup>. E' superfluo dire che non è comodo —né forse opportuno— iniziare qui, in breve spazio, una digressione dal tema per chiarire le varie e spesso anche contrastanti interpretazioni date allora alla «ragion di stato», e neppure mi sembra che sia il caso di ridurla alla vecchia massima del fine che giustifica i mezzi.

Tale denominazione, nei suoi usi piú antichi, serví a designare la concreta efficacia di atti di governo o la strategia particolare di una linea politica governativa da parte di uno stato nei confronti di altri stati. Ma nel giro di alcune generazioni, il solo parlare di «ragion di stato» si convertí in un vero e proprio *casus conscientiae* per ogni moralista cattolico dopo la definitiva inclusione di Machiavelli nell'Indice tridentino<sup>33</sup>. Cosí venne crescendo quell'amplessima letteratura politica che nel clima rovente delle polemiche post-tridentine in Europa, può dirsi composta da gesuiti e antigesuiti e che lentamente stratificò il sottosuolo di certe elaborazioni illuministiche sorte piú tardi come conseguenze di un rifiuto del bene e del male astratti in politica, e di un entusiasmo sempre piú vivo

*Cellini*, a cura di C. Cordié, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, pp. 474-91). E' interessante, dal punto di vista storico, l'apprezzamento negativo che già in Mons. Della Casa ricevette la «voce» Ragion di stato», la quale «è non solamente poco cristiana, ma ella è ancora poco umana; quasi l'equità e l'onestà (...) sia da usare nelle cose vili e meccaniche e non ne' nobili affari...» (*Ed. cit.*, p. 476).

32. Una panoramica di trattatisti ed opere sulla «Ragion di stato» è offerta da Croce nella sua monografia cit. L'opera piú ampia sull'argomento, e che fu scritta nell'ultimo quarto del sec. XVI, è *Della Ragion di Stato* (Venezia, 1589, 10 11.) di Giovanni Botero, ancor oggi un classico del pensiero politico nell'epoca tridentina. Lo studio critico piú importante composto in questo secolo intorno al tema è certamente il libro di F. MEINECKE, *Die Idee der Staaträson in der neuen Geschichte* (1924) (Cfr.: Id, *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Trad. cast. por F. González Vicén, Instit. de Estudios Políticos, Madrid, 1959).

33. Il cardinale inglese Reginald Pole (uno dei tre legati pontifici all'apertura del Concilio di Trento nel 1545), al riferirsi al *Principe* di Machiavelli nell'*Apologia ad Carolum V Caesarem* (1549), definí il libro «*Satanae digito scriptum*». Analogo atteggiamento di ripulsa mantenne anche Gerónimo Osorio nel sua *De nobilitate civili et christiana* (Lisboa, 1542, l. III) giungendo a considerare lo scrittore fiorentino: «*Impurus scriptor atque nefarius*» (Cfr.: R. DE MATTEI, *Machiavelli*, in *Encicl. Cattol.*, t. VII, coll. 1774). Nel giro di alcuni anni Machiavelli sarebbe apparso nell'*Index* di Paolo IV e nel numero degli «auctores quorum libri et scripta omnia prohibentur». «Identica condanna Machiavelli avrebbe poi ricevuto dall'Indice tridentino del 1566 (Cfr.: *Sacros. Concilium Tridentinum. Additis Declarationibus Cardinalium...*, Lugduni, MDCXLIX, — *Index Auctorum et Librorum Prohibitum, Auctores Primae Classis*). Sul trattamento che al Machiavelli riservarono non pochi autori-spesso gesuiti come il Possevino, il Ribadeneyra ecc.-nella fase storica posttridentina, da Tommaso Bozio allo Spontone, dal Boccalini allo Zinano, non è il caso di insistere per il numero grande degli autori e delle opere di trattatistica politica e morale.

verso abitudini di intelletto pratico, e indifferente in materia di fede. Tale processo evolutivo del pensiero politico ebbe luogo in modo speciale in quei paesi dove i dibattiti sulla «ragion di stato» si erano svolti in ambiente protestante, ovvero, trattandosi di nazioni legate religiosamente a Roma, fra storici e moralisti simpatizzanti per la Riforma calvinista e per le dottrine gallicane di Francia. Avverte infatti il Croce che i dibattiti intorno alla ragione di stato e ai rapporti fra politica e morale vennero cessando in Italia circa la metà del sec. XVII, e poco dopo anche nella restante Europa, sostituiti dalle costruzioni razionalistiche del diritto naturale e degli stati<sup>34</sup>. Evitando di invadere il campo della filosofia del diritto per compiere il tentativo, inopportuno in questo luogo, di illustrare succintamente l'essenza storica dei sistemi teorici appartenenti alla corrente giusnaturalista, sarà meglio limitarsi a menzionare l'opinione di un noto esponente della Scuola Sociologica di Francoforte. Ciò che egli scrive ci riporta nel vivo dei problemi che interessano direttamente questo saggio. Benjamin ha osservato che «Secondo la concezione giusnaturalistica (che servì da base al terrorismo della Rivoluzione francese) la violenza è un prodotto naturale, per così dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purché non si abusi della violenza a fini ingiusti»<sup>35</sup>. Più innanzi lo stesso autore ha aggiunto all'anteriore osservazione queste altre parole: «La filosofia popolare e darwinistica ha mostrato spesso come sia facile passare da questo dogma della storia naturale al dogma ancor più grossolano della filosofia del diritto per cui quella violenza che è quasi esclusivamente adeguata a fini naturali, sarebbe per ciò stesso anche giuridicamente legittima»<sup>36</sup>. E' evidente che il saggista tedesco si riferisce,

34. B. CROCE, in *Op. cit.*, pp. 97-8, ricorda, a tal proposito, una circostanza di rilievo. Secondo lui, l'esule italiano Alberico Gentili, autore del *De iure belli* (1598), è da considerare, in quest'opera, un precursore di Ugo Grozio al tempo dell'inaridimento delle dispute sulla «Ragion di stato» in Italia e fuori.

35. W. BENJAMIN, *Per una critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e Frammenti* (tit. orig.: *Schriften*, 1955), traduz. e prol. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1962, p. 6.

36. La critica di Benjamin è penetrante. Il rapporto che il saggista stabilisce fra il darwinismo chiamato «volgare» e determinati presupposti del passato giusnaturalismo, consente infatti di osservare che se la «ragione» —senz'altro qualificativo— è la base del diritto, esisteranno tanti sistemi giuridici per quante siano le «ragioni», o definizioni della ragione, o concezioni della vita. In secondo luogo, ciò che Benjamin ha scritto è un commento perfettamente applicabile, in certi aspetti, al modo d'essere della nostra società contemporanea in Occidente: quelli che la «ragione d'oggi» considera fini naturali, ricevono la qualifica di «naturali» da circostanze storico-ambientali o, peggio ancora, da motivi di desiderio, e servono, come nel caso estremo dell'aborto, a dirottare la violenza sugli indifesi. A parte dunque questo riconoscimento d'incisività, la critica di Benjamin rivela più avanti un carattere di assai dubbia accettazione. La violenza —viene a

nella sua *Critica*, alla violenza esercitata dai piú forti sui piú deboli nell'ambito costituzionale degli stati ottocenteschi che elaborarono la propria dottrina liberale sui fondamenti del vecchio giusnaturalismo protestante con il quale, in piú di un punto, la scienza darwinista mantenne analogie, anche se in tutt'altro campo di ricerca. Che al riparo delle dottrine economiche ispirate nel secolo scorso al classico principio liberale del *laissez faire*, siano proliferate allora, dall'Inghilterra all'Italia, innumerevoli forme di sopraffazione legalizzata all'interno del corpo sociale, è un fatto troppe volte messo in luce perché si possa riesumarlo in questo luogo con pretesa di originalità di pensiero. La decadenza contemporanea delle teorie liberali sui modi di amministrare lo stato e di dirigere quasi dal di fuori la vita economica e i rapporti sociali fra padrone ed operaio, non trova in fondo altra spiegazione storica che la inammissibilità delle conseguenze estreme derivabili da quelle dottrine in campo sociale. Del resto, non è alcun paradosso affermare che, in un certo senso, il marxismo è la coscienza di colpa dell'antico liberalismo. I fatti dimostrano poi che se il secolo XIX fu il secolo della rivoluzione liberale<sup>37</sup>, l'attuale —specialmente

dire il Benjamin— è lecita quando essa è impiegata per attuare scopi di giustizia sociale. Egli dunque non crede che la violenza sia un male in se stessa o un bene ugualmente assoluto, bensí una potenzialità morale che resta in attesa di una valutazione determinata a seconda di quale sia (o sia stato) l'obiettivo perseguito. L'impostazione che il saggista ha dato al problema, non può dirsi perciò filosofica (dato che ogni concetto è un concetto in atto), semmai ideologica (la violenza è buona eticamente se serve a produrre effetti positivi nella società squilibrata ed ingiusta). In sostanza, la posizione del Benjamin è riassunta da queste sue parole: «Falsa e miserabile è la tesi che l'esistenza sarebbe superiore all'esistenza giusta». (*Op. cit.*, p. 27).

37. L'espressione qui adoperata riproduce esattamente il titolo di un volume di saggi sulla lotta politica in Italia, scritti da Piero Gobetti dal 1922 al '24 e che erano già apparsi nella rivista da lui fondata a Torino sotto il titolo appunto di «Rivoluzione Liberale». Il Risorgimento italiano «era —secondo Gobetti— una rivoluzione fallita e il giolittismo con la sua pratica corruttrice una preparazione del fascismo». (N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento*, in AA. VV., *Storia della Letteratura Italiana*, a cura di E. Cecchi-N. Sapegno, Garzanti, Milano, vol. IX, 1969, p. 198). Se dunque dal liberalismo storico del secolo scorso è provenuto il fascismo, quella liberale fu una rivoluzione fallita. In tal caso resterebbe da vedere in qual modo e da quali fattori siano nati nel seno della vecchia società liberale i germi che poi avrebbero dato luogo alla violenza socialista e fascista in un'Italia nient'affatto risorta. «Il liberalismo —si legge in una lettera del Croce a un giovane napoletano nel 1930— è stata la piú grande forza rivoluzionaria del secolo XIX; e ad esso dobbiamo il nostro risorgimento e la nostra indipendenza ed unità. Dopo di esso, non è sorta nessuna altra forza rivoluzionaria di carattere etico e religioso. C'è stato scatenamento di forze economiche, sociali, politiche, che il liberalismo ora ha guidato e incanalato, ora ne è stato piú o meno a lungo soverchiato senza per altro che abbiano potuto creare un nuovo assetto e dar nuova luce e calore agli intelletti e ai cuori». (B. CROCE, *Epistolario*, I, *Scelta di Lettere Curata dall'Autore, 1914-1935*, Istit. Ital. per gli

questa seconda metà— appartiene al socialismo: laborista, democratico o proletario.

Tuttavia la *Critica* di Benjamin non considera le manifestazioni di intolleranza e il moltiplicarsi di un germe talora endemico di violenza all'interno di tutte le società progredite d'occidente nell'ambito dello sviluppo industriale e democraticamente governate. Benjamin fu spettatore del progresso industriale della Germania nazista: il resto non lo ha conosciuto. Ma con ciò non voglio dire che i fenomeni di violenza registrati, ove più ove meno, nella società etnicamente babelica degli Stati Uniti e in quella della cosiddetta Europa libera, abbiano tutti una interdipendenza di cause politiche e siano, in genere, il frutto di un vizio di fondo connaturale ai regimi democratico-parlamentari. Il virus dell'intolleranza e le molteplici forme in cui si manifesta il desiderio dello schiacciamento reciproco fra gli individui all'interno delle grandi città, stracolme di tensioni sociali e di traumi psicologici, non sono circostanze imputabili alla democrazia. Ma poi si dovrebbe uno domandare —in margine a queste considerazioni sul concetto di violenza— se quelli che noi comunemente chiamiamo regimi democratici corrispondano davvero al senso primitivo etimologico del termine «democrazia». Che tale parola abbia subito anch'essa una «complicazione contraddittoria» di significati, mi pare un fatto evidente. Basti pensare che dell'appellativo «democratico» fanno uso sia le nazioni che basano la propria struttura politica sul sistema della rappresentatività parlamentare, come tutti quei paesi nei quali vigono costituzioni di tipo comunista e che si arrogano pertanto il nome di repubbliche democratiche o popolari partendo dal presupposto che il termine «democrazia» equivalga a quello di «proletariato» e senza invece considerare che il concetto di «democrazia» e il concetto di «dittatura» sono fra loro incompatibili. In certi momenti di ipocondria intellettuale mi assale il sospetto che non sia mai esistita democrazia nella storia politica dell'Occidente se non all'interno di comunità civiche ristrette come la *polis* greca o, in certo modo, anche nell'ambito delle corporazioni artigianali e mercantili del Comune nel Medioevo italiano, quando ognuno conosceva l'altro e le decisioni da assumere risultavano decisioni di tutti. In epoca storica a noi più vicina, sarebbe il caso di parlare della «Commune» parigina, la cui vita troppo breve impedisce di dare ad essa un riconoscimento di perfetta

Stud. Stor., Napoli, MCMLXVII, p. 164). E' sorprendente che un pensatore come il Croce non si sia reso conto che fra liberalismo e fenomeni posteriori come il socialismo rivoluzionario e il fascismo, non ci fu uno iato: quasi terra di nessuno da dove a caso sarebbero poi nati movimenti assurdamente privi di paternità storica.

democrazia: riconoscimento che non si potrà mai dare, per esempio, al giacobinismo della Rivoluzione francese poiché la democrazia fondata sul terrore è inevitabilmente dittatura della violenza. Le «evasioni» filosofiche verso l'utopia politica in pensatori del Rinascimento, come Tommaso Moro e Campanella, sono state, in sostanza, la prova diretta di una insoddisfazione —del resto molto antica— del pensatore cristiano nei riguardi dello stato, così com'è, con tutte le ingiustizie da esso tollerate. A livello di opinione di massa, si può talora identificare democrazia con denominazioni costituzionali di vario tipo, ma ciò monostante mi sento obbligato a precisare una opinione: una costituzione politica non rappresentativa —come per esempio il fascismo— non è mai, per sua natura, democratica; ma, in minor misura, non lo è nemmeno il regime rappresentativo —parlamentare dei nostri tempi dove l'elettore non è se non un «numero elettore», una persona che mai partecipa di fatto nelle decisioni operative dello stato istituzionale. La democrazia occidentale che è nata dal liberalismo ottocentesco, oggi è divenuta —specialmente in alcuni paesi— il potere di una *élite*, forse più larga di quella che opera in regimi dittatoriali, ma pur sempre una *élite* di potere personale o settoriale.

Nessuno però dovrebbe illudersi ritenendo ingenuamente che la instaurazione o il ripristino di sistemi politici non rappresentativi possa servire nel presente storico dei paesi occidentali ad eliminare in modo efficace le radici dei «mali» e le cause dei meccanismi psicologici distruttivi che sono stati introdotti, o, almeno favoriti, nell'uomo medio dei nostri giorni dalle esigenze di mercato dell'economia di consumo. La violenza infatti non è solo quella delle barricate e dei tumulti di protesta per le strade. Se tutto si riducesse alla lotta operaia o allo sciopero, forse basterebbe lo «stato di polizia». Dico *forse*, perché la violenza soffocata non vuol dire violenza eliminata, né è giusto far tacere comechessia il mondo operaio dimenticandone i problemi.

Ricostruendo il panorama storico, possiamo osservare con evidenza come il concetto di «forza attiva» o «violenza» —la quale in secoli ormai lontani era limitata nel suo impiego alla valutazione etica e giuridica— imboccò un cammino di approfondimento semantico a partire dall'idealismo tedesco. Da allora, tale concetto si è come nobilitato, trasformandosi, per via di elaborazione filosofica, in una idea «vitalistica»: nucleo definitoria della struttura metafisica del movimento storico in Hegel<sup>38</sup>. Al di

38. G. M. COTTIER, in *Op. cit.*, pp. 100-05, ha osservato: «Affirmer que le réel est d'essence dialectique revient à poser la violence à la racine de toutes choses. (...) De là on passe naturellement à l'idée de la fécondité de la lutte et de la violence. Le réel

fuori degli ambienti filosofici dell'idealismo romantico delle origini e di quello posthegeliano, le conclusioni di Darwin sulla evoluzione naturale delle specie animali e degli esseri viventi in generale, rappresentarono quasi un logico complemento scientifico dello storicismo dialettico. Ma la teoria darwiniana, elaborata nel quadro della selezione naturale degli esseri viventi e sulla base della legge biologica del predominio del forte sul debole che sempre necessariamente soccombe<sup>39</sup>, fu preannunciata, nella storia del pensiero economico, dalle idee malthusiane in Inghilterra<sup>40</sup>. In un celebre opuscolo del 1798, Malthus indicava come destino inevitabile della società moderna una sorta di selezione definitiva e cruenta dei suoi componenti nella eventualità che il quadro di circostanze socio-economiche da lui considerate non si modificasse nel tempo avvenire<sup>41</sup>. Si potreb-

est contradiction: or un contradictoire est toujours «violent» par rapport à son autre. (...) La philosophie du devenir doit également en arriver à définir la nature par la violence. Nous avons, au contraire, défini le violent par opposition au naturel. Pour Hegel, ce qui n'est pas violent est statique, mort, dépurvu d'intérêt./La métaphysique du devenir qui ne peut pas s'en pas accorder une place centrale à la violence est sans doute responsable pour beaucoup du prestige dont son revêtues les idées de guerre et de révolution. L'école anarchique de souche hégélienne ira encore plus loin que Hegel et Marx: à ses yeux la violence apparaîtra comme une apothéose métaphysique».

39. «Luchar por la existencia —ha scritto Darwin— es inevitable consecuencia de la elevada proporción en que tienden a aumentarse todos los seres orgánicos; porque todo ser que durante el tiempo natural de su vida produce varios huevos o semillas, necesita sufrir destrucción... (...) De aquí que, como se producen más individuos de los que es posible que sobrevivan, tiene que haber forzosamente en todos los casos lucha por la existencia, ya del individuo con otro de la misma especie, ya con los de especies distintas, ya con las condiciones físicas de la vida. Esta es la doctrina de Malthus aplicada con múltiple fuerza al conjunto de los reinos animal y vegetal... «e aggiungeva Darwin che» «Esta regla no tiene excepción...» (Ch. R. DARWIN, *On the origin of species* (1859); Cfr. la traduz. cast. di E. GODINEZ: *Origen de las especies*, Impr. de J. Rojas, Madrid, s.a. (187.?), p. 76). In quest'opera di Darwin sono importanti —con relazione al tema del presente saggio— i capp. III e IV, intitolati rispettivamente: *Lucha por la existencia e Selección natural o supervivencia de los más aptos*, in ed. cit., pp. 54-91.

40. Sono note le idee fondamentali di Th. R. Malthus sulla inutilità delle riforme sociali volte ad eliminare dalla radice la piaga della povertà. Malthus riteneva che il progresso economico dei poveri avrebbe determinato, come conseguenza, un incremento demografico che sarebbe poi stato causa di un peggioramento ulteriore della situazione anteriore alle riforme momentaneamente terapeutiche. Si sa che Malthus credeva che nella società moderna l'aumento dei beni di vita avrebbe seguito la linea di una progressione aritmetica mentre l'incremento demografico quella di una progressione vertiginosamente geometrica. La lotta per l'esistenza sarà dunque inevitabile: coloro che disporranno di forza economica avranno la meglio, gli altri invece —i più deboli— soccomberanno necessariamente nello scontro selettivo (Cfr.: Id., *An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society*, London, 1798).

41. Nella storia europea di questo secolo, può forse considerarsi un agglomerato di

be quasi dire pertanto che la guerra «finale» di Malthus era la violenza «naturale» delle cose in Darwin. La vicinanza, o affinità culturale, fra Darwin e Marx è un fatto troppo evidente di per sé perché io compia l'inutile lavoro di una dimostrazione. Consta, fra l'altro, che Marx fu uno dei primi ed entusiasti lettori dell'*Origine delle specie*, e risulta anche che egli avrebbe desiderato dedicare *Il Capitale* a Darwin e che a questo scopo gli scrisse chiedendogli il permesso. Non gli fu accordato, spiegando il biologo... «che la libertà di pensiero può meglio promuoversi con quella illuminazione graduale dell'intelletto umano che consegue al progresso delle scienze...»<sup>42</sup>. Potrebbe però racchiudere un certo interesse il confronto critico, sotto determinati aspetti, se non di Darwin con Marx, sí almeno di questo secondo con Malthus, sempre che tale operazione sia compiuta con la opportuna prudenza e senza mai dimenticare che Malthus fu un protestante, borghese sí ma credente, e Marx invece un ateo radicale alla «sinistra» dello stesso Feuerbach, in parte suo maestro ma la cui critica della religione non raggiunse l'assoluta completezza di Marx<sup>43</sup>. Ciò che attira la nostra attenzione confrontando Marx con Malthus è il fatto che entrambi, seppure da prospettive diverse, preannunciarono una inevi-

«malthusianismo biologico» (la vittoria inevitabile della razza piú forte) e di scienza darwinista, la politica eugenetica del regime hitleriano. Alla base di quell'assurda programmazione non ritroviamo il principio di selezione strettamente naturale ma il criterio politico di selezione razziale attuata con metodi artificiali allo scopo di preservare pura ed integra la razza ario-germanica.

42. La citaz. proviene da G. PARISE, *L'americano in lotta per l'esistenza*, in «Corriere della Sera», anno 101, n.º 56, del 7.III.1976, p. 3.

43. Per lo studio della critica della religione in Marx, l'importanza dell'influsso esercitato da Feuerbach è certamente maggiore di quella che sul giovane Marx ebbero altri autori della sinistra hegeliana, come, per es., Strauss e Bauer (Cfr.: W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Akademie Verlag, Berlin, 1965; K. LOEWITH, *De Hegel a Nietzsche*, traduz. cast. di E. Estiu, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 105-20; C. FABRO, *Introduzione all'Ateismo Moderno*, Studium, Roma, 1964, pp. 661-7; e A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964). Il libro di Feuerbach intitolato *Das Wesen der Religion* (Leipzig, 1845; cfr.: Id., *Sämtliche Werke*, a cura di F. Jodl-W. Bolin, Frommann, Stuttgart, 1903-11, vol. VII, pp. 433 e ss.), finiva con queste precise parole: «Chi non ha piú desideri soprannaturali, non ha neppure esseri soprannaturali». Feuerbach tuttavia poté affermare che il desiderio del Trascendente è un desiderio vuoto di contenuto, non fu capace però di estirparlo del tutto dall'argomentazione filosofica, nel senso che la dimostrazione dell'inutilità del desiderio non implica che sia falso il contenuto del desiderio. Marx cercò di correggere Feuerbach quando, per spiegare l'origine del bisogno religioso dell'uomo moderno, scrisse che: «L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. (...) Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde». (K. MARX, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, in *Oeuvres Philosophiques*,

tabile e violenta modificazione della società progredita —cioè: industriale— assicurando (Malthus) il predominio finale del gruppo economicamente piú forte, e prevedendo (Marx) la definitiva vittoria del proletariato sulla classe capitalistica. E' curioso osservare tuttavia come tali profezie non si siano finora realizzate. I timori di Malthus ritornano con le apprensioni suscitate oggi dalle campagne propagandistiche contro l'aumento della popolazione nel mondo. E in quanto alle previsioni di Marx, forse c'è ancora tempo di attendere il cataclisma sociale promesso. Per ora, l'Inghilterra che serví come banco di prova di teorie socio-economiche del passato, ha smentito le profezie «catastrofiche» dei profeti di sventura. Ciò che non è accaduto in Inghilterra, è successo invece in Russia: immenso paese al quale Marx si interessò come possibile zona di applicazione delle proprie idee solo nell'ultima fase della sua vita. La Rivoluzione d'ottobre però non fu, rigorosamente parlando, una rivoluzione proletaria poiché non esisteva proletariato industriale nella Russia degli Zar ancora feudalmente divisa in due classi sociali di base: nobili e contadini. Rivoluzione proletaria avrebbe potuto essere il movimento spartakista in Germania dopo la sconfitta di Guglielmo II e la gravissima crisi economica del paese ai tempi di Rosa Luxemburg. Sulla Rivoluzione d'ottobre si può dire tutt'al piú che essa si compí sotto la guida di Lenin e per opera del Partito: leninismo<sup>44</sup> dunque. Concetto, quest'ultimo, che non ha mai differito sostan-

traduz. franc. di J. Molitor, A. Costes, Paris, t. I, 1952, pp. 83 e ss.). In merito alla radicalizzazione della critica di Feuerbach alla religione, in Marx, cfr.: J.-Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, traduz. cast. di F. Trajero, Taurus, Madrid, 1966, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 90 e ss.).

44. Non vorrei essere frainteso: il marxismo di Marx (cioè: l'attesa della soppressione della «falsa» democrazia borghese nell'ordine politico, e delle strutture del mondo capitalista nell'ordine sociale ed economico) non può essere identificato in tutto con il leninismo di Lenin, e tanto meno con lo stalinismo della burocrazia staliniana. Riguardo a Lenin, egli è stato certamente il piú grande *ideologo* del movimento comunista generato da Marx. Fu Lenin infatti colui che seppe tradurre in un concreto programma rivoluzionario —e pertanto, in azione politica— la dottrina economica e sociale del materialismo storico. Lenin, in sostanza, accentuò al massimol'ideologismo implicito nell'*habitus* mentale di Marx che fu sempre un teorizzatore, nonostante tutto, e non un rivoluzionario in azione. Dall'enorme massa di libri, opuscoli e discorsi di Lenin derivano puntualmente considerazioni ideologiche poste al servizio della guida politica del movimento comunista; non derivano invece interpretazioni filosofiche della storia che possano dirsi originali. Nel *Manifesto* comunista del 1848 Marx ed Engels non dissero come instaurare la dittatura del proletariato, e del comunismo invece parlarono usando l'immagine letteraria di un «fantasma». La organizzazione del comunismo in regime, con il proprio apparato burocratico, fu compiuta da Lenin e dai suoi collaboratori. Da sistema ideale, il socialismo marxista fu convertito da Lenin in una *realtà istituzionale* con le proprie strutture sulle quali si modellarono i differenti partiti comunisti nel mondo. Per

zialmente dalla dottrina di Marx ed Engels ma che non di meno —eccetto forse l'epoca dei primi proclami di Lenin alla nazione russa— seppellì nei meandri della burocrazia del Partito e dell'organizzazione repressiva, la felicità «messianica» del primo socialismo francese, o di Bakunin<sup>45</sup>. Vi è anzi la tentazione di aggiungere che il Leninismo russo accentuò gli aspetti plumbei del primitivo marxismo dissolvendo persino il clima di «umanità» che talora in Marx affiorava<sup>46</sup>: l'attesa non più possibile ormai per-

comprovare le doti politiche ed organizzative di Lenin, cfr.: Id., *¿Qué hacer?* (1901-02), in *Obras Escogidas*, ed. cit., t. I, *praesertim* pp. 174 e ss.; *Sobre la reorganización del Partido* (1905), *Ibid.*, pp. 585-93, ecc. S. Hook, nel libro intitolato: *Marx and the Marxist* (cfr.: la traduz. cast. di G. Araoz, Paidós, Buenos Aires, 1965, p. 88), scrive: «Lenin nunca creyó que el capitalismo se derrumbaría automáticamente. (...) Pese a todo su culto por la historia, sabía que la historia no se hace por sí sola. Ella nunca entrega el poder. El poder siempre hay que tomarlo. Y la preparación para la toma del poder es la tarea que jamás debe olvidar la organización revolucionaria... (...) La organización que ha de dirigir la lucha por el poder político es el Partido Comunista( el nombre fue usado por primera vez después de la revolución de octubre). «I «comunismi» attuali dei Berlinguer e dei Marchais sono leninisti nel senso che essi rappresentano tecniche specifiche dirette all'obiettivo della conquista del potere. Il digiuno di potere e l'aspirazione a conquistarlo rende quei partiti *sempre più leninisti e sempre meno eredi diretti di Marx*, del quale resta l'essenza del materialismo dialettico, mentre è in via di alterazione il materialismo storico fondato sul principio della lotta di classe.

45. E. MOUNIER, in *Comunismo, Anarquía, Personalismo* (traduz. cast. di C. Díaz, Zero S. A., Bilbao, 1973, p. 25) fa riferimento ad una lettera che Marx scrisse all'inizio della guerra franco-prussiana del 1869-70 al Comitato Brunswick-Wolfenbüttel, e in cui testualmente diceva: «Esta guerra ha transferido el centro del movimiento obrero de Francia a Alemania». Poco dopo Michail Bakunin indirizzò ad un suo amico queste righe, da Mounier considerate «profetiche»: «Comienzo a pensar ahora qué ha sido de Francia. (...) Llegaré a ser un virreinato de Alemania. En lugar de su socialismo, vivo y real, tendremos el socialismo doctrinario de los alemanes...» (Cfr. anche: M. BAKUNIN, *Empire Knouto-Germanique*, vol. III delle *Oeuvres Completes*, Paris, 1895-1913). A parte l'atteggiamento di Bakunin, chiaramente avverso sempre al socialismo dottrinario di Marx-Engels nella misura in cui egli simpatizzava invece con P. J. Proudhon, le reciproche incomprensioni fra gli anarchici russi e Lenin, e inoltre le persecuzioni sofferte dai primi durante e dopo la Rivoluzione d'ottobre, sono temi trattati da P. AVRICH in *The Russian Anarchists*, Eyre & Spottiswood, London 1964; cfr. specialmente i capp. *The October Insurrection* e *The Anarchists and the Bolshevik Regime*, pp. 152-203.

46. La lettura della *Idéologie Allemande (I.<sup>a</sup> partie)* è sufficiente per legittimare la mia affermazione nel testo. Le pagine dell'*Idéologie* ci documentano quel clima messianico che tanto Marx come Engels —intorno al 1845-46— connettevano con la instaurazione della futura società senza classi. L'anti-romanticismo di Marx (il suo sradicamento mentale dalla società e cultura borghese, e prima ancora feudale; il suo rifiuto del passato da noi interpretabile, in certo modo, come rigetto parallelo dell'estetica romantica che vedeva nel ricordo dell'infanzia e del passato la fonte della poesia) nel fondo era una forma di romanticismo rovesciato (nel senso che la «felicità» dell'uomo non è vista come sepolta nel passato, ma è posta ebraicamente da Marx nel futuro: nell'attesa della

ché realizzata di quel «paradiso» futuro sognato da Marx per il proletariato dopo l'attuale lotta di classe e la rivoluzione politica, sociale ed economica<sup>47</sup>. L'intolleranza di Lenin nei confronti dei suoi oppositori socialisti, l'odio successivo per Kautsky, furono difetti aggravati oltre ogni limite di umana comprensione da parte di Stalin. Costui soprattutto tradì le speranze, non dico dei socialisti e degli anarchici del secolo scorso ma, in qualche misura, dello stesso Marx, facendo del comunismo che da lui si chiamò appunto staliniano, un sinonimo di crudeltà tirannica non diversa, come tale, da quella che fu propria del nazismo durante lo stesso periodo di tempo<sup>48</sup>.

Non costituisce, d'altra parte, una novità ricordare che il fondamento

trasformazione ineluttabile della società classista ed alienante in quella senza classi e felice). Cfr.: K. MARX, *Oeuvres Philosophiques*, ed. cit., t. VI, Paris, 1953, pp. 150 e ss...

47. Alcuni settori del comunismo occidentale dei nostri giorni ritengono che la trasformazione della società capitalista in quella comunista si possa realizzare anche senza il ricorso alla rivoluzione. Se ciò sia possibile o se invece si tratti di una ipotesi senza effettivo fondamento, sarebbe troppo lungo discuterne adesso. I casi, ad ogni modo, sono due: o la trasformazione sociale di cui si parla, avrà un periodo di lunga incubazione (e allora non si potrà più parlare in senso stretto di rivoluzione, giacché questa presuppone un cambiamento radicale e rapido di determinate strutture socio-economiche della comunità) oppure si tratterà di una *tras-formazione* accelerata e a breve termine (e allora essa, la si chiami pure come uno vuole, sarà sempre rivoluzione, anche nel caso in cui si realizzasse in modo non cruento, poiché chi modifica «artificialmente» la storia, agisce *violentemente* su di essa, nel senso aristotelico dell'avverbio). Il rifiuto della violenza da parte dei comunisti «ufficiali» di paesi come l'Italia e la Francia (e forse anche la Spagna), può spiegarsi in due modi: i dirigenti del Partito danno prova di senso civico e di flessibilità mentale, ma nulla esclude finora che non si tratti invece di una strategia politica da vigilia del potere. In modo ben diverso fu posto da Engels il problema nell'*Anti-Düring...* (1878): «De que la violencia desempeña en la historia otro papel (además del agente del mal), un papel revolucionario; de que, según la expresión de Marx, es la parte de toda vieja sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva; de que la violencia es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas, de todo eso no dice una palabra el señor Düring». cit. da E. SABATO, *La convulsión política y social de nuestro tiempo*, Edicom, Buenos Aires, 1969, p. 412). Cfr. anche V. I. LENIN, *El Estado y la Revolución* (1917), in t. II delle *Obras Escogidas*, ed. cit., *praesertim*, pp. 305-10.

48. Nessuno ha mai pensato di chiamare «democratico» il terrore nazista, ma nessuno si domanda se convenga o no l'attributo di «socialista» ad un regime come quello staliniano. Se il socialismo è —come talora si ripete— il predominio della società sull'individuo (definizione vaga certamente) nel caso di Stalin bisognerà allora parlare del predominio dell'individuo —e della burocrazia da lui assoggettata— su tutta la società. Lo «zarismo» staliniano non solo fece tacere le ultime voci non comuniste ma liquidò anche ogni altra voce di opposizione interna, a cominciare da Trotzki. Su tutto ciò cfr.: G. A. WETTER-W. LEONHARD, *La Ideología Soviética*, traduz. cast. di L. Santiago de Pablo, Herder, Barcelona, 1964.

metodologico del materialismo dialettico di Marx proviene da Hegel, nonostante che Marx invertisse la natura spiritualistica del pensiero hegeliano nella materialità delle ragioni economiche che muovono la storia. Qui importa, piú che altro, rilevare una circostanza: fu da Hegel che Marx, in gioventú, apprese a interpretare il movimento della storia umana come una evoluzione dialettica *per salti* di epoche culturali successive e contrastanti. L'asse motore dello schema dialettico hegeliano non è infatti la «tesi» e nemmeno, forse, la «sintesi» (giacché la sintesi è provvisoria ed è contemporaneamente la nuova tesi da negare). L'elemento propriamente dinamico della triade è invece *l'antitesi*: è la lotta di classe all'interno della società di ogni tempo —da quella greco-romana a quella feudale e piú tardi a quella capitalistica— è il passato della storia che negli elementi caratteristici della «superstruttura culturale» di ogni epoca, nega e contraddice un passato anteriore. L'arbitrio illogico di Marx è consistito nel «chiudere» lo schema in una sintesi finale che si contraddice filosoficamente. Se il movimento della storia è regolato dalla dialettica, l'instaurazione della società comunista —fenomeno storico come ogni altro— non può logicamente interrompere la dinamica (indefinita perché dinamica) dello scolgimento dialettico. Se anche accettassimo che è la lotta di classe il principio pulsore della storia, una cosa è formulare tale affermazione e un'altra, del tutto diversa, è ritenere che la supposta inesistenza della lotta di classe all'interno della società comunista possa interrompere il dinamismo della storia, cioè: del tempo <sup>49</sup>.

49. J. MONNEROT, in *Sociología del Comunismo*, traduz. franc. di J. M. Velloso, Guadarrama, Madrid, 1968, p. 241, ha osservato: «La sociedad sin clases sería el final de la historia en la medida en que la historia de los hombres fuera la historia de sus luchas de clases. Se trataría de un salto, de una mutación, sería una diferencia como la que hay entre historia y prehistoria; pero entonces es falso afirmar que «la historia de los hombres es solamente la historia de sus luchas de clases». Habría que empezar por decir que la historia de los hombres es la historia de sus luchas de clases y, además, una cosa completamente diferente. ¿La sociedad sin clases será una sociedad sin historia? Un *arquetipo* «fijista» se trasluce a través de este naufragio de la dialéctica». Con acume filosofico aveva già scritto Berdiaeff: «Existe, también, una utopía estrechamente unida a la doctrina del progreso y es la del Paraíso terrenal, la de una bienaventuranza en este Mundo. Esta utopía es otra adulteración, otro falseamiento de la idea religiosa de un reino de Dios en la Tierra. (...) En ella se da como posible la resolución inmanente de la tragedia histórica universal. Es una utopía que descansa, como todo concepto progresista, sobre una falsa interpretación del tiempo y, como tal, admite la solución futura de la tragedia del tiempo. (...) Y ésta es su fundamental contradicción metafísica, puesto que en lugar de alcanzar la vida absoluta mediante una transformación de la Historia terrenal en otra divina, la utopía citada supone que el destino humano se resolverá definitivamente en nuestra realidad relativa...». (N. BERDIAEFF, *Op. cit.*, in ed. cit., pp. 234-35).

Ma il carattere vitalistico dello storicismo hegeliano, trasmesso in eredità alla dottrina di Marx e di Engels, fu una delle note distintive di un'intera epoca culturale che passa sotto il nome di Romanticismo. Ci dev'essere infatti un sottofondo comune che spieghi le ragioni della coincidenza di interessi di tutt'un'epoca verso le manifestazioni della violenza ai vari livelli della vita biologica, sociale, politica e storica. Taluno, come il Monnerot, ha considerato l'importanza che a tal riguardo ebbe la razionalizzazione della persona umana operata dell'Illuminismo settecentesco con la conseguenza che l'uomo, ridotto a intelligenza formale, ha poi scoperto che egli non è unicamente la sua intelligenza ma infinite altre cose in più, di tutt'altra natura della razionale<sup>50</sup>. Un culto esplicito alla violenza —moralizzata, perché intesa oramai come legge universale di vita e poi da Nietzsche rielaborata accanto all'idea della *volontà di dominio*<sup>51</sup>— l'educazione all'odio senz'ombra alcuna di compassione per l'avversario (individuale o collettivo) hanno contraddistinto le due principali manifestazioni storiche a livello di massa, del cosiddetto «trasferimento della religiosità» durante gli ultimi 150 anni circa in Europa: i nazionalismi europei e l'ideologia marxista<sup>52</sup>. Naturalmente mi rendo conto che una equiparazione

50. In questa considerazione ho tentato di riassumere, condensandolo in poche parole, fors'anche infelici, il significato storico-letterario delle primitive correti del romanticismo europeo. Situando la nostra attenzione nella seconda metà del secolo XVIII, una linea diretta corre da Edmund Burke (ideale erede dell'abate Du Bos e di lord Shaftesbury) a William Chambers. Ma soprattutto in Germania, sullo scorcio già del secolo XIX, sono significative le analogie fra certi nuclei della filosofia trascendentale di Schelling e la poetica proromantica di un Novalis che, attraverso forme di stile diverse da quello di William Blake, in Inghilterra, sprofonda in se stesso alla ricerca di «presenze» fantasmatiche.

51. Cfr. F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, vol. IX delle *Obras Completas de...*, ed. cit., *praesertim*, pp. 179 e ss. Per Nietzsche, la morale è «un sistema de valores que se relacionan con las condiciones de vida de un ser». Da qui che, secondo lui, non sia possibile mai dare una valutazione veramente morale in senso assoluto, cioè: naturale ed universale. Il bene e il male sarebbero idee morali che si introducono nell'individuo per eredità incosciente trasmessa a lui dal gruppo di appartenenza. Fra *morale* e *vita* vi sarebbe dunque la stessa differenza esistente fra *verità* e *veracità*: quella è la norma o criterio che obiettivamente s'impone all'individuo, questa è invece *la sua* verità, personale e dunque autentica, ma in stato di potenzialità, quasi un concetto di natura estetica e assai prossimo a quello di verità poetica. L'unico modo per riacquistare la vita e la veracità è quello di negare la morale e la verità. Per ridiscendere all'uomo greco e precristiano, bisogna negare la cultura, la tradizione, la moralità. Si tratta di compiere un regresso verso l'uomo delle origini, feroce ed amorale, distruggendo utopicamente la storia per cadere poi nell'inconsistenza tipicamente nietzschiana di un nihilismo assoluto. Cfr. la critica di Marx al libro di Stirner intitolato *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) in *Idéologie Allemande (III<sup>me</sup> Partie)*, *Oeuvres Philosophiques*, tomi VII-VIII, Paris, 1938, 1949).

52. J. MONNEROT, in *Op. cit.*, ed. cit., p. 474 ha scritto: «...bajo la triple acción de la

stretta dei due termini di confronto potrebbe sembrare una sciocchezza. In apparenza i movimenti nazionalistici e la corrente marxista non hanno niente in comune: quelli ebbero tutti un'origine e una diffusione rigorosamente nazionali e razziali (si pensi al pangermanesimo, al nazionalismo francese di fine secolo, a quello degli irredentisti italiani, al panslavismo o anche solo a quello completamente *sui generis* dell'Inghilterra vittoriana, ecc.). La tradizione del marxismo invece ebbe sempre una proiezione internazionale; si direbbe quasi che la ebbe fin dall'apparizione del *Manifesto* diretto appunto da Marx ed Engels ai proletari di tutto il mondo. L'illegittimità del confronto sembra accrescersi se si pensa all'avversione reciproca che nella prima metà di questo secolo oppose il movimento marxista-leninista da un lato e i regimi politici eredi, tanto in Italia come in Germania, del passato nazionalismo ottocentesco. Tutto questo è troppo evidente per pretendere di negarlo. Eppure una parentela fra gli opposti termini del confronto ci dev'essere e c'è, aldilà di tutte le differenze obiettive fra l'uno e l'altro. Il fatto, per esempio, che Mussolini sia passato dall'esperienza socialista sull'*Avanti* a quella politicamente reazionaria e sempre più guerrafondaia del fascismo, può forse meravigliare, ma se poi lasciamo da parte per un momento la nostra impressione di incoerenza difronte a un uomo che «salta» da sinistra a destra nello schieramento politico convenzionale, vedremo come la storia personale di un Mussolini è la prova di una implicita affinità fra l'etica fascista e l'etica marxista. In realtà, la parola «etica» è in tal caso impiegata in senso largo in quanto che una strategia politica o un comportamento individuale che si adeguano e si conformano sull'obiettivo concreto da raggiungere, non possono ricevere il nome di etica, perché in tal caso anche la violenza —cioè la distruzione del contrario— dovrebbe chiamarsi etica. E questo è realmente il nucleo centrale dell'affinità fra il nazifascismo e il comunismo staliniano. Negare tale parentela è non saper leggere la storia com'essa è. Ciò prova come spesso, quello che appare in un modo in politica, appare in forma ben diversa sul piano delle idee e delle intime correlazioni storiche. Nel mondo del pensiero moderno postidealistico applicato alla interpretazione della storia, chi più chi meno, tutti riteniamo che la storia medesima obbe-

descristianización de las élites (o por lo menos de parte de ellas) por la «filosofía», de las guerras napoleónicas y de las «resistencias» que provocaron en Europa y, finalmente, de la revolución industrial del siglo XIX, que descristianiza en profundidad igual que la *Aufklärung* descristianizó superficialmente, ¿qué ocurre? Lo sagrado desplazado tiende a pasar de lo trascendente o lo inmanente, de Dios al hombre, y se reforma alrededor de dos polos de asociación (por así decir): los mitos de la especie (cioè: il socialismo, *n.d.r.*) y los mitos del grupo (cioè: i nazionalismo, *n.d.r.*).

disce alla volontà dell'uomo e che ogni impulso di movimento culturale è un impulso necessariamente violento su un corpo inerte, condannato all'estinzione. Anche in questo caso si potrebbe dunque adoperare l'espressione metaforica di «darwinismo sociale», usata da Lukács in tutt'altro contesto di argomenti<sup>53</sup>. Dal tempo di Lenin e di Georges Sorel<sup>54</sup> —senza che ciò significhi in alcun modo una equiparazione dei due—, è stato assegnato agli intellettuali l'obbligo di agire concretamente, attraverso la propria critica, sulla conformazione storico-culturale della società a cui essi appartengono. Ciascuno nel proprio paese e all'interno dei problemi della comunità nazionale, ha l'obbligo di spazzar via i residui morti del pensiero —resti di un passato retorico e ormai inaridito— per porre a posto loro i fondamenti di una nuova struttura mentale e della futura società comunista.

Considerando la decadenza del liberalismo ottocentesco e approfittando della centralità internazionale dell'Italia, sede storica del Papato, Antonio Gramsci<sup>55</sup> —capofila della storiografia marxista occidentale— riuscì,

53. In *Die Zerstörung der Vernunft* (1955) Lukács si serve di questa espressione per designare la cosiddetta sociologia organica proveniente da Comte e da Spencer, e, in generale, l'opinione della «borghesia reazionaria» della prima metà di questo secolo quando essa considerava l'oppressione, l'inuguaglianza, lo sfruttamento, ecc. come «fatti naturali», «leggi di natura», che come tali sono inevitabili e ineliminabili. In tal modo tutto ciò che il capitalismo —continua a dire Lukács— porta di terribile viene giustificato come «naturale». G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, traduz. ital. di A. Arnaud, Einaudi, Torino, 1974, vol. II, p. 693.

54. Specialmente famoso negli ambienti del socialismo e del sindacalismo francese e italiano del primo quindicennio del secolo, fu il libro di Sorel intitolato: *Réflexions sur la violence*, (París, 1906). La lettura appassionata di Sorel fu una componente considerevole della educazione socialista di vari *leaders* politici alla vigilia della prima guerra mondiale, come, per esempio, di Mussolini, nonostante la sua evoluzione politica successiva in senso reazionario (Cfr.: R. DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario (1883-1920)*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 40-1 e *passim*). In Spagna, invece, secondo quanto si legge in G. BRENAN, *The Spanish Labyrinth* (1960) (cfr.: la traduz. franc.: *Le labyrinthe espagnol*, Ruedo Ibérico, París, 1962, p. 123) l'opera di Sorel rimase ignota fino al 1915, con poco influenza negli ambienti dell'anarchismo iberico anteriore alla guerra mondiale. M. CANTARERO DEL CASTILLO, in *Falange y Socialismo* (Doposa, Barcelona, 1973, p. 110), considera Sorel uno degli autori di maggior peso nella formazione politica giovanile di personalità della vita pubblica e culturale spagnola come Ortega, Unamuno e Ramiro Ledesma Ramos (ma l'autore aggiunge anche José Antonio).

55. Fra i libri di Gramsci raccolti sotto il titolo complessivo di *Quaderni del carcere*, meriterebbe qui una speciale critica quello che reca il titolo di *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (Einaudi, Torino, 1949). E' mia intenzione però elaborare in un prossimo futuro un'indagine accurata sui concetti di «cultura» e di «intellettuale» in Gramsci, analizzando oltre che il libro menzionato e gli altri volumi dei *Quaderni del carcere*, anche le collaborazioni e i saggi giovanili pubblicati nel 1919-20 nella rivista torinese dell'«Ordine

alcuni decemi or sono, a fare di tutto questo, un polo di attrazione per gran parte della «intelligenza» a noi contemporanea in varî paesi d'Europa.

La prospettiva è sempre quella di un obiettivo di rivoluzione globale. Gli intellettuali che non si prestano a questa missione di ricambio dell'antico ordine di cose, verrebbero meno al loro dovere di intellettuali condannando se stessi a un lavoro infruttuoso di tamponatura culturale, allo sterile «ozio» dei letterati scissi dalla vita popolare e dai fermenti della società che cambia. Eppure, a fianco di questo comunismo «ideale» c'è quello della storia passata e recente dell'U.R.S.S.: da Lenin a Kruscev a Breznev, vediamo una crescita indiscutibile di importanza militare e politica di quel paese nella geografia mondiale. Ma tutto il resto —in ciò che riguarda la vita culturale, la letteratura, le arti (salva forse la musica)— è quasi niente. Senza pensare poi all'interminabile storia dei massacri, dei campi siberiani, della polizia segreta, della repressione, della mancanza di libertà civili, cose tutte che in parte conosciamo, ma solo in parte. Il mondo capitalistico ha sulla sua coscienza il peso di innumerevoli violenze e porta la responsabilità, in gran misura, di fenomeni storici di brutta memoria come il fascismo italiano e il nazismo tedesco, ma se la società borghese è riprovevole, non lo è meno quella teoricamente senza classi e che, a detta di Marx, avrebbe dovuto essere l'età dell'oro per la storia. La difesa della libertà di pensiero è un bene irrinunciabile. Non è l'unico, certamente. Anche la giustizia sociale, il diritto, sono beni fondamentali. Ma dove non esiste libertà, non esiste neppure diritto: resta unicamente la violenza che si compie sulla persona umana, qualunque sia il colore politico di tale violenza. Se dunque agli intellettuali che difendono il diritto alla libertà di pensiero è dato il nome di «reazionari» e soffrono una ingiusta emarginazione perfino in alcune zone della cosiddetta Europa libera, nin vi è altra spiegazione che l'offuscamento dei criteri di giudizio. La critica contro la civiltà occidentale dei nostri tempi non obbliga logicamente ad affiliarsi all'organizzazione comunista.

Ognuno intende che un saggio di proporzioni tutto sommato limitate non è l'occasione migliore per elaborare a fondo certe idee, né io stesso, se anche avessi lo spazio per farlo, mi sentirei di considerare tali elaborazioni come definitive per me. Intanto è considerevole l'interesse che sia la psicologia sperimentale come la psicoanalisi hanno dedicato in questo

Nuovo». La capacità intellettuale e la solida disciplina erudita sono doti innegabili di quest' autore. *La critica va rivolta soprattutto ai principi basilari del metodo gramsciano* che poggia, come si sa, sull'ammodernamento di Marx con sopravvivenze del pensiero critico di De Sanctis.

secolo allo studio del tema della violenza umana e ai meccanismi della stessa. Uno dei libri piú recenti —anzi, quasi un *best seller*— sul nostro argomento e che, a causa della sua diffusione editoriale è prova del gusto per questo tema fra i lettori, è quello di Erich Fromm: *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973)<sup>56</sup>. Con questo libro, preceduto da altre opere anch'esse abbastanza note al pubblico internazionale<sup>57</sup>, l'autore ha ribadito il proposito di cercare per le sue idee sull'argomento una spazio intermedio fra le due principali correnti del pensiero psicologico moderno intorno al tema della violenza. Da un lato permangono le tesi dei primi «istintivisti» e di Konrad Lorenz<sup>58</sup>; dall'altro, le teorie di coloro che insieme a

56. Ho letto quest'opera nella traduz. ital. di S. Stefani: *Anatomia della Distruttività Umana* (Mondadori, Milano, 1975, 2.<sup>a</sup> ed.) che presenta in appendice un ampio apparato bibliografico.

57. Erich Fromm vive oggi negli U.S.A. Di origine Tedesca, Fromm lavorò con Adorno, Horkheimer ed altri nell'«Institut für Sozialforschung» di Francoforte, ed oggi egli è considerato come uno dei maggiori esponenti del metodo psicoanalitico. La sua fama deriva probabilmente dal fatto che Fromm ha saputo armonizzare Marx con Freud, stabilendo fra l'uno e l'altro un accordo di compromesso fondato su una concezione eminentemente materialista della struttura animica dell'individuo. La notorietà di Fromm è il risultato delle condizioni culturali del mondo progredito nel quale le borghesia (Freud) e il proletariato (Marx) concordano nel fondo delle considerazioni sull'uomo. Fra le opere di Fromm —in genere molto fortunate a livello di divulgazione— spiccano le seguenti: *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1941 (cfr. la traduz. cast.: *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1957, 3.<sup>a</sup> ed.); *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950 (cfr. la traduz. cast.: *Psicoanálisis y Religión*, Pique, Buenos Aires, 1967); *The Sane Society*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1955 (cfr. la traduz. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970); *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1963 (1.<sup>a</sup> ed. in Ted., 1931); e *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1970.

58. Cfr.: K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schoeler Verlag, Wien, 1963. Si tratta di un libro abbastanza noto al pubblico internazionale, soprattutto per la sua traduzione in varie lingue, a cominciare da quella inglese sotto il titolo di *On Aggression* (Methuen & Co. Ltd., London, 1966. Cfr. in particolare le pp. 40-6 e *passim*). Due anni dopo questo libro è apparso: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhalten*, Pieper & Co. Verlag, Munich, 1965. Nell'ediz. franc. di quest'opera: *Essais sur le comportement animal et humain* (Editions du Seuil, Paris, 1970) cfr. specialmente le pp. 191-250, nelle quali Lorenz ha riunito una serie di saggi del 1937 sulla formazione del concetto di «istinto», con ressegne delle teorie degli anteriori istintivisti (H. Spencer, Lloyd Morgan, McDougall e Ziegler), e anche l'ultima parte del libro (pp. 303 e ss.) dove Lorenz compendia i risultati delle sue osservazioni sperimentali ed elabora le conclusioni teoriche. Scritta in forma meno rigorosamente specialistica delle anteriori, e forse anche per questo piú popolare, è la pubblicazione apparsa poco dopo la guerra sotto il titolo di *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen —So kam der Mensch auf den Hund* Borotha— Schoeler Verlag, Wien, 1949, cfr.: la traduz. ital.: *L'anello di re Salomone* (Adelphi, Milano, 1967).

Skinner<sup>59</sup>, non incolpano a rigore la natura umana come tale, ma pongono in relazione l'attività aggressiva dell'uomo con i condizionamenti perturbanti che sopra l'individuo esercita la società circostante. Ciò che in Fromm interessa di più è l'attenzione da lui dedicata al tipo maligno —distruttivo dell'aggressività dell'uomo: tipo che è, secondo Fromm, peculiarmente umano, privo di fini biologici o sociali, altrettanto caratteristico della specie umana come tutte le nostre passioni. Quanto poi all'esame del pensiero di Freud al riguardo, si tratta —come è comprensibile— di un compito che va certamente al di là dei limiti di questo saggio; fra l'altro perché le opinioni di Freud in merito all'argomento, non possono essere ridotte alla sintesi di un'opera determinata. Sarebbe invece necessario ricostruire lo svolgimento delle idee freudiane, tappa per tappa, incominciando da *Drei Abhandlungen zur Sexualtheoria* (1905)<sup>60</sup> per continuare poi con *Jenseits des Lustprinzips* (1920)<sup>61</sup>, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930)<sup>62</sup>

59. Così come K. Lorenz s'inserisce nella tradizione istintivista ed ha pertanto dei precursori, B. F. Skinner rientra nella corrente degli ambientalisti, preceduto dunque di vari decenni da J. B. WATSON, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* (Holt, New York, 1914). Due dei libri più noti di Skinner sono: *Science and Human Behavior*, Mcmillan, New York, 1953 (cfr. la traduz. cast.: *Ciencia y Conducta humana*, Efi, Barcelona, 1974, e, in particolare la Secc. III: *El individuo como un todo*, pp. 255-319 e *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York, 1971).

60. Cfr.: S. FREUD, *Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet* (abbrev.: «G. W.»), a cura di A. Freud, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1942, 5 Band; o anche il vol. VII della *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (abbrev.: «S. E.»), a cura di J. Strachey, Hogart Press, London, 1886-1939, 23 voll. in *Drei Abhandlungen...*, Freud considerò —secondo quanto dice Fromm— la aggressività umana come una delle componenti dell'istinto sessuale, vale a dire: come un fatto intimamente connesso con il concetto di sadismo.

61. Cfr.: S. FREUD, «G. W.»., 13 Band; o anche «S. E.»., vol. XVIII. Prima ancora di scrivere quest'opera, Freud aveva introdotto nel suo sistema di psicoanalisi il concetto di *libido* impiegato dapprima per indicare le pulsioni della vita erotica dell'io verso l'oggetto. Egli aveva anche introdotto due altri concetti: quello di *sadismo*, da lui chiaramente riferito alla vita sessuale (o erotica) in cui il gioco della crudeltà poteva sostituire quello della tenerezza, e l'altro di *narcisismo* o libido riflessiva dell'io su se stesso, cioè verso il termine originario delle sue appetenze. Scrivendo *Jenseits des Lustprinzips*, Freud fece un passo ulteriore e disse che nell'uomo non solo esiste la tendenza a conservare la propria sostanza vivente ma anche la tendenza ad essa opposta che consiste nel dissolvere l'unità in un moto distruttivo.

62. Cfr.: S. FREUD, «G. W.»., 14 Band; o anche «S. E.»., vol. XXI. In una lettera che Freud scrisse il 28 luglio 1929 da Berchtesgaden ad un'amica, egli riassumeva così il contenuto di quest'opera: «Ce livre traite de la civilisation, du sentiment de culpabilité, du bonheur et d'autres choses élevées du même genre et me semble, assurément à juste titre, tout à fait superflu quand je le compare à mes travaux précédents qui procédaient toujours de quelque nécessité intérieure. «Con parole quasi identiche Freud si era espres-

e *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933)<sup>63</sup>. Come primo contatto con il pensiero di Freud intorno all'istinto umano della violenza, può bastare forse la ricostruzione che lo stesso Fromm ne ha fatto nell'«Appendice» del suo libro già menzionato. Sembra che una decisiva influenza avrebbe esercitato su Freud la prima guerra mondiale, quando lo psicologo viennese fue costretto a rivedere e correggere in parte non pochi aspetti del suo sistema psicoanalitico già allora elaborato, sotto gli stimoli che a lui giungevano dall'esperienza diretta dell' «intensità delle tensioni aggressive —distruttive dell'uomo, indipendenti dalla sessualità»<sup>64</sup>. Se però non è questa la circostanza più propizia per passare in rassegna l'evoluzione freudiana sull'argomento, è invece il caso di asserire qui con Fromm che certe interpretazioni (o manipolazioni) di Freud, avanzate da Marcuse in un libro molto fortunato, sono quanto meno discutibili. Lo è in modo speciale il tentativo compiuto dal saggista americano di identificare l'influenza repressiva che la civiltà esercita nei confronti degli istinti umani (specialmente della vita sessuale) con i caratteri della società e del sistema produttivo del mondo capitalista. Come se una analoga influenza repressiva degli istinti non si desse anche all'interno della società e dell'organizzazione produttiva dei paesi comunisti<sup>65</sup>.

so in un'altra lettera, anteriore di alcuni giorni e da lui indirizzata a Romain Rolland. Cfr.: S. FREUD, *Correspondance (1873-1939), Lettres choisies et présentées par E. Freud*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 423 e 424 (tit. orig.: Id., *Briefe 1873-1939*).

63. Cfr.: S. FREUD, «G. W.», 14 Band; o anche «S. E.», vol. XXII. Le osservazioni dell'autore in questo libro, con attinenza al tema del presente saggio, hanno uno speciale interesse. Quando l'aggressività naturale dell'individuo umano —ha osservato Freud— non trova soddisfazione nel mondo esterno poiché si scontra con ostacoli più forti di essa, può dissolversi, ma più facilmente si trasforma in aggressività autodistruttiva. Come se l'uomo per non distruggere se stesso, debba distruggere un altro da sé.

64. E. FROMM, *Op. cit.*, ed. cit., pp. 557-8.

65. Nel libro intitolato: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (1935), Marcuse ha scritto che «La civilización es antes que nada progreso en el trabajo» (cfr.: Id., *Eros y Civilización*, traduz, cast. di J. García Ponce, Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 84). Tale definizione della civiltà ha un carattere meramente sociologico ed è valida dunque in un ambito concettuale ristretto. Marcuse ha osservato inoltre: «Sin duda, toda forma de sociedad, toda civilización [ma in che modo questi due termini sono reciprocamente identificabili?] tiene que imponer el tiempo de trabajo para procurarse las necesidades y lujos de la vida. Pero no todas las formas y modos de trabajo son esencialmente irrecanciables con el principio del placer. Las relaciones humanas conectadas con el trabajo pueden «proveer una considerable descarga de impulsos de componente libidinal, narcisistas, agresivos e inclusive eróticos». (Freud) El irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de la realidad) y Eros (principio del placer), sino entre el trabajo *enajenado* (principio de actuación) y Eros». (Ibid., p. 56/n.). Come si può vedere, Marcuse costringe l'opinione di Freud in una impostazione anticapitalistica del

## III

Parlare del concetto di «violenza» nei suoi rapporti con la civiltà di massa dei nostri tempi, non è un'impresa facile. Ho avvertito fin dall'inizio di questo studio che la parola «violenza» è oggi, piú che mai, un termine semanticamente poliedrico, privo dunque di un significato univoco e generale. Risulta pertanto assai rischioso da un punto di vista metodologico, trattare argomenti che sono specificazioni di un concetto malleabile a piacere. Avviene con questa parola ciò che avviene anche con quella di «avanguardia»: termine «neutro» e il quale resta in attesa di una determinazione concreta anche se, in genere, quando diciamo avanguardie si pensa comunemente ai gruppi o correnti composte di intellettuali ed artisti, e, in modo particolare, si pensa ai circoli parigini che intesero rinnovare *ab imis* cioè: violentemente-la tradizione estetica e figurativa nei primi decenni di questo secolo<sup>66</sup>. Allo stesso modo, il concetto di «società di

discorso, quasi che il lavoro industriale di un operaio che vive in uno stato comunista dell'Est non risultasse parimenti alienante come quello che descrive Marcuse. Se infatti si intende etimologicamente la parola «alienazione» come *estraneità rispetto al produttore, dell'oggetto prodotto da lui*, non vi è dubbio che anche l'operaio di una industria sovietica è alienato dal frutto del suo lavoro: non solo non lo possiede ma ne è stato fattore solo parziale in catene di montaggio e simiii.

66. Rientrano in questo quadro svariate correnti dell'arte d'avanguardia in Europa negli anni precedenti e successivi alla prima guerra mondiale. L'atto di fondazione del Futurismo italiano, per esempio, risale al febbraio del 1909, quando Marinetti pubblicò a Parigi il *Manifesto* del suo gruppo. Alcuni dei temi confluiti nei programmi futuristi furono cose banali, ma altri motivi, come l'esaltazione del dinamico, l'amore della violenza e della guerra, l'ansia —«futurista» appunto— di annichilire il passato, erano tutti elementi profondamente radicati nell'Europa borghese e proletaria di fine secolo, sotto le forme contrastanti dell'anarchia nietzschiana e del socialismo rivoluzionario. Si rileggano per curiosità, ma con attenzione, queste frasi del *Manifesto* futurista: «La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo... Non v'è bellezza, se non nella lotta. Nessuna opera che non abbia un carattere aggressivo può essere un capolavoro. (...) Noi vogliamo glorificare la guerra —sola igiene del mondo—... Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie... «Cfr.: F. T. MARINETTI, *Teoria e Invenzione Futurista*, a cura di L. De Maria, Mondadori, Milano, 1968, p. 10). Ma il baricentro della rivolta intellettuale negli anni che vennero prima di Serajevo e della Guerra, fu la Germania dell'Espressionismo. Eccone un quadro: «El naturalismo impresionista, perdido en la busca de una técnica que captase la variedad de la realidad exterior, fue derribado por el ímpetu de la nuevo revolución. (...) Ya Hermann Bahr, en 1891, había anunciado el fin del Naturalismo, y las obras de Hauptmann, pese a seguir una línea neorromántica, habían iniciado una profunda transmutación de valores humanos en el campo de la literatura; pero estos preludios eran sólo el eco de sacudidas subterráneas. «M. DE MICHELI-A. PELLEGRI, *Expresionismo*, in GONZALEZ PORTO-BOMPIANI, *Diccionario Literario*, t. I:

massa», come ho pure avvertito, riceve illustrazioni diverse a seconda dei filosofi e sociologi che lo hanno, ciascuno a proprio modo, elaborato<sup>67</sup>. A molti sembrerà forse che il rapporto da me stabilito fra violenza e civiltà attuale di massa, sia la prova inequivoca di un atteggiamento mentale reazionario dato che qui si parla di civiltà di massa quando invece

*Movimientos Espirituales*, Montaner y Simón, Barcelona, 1967, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 193-5. Finita la guerra, non solo l'Italia —che pure era stata una delle nazioni ufficialmente vittoriose nel conflitto— ma anche l'Austria e soprattutto la Germania entrarono in una fase di sommovimento culturale. L'Espressionismo divenne una bandiera per gli artisti: «Se queria, en Alemania, encausar todas las ideas tradicionales, familia, sociedad, religión y pprocesando a la época liberal se negaron los valores establecidos por la tradición del siglo precedente». (*Ibid.*). Max Scheler aveva già pubblicato nel 1912: *Le ressentiment dans la genèse des morales* —saggio rimaneggiato poi più volte fino alla sua pubblicazione nel 1919 sotto il titolo di *Vom Umsturz der Werte* (Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 2 voll.)— L'opera mantiene ancor oggi un'attualità sorprendente ed essa fu uno dei primi «esami di coscienza» dell'europeo moderno intorno alla rivoluzione dei suoi valori etici (Cfr.: M. SCHELER, *L'Homme du Ressentiment*, traduz. franc. di M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1958, 2.<sup>a</sup> ed.; in particolare i capp. I, II e V). In seguito sarebbero sorti filosofi, psicologi, sociologi e scrittori come Jaspers, Heidegger, Freud, Jung, Max Weber, Sombart, Thomas Mann, Kafka, ecc., e ognuno nel suo ambito avrebbe dato un proprio contributo d'analisi. Nel campo però delle arti figurative e della letteratura, le rivolte «avanguardiste» più clamorose del primo quarto del secolo, si produssero a Parigi che a quel tempo ebbe la sua grande stagione di città guida e capitale poi decaduta dell'Europa post-romantica. Tanto il Cubismo come la corrente Dadà e il Surrealismo successivo rappresentarono ciascuno una forma diversa, ma vincolata intimamente con le altre, di rivoluzione dell'esperienza psicologica, mentale e tecnico-figurativa del pittore e del poeta, non solo nei confronti dell'estetica filosofica ma anche dei valori metafisici del passato.

67. L'espressione «società di massa», così come suona, è un modo di applicare al concetto di società le proprietà inerenti al concetto di massa fisica. Massa (lat.: *massa*, gr.:  $\mu\acute{\alpha}\zeta\alpha$ ) «nel linguaggio comune designa la quantità di materia contenuta in un corpo» (C. RANZOLI, *Dizionario di Scienze Filosofiche*, Hoepli, Milano, 1926, p. 647. Cfr. la definizione scientificamente più completa, di questo termine in J. M. BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Peter Smith, Gloucester, Massacch., 1960, vol. II, p. 44; e l'altra la quale assimila il concetto di massa fisica a quello di inerzia, in A. LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* nella traduz. cast. dell'opera, El Ateneo, Buenos Aires, 1953, t. II, p. 766). A mio avviso, la definizione sociologica della massa come «un insieme di persone collegate (e non un semplice e casuale agglomerato d'individuo come la folla)» (G. MASI, in *Enciclopedia Filosofica*, Op. cit., vol. III, p. 357), tende a confondere il termine «massa» con quello di «società», nel senso che introduce nella unitarietà inerte propria della costituzione della massa, la pluralità della società differenziata. L'espressione in oggetto contiene dunque un carattere dispregiativo. E' stato il rilievo di questa circostanza a far dire a uno studioso americano la seguente frase polemica: «...la teoría de la sociedad de masas (...) se limita a ser la ideología de una protesta romántica contra la vida contemporánea». (D. BELL, *El Fin de las Ideologías*, traduz. cast. di A. Saoner Barberis, Tecnos, Madrid, 1964, p. 47). Società di massa,

si dovrebbero rilevare concetti d'altro tipo, come, per esempio, la società borghese o i modi d'essere dell'uomo comune nell' economia capitalista. E mi si potrà chiedere, di conseguenza, perché parlo di «violenza» e di «civiltà di massa» se io stesso ammetto la indeterminatezza di tali espressioni. Mi sforzerò di spiegare brevemente le ragioni, pur sapendo che non da tutti saranno accolte come tali. Quando i giornali d'informazione tratta-

d'altra parte, non vuol dire società numerosa. Se ciò fosse vero, tanto la Cina come l'India sarebbero automaticamente nazioni a base sociale di massa. Eppure, né l'India né tanto meno la Cina ci vengono in mente quando parliamo, o sentiamo parlare, di «mass-society», e ciò accade perché il concetto sociologico di massa non è in relazione né con il numero assoluto né con la densità demografica della popolazione che abita un determinato paese. Ciò vuol dire che tale concetto non indica in senso stretto la quantità numerica degli individui ma designa il loro modo d'essere collettivo. Soprattutto, condizione necessaria perché si possa parlare di società di massa è che esistano in essa i requisiti e i caratteri della economia industriale. Non perché il termine «industria» equivalga a quello di «massa» (ché sarebbe sciocco dire una cosa simile) ma perché l'organizzazione produttiva e l'economia industriale di consumo determinano, insieme ad altri fattori, le circostanze sociali, psicologiche e mentali che caratterizzano, ovunque sia, la società industriale di massa. In passato, ed oggi ancora, sono stati compiuti e tuttora si compiono tentativi per specificare il significato di massa nell'ambito definito della organizzazione burocratica della vita moderna, nella quale noi vediamo (e ci sentiamo) individui trasformati in «pezzi» di un meccanismo enorme di funzioni sociali. In questo senso si parla spesso —specie in alcuni ambienti— di individuo cosificato ed alienato. Bisogna precisare però che la società, in quanto tale, è sempre stata fonte di alienazione parziale dell'individuo, ma è certo che essa lo è, nelle condizioni del nostro tempo, infinitamente più che in passato». «Simmel, Max Weber y K. Mannheim —scrive Bell— han desarrollado y elaborado estos conceptos. En toda la obra de Mannheim, pero especialmente en *El hombre y la sociedad en una época de crisis*, se encuentran unidos todos estos aspectos. Esquemáticamente, la tesis de Mannheim es como sigue: la moderna organización en gran escala, orientada exclusivamente hacia la eficiencia, crea unas jerarquías que concentran todas las decisiones en su cumbre. (...) Debido que la preocupación es únicamente por la eficiencia más que por las satisfacciones humanas, todas las soluciones de los problemas se definen en relación a este único valor. Mannheim llama a esto «racionalidad funcional»...». (D. BELL, *Op. cit.*, ed. cit. pp. 25-6). Lo stesso Mannheim avverte (cfr. *Id.*, *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, traduz. cast. di F. Ayala, Leviatán, Buenos Aires, 1958, p. 37 n.) che le sue riflessioni sulla «razionalità» come concetto sociologico, si ricollegano idealmente a Georg Simmel (*Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900) e Max Weber ma senza dimenticare Pareto, Deweys, Santayana, ecc. Un adeguato approfondimento del tema spiega il processo in base al quale si passa dall'alienazione irriflessa —cioè inconsapevole— del soggetto spersonalizzato dentro le strutture sociali della razionalità produttiva, alla cancellazione del sentimento di responsabilità morale nell'individuo. Il paradosso consiste allora nel comprovare come un certo tipo di «razionalità» produce residui di irrazionalità profonda nell'uomo d'oggi. Un altro aspetto della sociologia di Mannheim, e che fu poi raccolto ed elaborato da Emil Lederer (in *The State of the Masses*, New York, 1940, pp. 23-40), è il concetto di democratizzazione (cfr.: *Op. cit.*, ed. cit., pp. 58-9). «Oggi —ha scritto Montale— gli

no oggi della violenza, questa parola serve ad indicare preminentemente due cose: la delinquenza tipificata dai penalisti come criminalità comune, e, con frequenza crescente negli ultimi tempi, la violenza politica che impazzisce per le piazze e sparge il sangue mediante il terrorismo delle armi o delle bombe. Ma i fatti di sangue che confluiscono nelle rubriche di cronaca nera o nei resoconti giornalistici delle agitazioni, non esauriscono il quadro generale dei fenomeni di violenza. Lo stesso principio base della lotta di classe e che costituisce il cardine della dialettica del materialismo storico, non è l'unico dato di fatto che interessa considerare nella vita e nella cultura del nostro tempo. Vi sono-nel modo odierno di pensare e di agire-innumerevoli altre manifestazioni di «rottura», oltre che politica anche morale, giuridica, filosofica, estetica, e perfino religiosa. Ognuna di queste «rotture» col passato, o contestazioni particolari, riceve dal di dentro o dal di fuori dei gruppi che le professano, denominazioni proprie. Ebbene, non vi è altro modo di chiamare in sintesi il vario intreccio di queste manifestazioni di conflitto, se non mediante il nome di violenza. Cioè: forze che agiscono, talvolta caoticamente, talaltra secondo precise strategie, sul corpo vivo della società affinché questa si modifichi nella sostanza di alcuni o di tutti i principali aspetti culturali ad essa appartenenti. «Violenza» è dunque il nome riassuntivo delle condizioni attuali della mentalità sociale di massa: è il «tono» generale di una condizione tumultuosa della psiche collettiva dominata oggi, più che in nessun'altra epoca del passato, dal senso della instabilità di ogni valore. Questa è, pertanto, la ragione della scelta di un termine di per sé certamente generico e che qui appare adoperato come una sorta di «indicazio-

individui —un'infinità— chiedono di rappresentarsi, di esistere, di esplodere individualmente, chiedono di vivere la propria vita sul piano che ad essi è possibile: quello delle emozioni e delle sensazioni. E su questo piano non sono possibili deleghe privilegiate: l'uomo qualunque ha gli stessi diritti dell'uomo di eccezione e può persino illudersi che la sua trivellazione della couche vitale sia più autentica di quella dell'uomo di studio. Ma all'uomo—massa corrisponde il male di massa, al quale nessuno di noi sfugge». (E. MONTALE, *Nel nostro tempo*, Rizzoli, Milano, 1972, pp. 17-8). Dopo Lederer, Hannah Arendt ha applicato il concetto di massa nell'ambito di una indagine sociologica sulla Germania nazista, con proiezioni talora rivolte a varie altre zone dell'Europa «dittatoriale» fra le due guerre mondiali. Cfr.: H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951). Massa viene allora a significare, grosso modo, la diseducazione politica dei cittadini i quali da *populus* si degradano in moltitudine eccitabile e variabile, preda dunque del *bader* (cfr.: Id., *Los origenes del totalitarismo*, traduz. cast. di G. Solana, Taurus, Madrid, 1974, pp. 385 e ss.). Tuttavia, è necessario precisare a tal riguardo che il comportamento politico della massa non la definisce come tale, semmai ne è una conseguenza. Se la Germania di Hitler fu società di massa, non lo fu per l'inerzia degli stimoli democratici ma per ragioni storico-culturali più profonde.

ne media» riferita ad un sottofondo comune ai diversi fenomeni di rivolta: sia a quelli che si lasciano assorbire dal programma di rivoluzione globale che è proprio del marxismo classico non «revisionista», sia anche a quelli che si disperdono in numerosi altri canali di ribellione, indipendenti l'uno dall'altro, ma anche complementari quando li si interpreti correlativamente come «segni» dei tempi. La violenza ha uno «spirito» nel senso che le differenti manifestazioni di conflitto di ogni epoca storica, sono riconducibili, o, perlomeno possono essere inserite come altrettante ipotesi da verificare, in un tentativo di spiegazione complessiva di un'epoca, specialmente della nostra che viviamo e che, per la sua «mutabilità» è anticlassica per definizione. Sicché, lo «spirito» — parola abbastanza sospetta ormai per l'uso «metaforico» che ne facciamo da oltre un secolo — è anche in questo caso il principio unificatore di una molteplicità di fenomeni apparentemente discordanti. Perché anche ciò che è irrazionale ha una sua razionalità, cioè: una causa «biologica» (o serie di cause) che ne determinano l'origine e i modi d'essere abituali. Se si ammette, dunque, che gli elementi costitutivi della violenza umana si modificano lungo le epoche della storia, si dovrà ammettere anche necessariamente che le radici immediate della turbolenza contemporanea — tanto dentro come fuori di noi — sono diverse da quelle del passato. Dal tempo dei Romani che si divertivano a contemplare nel circo i gladiatori o altra povera gente buttata nell'arena per essere sbranata dalle tigri, fino all'epoca tuttora recente dei campi nazisti di sterminio o delle epurazioni in massa volute da Stalin, è evidente che simili manifestazioni di crudeltà plateale hanno avuto cause e concomitanze storiche diverse. Né si può sostenere, d'altra parte, che violenza sia solo il gusto sadico di uccidere il nemico o di vederlo massacrato per nostra volontà o consenso.

E' anche vero tuttavia che quanto avviene nel presente in bene o in male, non potrebbe accadere senza il concorso del passato. Ciò vuol dire che la società, o ambiente culturale di una determinata epoca della storia moderna che noi chiamiamo empiricamente «attuale», non è solo questo nostro presente, ma anche il passato: prossimo e remoto, quando nessuno di noi esisteva come persona ma dal quale siamo influiti profondamente. Pertanto, *questa società* di cui parlo, non deve essere intesa in senso materiale, come pura attualità, per non cadere nell'equivoco, oggi abbastanza frequente fra gli intellettuali e negli ambienti dello strutturalismo, di credere che la osservazione formale e scientifica dei fenomeni (sociali, letterari, ecc.) basti a comprenderli in misura adeguata al loro effettivo valore. Per spiegarci a noi stessi è necessario iniziare dal passato, perché soltanto in questo modo siamo in grado di far luce sulla nostra stratigrafia interiore. E anzi, quanto più andiamo in fondo, più ci ve-

diamo risospinti verso il passato remoto che, in apparenza, non ha ragione di essere rievocato. In ogni caso, la cosiddetta industrializzazione della società è un riferimento storico imprescindibile nell'analisi di qualunque sia il tema appartenente all'attualità culturale. Alcuni aspetti della conformazione psicologica e mentale dell'europeo «medio» dei nostri giorni, sono un prodotto della organizzazione industriale e dell'incitamento ai consumi sempre più neurotizzanti. Nei consumi ostentosi l'uomo della strada si prende la rivincita sull'uomo colto-d'eccezione che, ognor più frastornato e sedotto dal mito del successo, è divenuto una specie destinata ad estinguersi nella mediocrità di una cultura industriale attenta all'aggiornamento delle tecniche del sapere più che al sistema del sapere. La verità è oggi la «tecnica matematica» della scienza: dalla sua applicazione alle leggi dell'economia è stato reso attuale il vecchio canone marxista secondo cui l'essenza ultima della storia (e, indirettamente, della vita individuale) dipende dai sistemi generali del lavoro e dalla distribuzione della ricchezza nella società. Dai modi della vita urbana e dai comportamenti sociali programmati dallo sviluppo e dall'organizzazione dell'economia capitalistica, derivano nell'uomo d'oggi accumuli di frustrazioni psicologiche ed un enorme attaccamento agli aspetti materiali dell'esistenza agiata. Si è venuta oscurando, a livello di massa, la distinzione che altre epoche culturali stabilivano fra il bene e il male oggettivi, fra verità ed errore, fra la giustezza della speranza cristiana fondata sulla fede in Cristo e la disperazione di chi non credeva in passato all'aldilà. Dai condizionamenti sociali dipendono l'odio classista, le nevrosi di vario genere e gravità, l'inappagamento di chi non trova nel consumo la felicità, e il risentimento di chi non ha, e si giudica ingiustamente sfruttato. L'isolamento, il senso di insicurezza, lo sradicamento o «vuoto d'anima» sono condizioni psicologiche ben riflesse dalla letteratura contemporanea, e sarebbe perciò inutile che io aspirassi a dar loro una spiegazione di per sé già troppo evidente.

Basta attribuire a questo quadro di situazioni antropologiche il nome di civiltà di massa per intendere come gran parte delle manifestazioni collettive di violenza nel nostro tempo siano altrettanti fenomeni obiettivamente impliciti in tale *civiltà*<sup>68</sup>. Resta dunque, come una probabile ipo-

68. Forse qualcuno chiederà perché si abbia preferito nel titolo il termine «civiltà» a quello di «società». I due sostantivi, in questo caso, sono sinonimi, e l'uno equivale in parte all'altro. Il fatto però di aver compiuto la mia scelta lessicale risponde a due motivi: 1) l'uso nel titolo di «civiltà» (invece che di «società») non obbliga questo saggio ad essere un'indagine sociologica; e 2) dicendo poi «civiltà di massa» (dove la metafora di un concetto appartenente al mondo fisico si applica ad un altro di origine

tesi di interpretazione storica, il rapporto esistente fra il concetto sociologico di uomo-massa e i processi di abbruttimento che caratterizzano la vitalità interiore di quest'uomo e fanno sì che i suoi meccanismi di risposta siano sempre di più istintivi nei riguardi dell'amore, e aggressivi nei confronti della dialettica politica o delle relazioni interpersonali. L'esigenza di distruggere il passato, tipica dei manifesti d'avanguardia, è un aspetto da inserire nel contesto storico della regressione culturale, o *mentalità della violenza*, ove oggi vediamo approdate le arti e le lettere:

superiore) rende subito evidente il mio atteggiamento d'insoddisfazione. Mi muovo dunque sulla linea di Ortega e del suo saggio intitolato: *La Rebelión de las Masas* (Madrid, 1926-38). Vorrei però precisare —se non è stato chiaro il mio proposito finora— che questa critica non nasce dal sapere che le *élites* dirigenti della vecchia società nobiliare d'Europa sono state sotterrate dai tempi nuovi. Non ho illustri antenati da difendere, né il fatto mi appassiona. Ciò che ho chiamato «sradicamento culturale» per designare gli elementi tipici della mentalità e delle abitudini dell'uomo-massa nei nostri giorni, non mi angustia di per sé. La mia preoccupazione (e ritengo che anche di molti) nasce da un senso quasi fisico di smarrimento. Siamo tutti, chi più chi meno, consapevoli del fatto che la *tabula rasa* decretata ad alcuni fondamentali valori etici e religiosi della storia, non ha costruito, sul terreno della demolizione, valori alternativi. Inquieta soprattutto nell'uomo d'oggi il suo precario equilibrio psicologico che lo fa essere aggressivo e assassino per motivi anche futili o perché, in base a uno stravolgimento di criteri morali, giustifica la violenza con ogni minor ragione. Si può obiettare che tutto è frutto di una deformazione informativa della stampa. Ma se le cronache giornalistiche sono piene di fatti di sangue, tali fatti sono fatti reali. Se dunque se ne parla: o ci piace parlarne o ne abbiamo paura; il che, in fondo, è la stessa cosa. Diceva Ortega che non esiste cultura laddove, per esempio, non esiste volontà di essere veridici, di sacrificare lo «schema» ideologico alla verità delle cose come sono. In questo senso è chiaro dal contesto, che Ortega considerava come fenomeni politici della società di massa, tanto il sindacalismo come il fascismo (cfr.: Id., *Op. cit.*, cap. VIII: *Por qué las masas intervienen en todo, y por qué sólo intervienen violentamente*). Ma in quel contesto non sembra che Ortega abbia distinto a fondo il significato del termine «cultura» da quello di «civiltà» («...no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir». «Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia»). limitandosi invece il filosofo ad affermare che la dottrina del diritto politico liberale ha rappresentato la più alta forma di civiltà politica. Può darsi che la distinzione spengleriana fra «cultura» e «civiltà» abbia tuttoggi interesse (cfr.: O. SPENGLER, *Decadencia de Occidente*, traduz. cast. di M. G. Morente, Espasa-Calpe Arg., Buenos Aires, 1952, vol. I, pp. 169 e *passim*). Se si dovesse intendere per «civiltà» quello che il filosofo tedesco intendeva, cioè: la fase senile della corrispondente «cultura», sarà il caso di ammettere che la nostra è un'epoca di civiltà, ma da quando? L'impostazione storicistica di Spengler è assai criticabile dal punto di vista metodologico —né posso attardarmi a dimostrarlo— ma una cosa è certa: se i filosofi e i sociologi sono concordi, in certi punti, nel ritenere che stiamo vivendo un'epoca di profonda crisi culturale, è logico che di cultura possiamo oggi parlare in gran parte solo come di un concetto sociologico, non filosofico. Il titolo resta ora esaurientemente spiegato.

quando l'allucinazione è sconfitta, si riscopre poi la ragione rivoluzionaria come terapia di rimedio ai mali della vecchia società.

Avviandosi ormai questo saggio verso il suo termine, mi sento quasi obbligato a fare una confidenza personale. Di tanto in tanto, ogni volta che interrompo la redazione per «raffreddare» la mente in modo da continuare poi a scrivere in condizioni intellettuali più favorevoli, mi assale puntualmente un dubbio. Temo di esser preda di un pessimismo esagerato e mi domando se non sarà che invece di formulare un pensiero freddamente equilibrato, ammasso con ostinazione degna di poca intelligenza, atti di accusa preconcepiti nei confronti della società circostante. Quando poi considero che la letteratura del nostro tempo, per influenza della psicoanalisi e di un certo cristianesimo esistenzialista, ha insegnato all'uomo d'oggi l'arte di scaricare la responsabilità dei propri atti sull'ambiente culturale o sui protagonisti storici del medesimo, il dubbio di cui sopra parlo si accresce ancor più. Si è diffusa infatti enormemente la convinzione che non esistono più responsabilità personali, che la colpa di comportamenti delittivi bisogna ripartirla fra tutti, che le neurosi collettive che ci assalgono, chiedono soprattutto pietà e non condanna di pochi disgraziati<sup>69</sup>. Ed è vero: le condizioni di vita all'interno della società massificata

69. L'oscuramento della coscienza di responsabilità individuale nei nostri tempi, racchiude materia sufficiente per un'ampia ricerca di sociologia culturale. Nella nota n.º 67 del testo, prendendo lo spunto da Mannheim, ho cercato di illustrare brevemente come si è originato questo fenomeno. Ora aggiungo che la cancellazione del sentimento di responsabilità morale nell'individuo è stata favorita —nell'ambito della ricerca scientifica e filosofica degli ultimi decenni— da due correnti di pensiero in particolare: la psicoanalisi e il behaviorismo. Non è il caso di illustrare adesso i significati, i metodi di ricerca, l'evoluzione storica e l'orientamento attuale dell'una e dell'altra corrente di pensiero. Tutti sanno, del resto, l'importanza che ebbe in Freud, ed ha nei suoi continuatori, l'analisi della vita psichica profonda (*e dunque irresponsabile*) per la sintomatologia del carattere e dei comportamenti personali. D'altra parte, il behaviorismo americano dei primi tempi ci si presenta come una scuola psicologica che studia il comportamento umano facendo astrazione dai cosiddetti stati di coscienza. È noto anche che già nel secolo scorso, e al principio dell'attuale, la scienza neurologica russa di Pavlov e di Bechterev aveva elaborato i criteri fondamentali della psicologia dei «riflessi condizionati», negando valore alla coscienza (*e dunque anche al sentimento di responsabilità*) e definendo l'attività psichica come l'insieme di riflessi cerebrali associati, modificabili attraverso l'esperienza. La psicologia behaviorista (che si chiama anche comportamentista o ambientalista) di Watson nacque ufficialmente nel 1912, in parte erede di Pavlov ma assai più influenzata dal biologismo di Darwin e dal pragmatismo di Dewey. Il suo obiettivo fu «aplicar al estudio experimental del hombre iguales procedimientos y el mismo lenguaje descriptivo que muchos investigadores habían empleado con éxito durante largos años en el examen de animales inferiores al hombre. Creíamos entonces, como creemos todavía, que el hombre es un animal distinto de los demás únicamente

delle metropoli hanno spersonalizzato l'individuo e messo in crisi l'aspetto penale del diritto, nel senso che l'uomo che ruba, o è dedito al consumo di allucinogeni o che uccide perfino, trova discolta nei caratteri di disumanità e nelle tare sociali dell'ambiente attorno a lui. La circostanza però che mi inquieta maggiormente non è il supporre che forse accuso me stesso quando proietto le mie inadeguazioni mentali sulla società (che serve allora da capro espiatorio anonimo). E' invece il timore di finire, volente o no, nell'astratto. La critica del pragmatismo, caratteristico dell'uomo che appartiene storicamente alla cultura dei valori di massa, se è una critica coerente senza compromessi, deve necessariamente condurre chi la muove al rifiuto delle coordinate mentali di quest'uomo e di questa società. Ma è qui la difficoltà: se noi rifiutiamo la storia-per quanto inaccettabile essa sia nelle sue incarnazioni-rifiutiamo tutto, e la critica diviene allora utopia basata sulla inconsistenza del desiderio e non sulla concretezza della realtà storica com'è.

Eppure, nonostante questo comprensibile timore, alcuni dei significati che riassumono in nuclei ben precisi le abitudini mentali del nostro tempo, sono una mortificazione delle facoltà spirituali. Lo è, per esempio, la tendenza alla estroversione dell'uomo d'oggi che sempre più difficilmente riesce a concentrarsi dentro di sé, a pensare in forma autonoma e a giudicare criticamente tutto ciò che l'industria culturale gli porge confezionato secondo gli ingredienti e i gusti dell'attualità politica e delle mode letterarie. Il pragmatismo d'oggi tende a mortificare la «vita contemplativa» in favore di un ideale estrinseco di «vita attiva»<sup>70</sup> che impegna sì concretamente la persona ma che, attraverso tale impegno esclusivo e

en las formas de comportarse». (J. B. WATSON, *El conductismo*, traduz. cast. di O. Poli, Paidós, Buenos Aires, 1961, 3.<sup>a</sup> ed., p. 16). In polemica con la psicologia introspettiva, il behaviorismo di Watson e di McDougall affermava che «es la conducta del ser humano el objeto de la psicología» e «que el concepto de conciencia no es preciso, ni siquiera utilizable. Habiendo recibido una formación experimentalista, el conductista entiende, además, que la creencia de que existe la consciencia remóntase a los antiguos días de la superstición y de la magia». (*Ibid.*, p. 20). Una attualizzazione corretta di Watson ed una integrazione delle teorie di Freud, possono considerarsi gli scritti di Skinner e, in modo speciale, un libro di G. H. Mead, intitolato: *Mind, Self and Society* (Chicago, 1950). Taluno ha osservato la stranezza del fatto che un behaviorista pardi, a rigore, di *self*, cioè: di coscienza. Ma poi si osserva che in Mead, condizione indispensabile perché esista la coscienza, è la società (cfr.: *Id.*, *Espíritu, persona y sociedad*, traduz. cast. di F. Mazía, Paidós, Buenos Aires, S. A.; in particolare il cap. 24 della Parte III, pp. 213-18).

70. E'una esperienza stimolante la lettura di H. ARENDT, *The Human Condition* (1958). Nella traduz. franc. di K. Fradier, il titolo è: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961. Cfr. l'ultimo cap.: *La «Vita Activa» et l'Age Moderne, praesertim* pp. 358 e ss.

sbilanciante é equilibrio interiore, la automatizza nei suoi modi d'agire. L'essenza del problema è, a parer mio, nel fatto che oggi pensare significa agire. Il che vuol dire che un pensiero il quale non si fa *praxis* è un falso pensiero (così come, *mutatis mutandis*, una letteratura che non incida «realisticamente»<sup>71</sup> sul contesto della società capitalistica o borghese, denunciandone i vizi e le malefatte, è bollata con frequenza negli ambienti della critica impegnata come arte d'evasione, estetizzante ed inutile<sup>72</sup>). Uno storico ha scritto non molti anni fa che la nostra èra sarà ricordata come l'epoca della tecnica<sup>73</sup>, ed è probabile che il futuro gli dia ragione. Ma vi è anche un'altra possibilità: quella che al nostro mondo d'oggi sia dato il nome in avvenire di epoca ideologica, nel senso che in essa il valore di un pensiero si misura (o si misurava nella prospettiva di chi domani ci giudicherà) sulla base della efficienza pragmatica del me-

71. Questo avverbio va inteso qui secondo il significato che il sostantivo «realismo» riceve nelle opere di estetica marxista. In Lukács, che ne è stato il teorizzatore più importante, «realismo» si contrappone sia a «psicologismo» come a «naturalismo», classificato il primo un falso soggettivismo, e il secondo un falso oggettivismo. L'opera d'arte invece deve essere un riflesso realistico; essa —ha scritto Lukács— «ha de reflejar en conexión justa y justamente proporcionada todas las determinaciones objetivas esenciales que delimitan la porción de vida por ella plasmada. Ha de reflejarlas de tal modo, que dicha porción de vida resulte comprensible y susceptible de experimentarse en sí y a partir de sí, que aparezca cual una totalidad de la vida». (G. LUKACS, *Arte y Verdad Objetiva*, in *Problemas del Realismo*, traduz. cast. di C. Gerhard, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 23 e *passim*). Per quanto riguarda la Spagna, è considerevole l'interpretazione di «social-realismo» in Sastre, anche se —detto con tutta sincerità— il suo modo di procedere è schematico e divulgativo, cioè: alquanto simplista. In Id., *Drama y Sociedad*, si legge: «El «social-realismo» apunta a los grandes temas de un tiempo en que lo social se ha erigido en categoría suprema de la preocupación humana. (...) El escritor y el artista consideran que la obra repercute en el cuerpo social y es capaz de revolucionarlo y purificarlo. (...) El modo de tratamiento artístico está indicado en el término «realismo» y hace del escritor o el artista un testigo... de la realidad...». (*Op. cit.*, Taurus, Madrid, 1956, pp. 71-2). Cfr. anche: *Anatomía del Realismo*, Seix-Barral, Barcelona, 1965, pp. 137 e *passim*.

72. Dato che questo saggio viene pubblicato in Spagna, non sarà inopportuno ricordare, per esempio, i «maltrattamenti» che la critica d'avanguardia (ma in questo caso sarebbe meglio dire: sociologica) riservò al teatro di Casona dopo la riapparizione in Spagna di questo autore nel 1962 con *La dama del alba*. Ma «teatro d'evasione» è stata un'etichetta applicata dai critici di «Insula», «Indice», «Cuadernos para el Diálogo», ecc. a numerosi altri commediografi..., in qualche caso a ragione. Questo però è solo un esempio. Le polemiche contemporanee sulla poesia ne sono state piene zeppe in un recente passato. Se poi uno scorre certi libri di teoria o metodologia di critica letteraria, gli attributi negativi di «estetizzante» o «borghese» riferiti ad un autore o anche a un modo di concepire la letteratura, sono parole ricorrenti in ogni pagina polemica. Non cito né autori né libri perché sarebbe inutile farlo.

73. Cfr.: E. R. CURTIUS, *Op. cit.*, ed. cit., p. 45.

desimo. La civiltà del Romanticismo che perdura tuttora nella evoluzione poetica e nel sottofondo d'anima della letteratura del Novecento, si è eclissata in ciò che si riferisce alla storia del pensiero. Nell'epoca attuale infatti nessuno più sembra preoccuparsi di stabilire un sistema metafisico —una *Weltanschauung*— che illumini e dia un senso finale a questa vita, di là da essa. La storia non riceve più la propria spiegazione dal Trascendente o da un Io trascendentale. Tutto ciò che è, è quello che è, e nient'altro che questo. Naturalmente so che contro tale affermazione stanno varî settori dello spiritualismo della filosofia contemporanea o recente, ma il «tono» di un'epoca non è dato mai dalle correnti di pensiero che si mantengono fedeli alla tradizione. Ogni epoca —o parte di epoca— culturale della storia si caratterizza di fronte al futuro attraverso gli elementi di novità che essa ha introdotto nella evoluzione dei tempi come forme di rottura tendenzialmente totale del passato. Ora, è un fatto evidente agli occhi di ogni pensatore, anche del più ingenuo, che l'intelligenza europea contemporanea ha così profondamente assimilato e diffuso l'archetipo marxista della vita culturale come sovrastruttura di condizioni economiche, sociali e politiche, che la denominazione settecentesca di *ideologia*<sup>74</sup> è

74. Se si dovesse intendere la parola «ideologia» nella sua accezione filosofica, non avrebbe significato alcuno l'espressione da me adoperata, di «epoca ideologica». Gramsci ci ricorda che «L'«ideologia» è stata un aspetto del «sensismo», ossia del materialismo francese del XVIII secolo. Il suo significato originario era quello di «scienza delle idee» e poiché l'analisi era il solo metodo riconosciuto e applicato dalla scienza, significava «analisi delle idee» cioè «ricerca dell'origine delle idee». (Id., *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 1950, p. 47). La fortuna di questo termine iniziò, com'è noto, con Destutt de Tracy e la corrente degli «Ideologi» francesi prima e durante l'epoca napoleonica. Poi la parola «ideologia» si diffuse in Europa, e in Italia essa fu dapprima adoperata da Galluppi e da Rosmini. Per quanto riguarda Rosmini, la differenza fra l'Ideologia e l'Ontologia —intese evidentemente come sezioni del sistema filosofico— consisteva in questo: che l'una trattava delle idee, l'altra poi delle essenze contenute nelle idee (cfr.: Id., *Teosofia*, a cura di C. Gray, Edizioni Roma, vol. I, pp. 33-4). Ma è chiaro che in queste pagine, «ideologia» non ha il significato sensista né rosminiano, e neppure quello in cui essa appare comunemente nella terminologia marxista. Tale parola significa qui: a) «forma mentis» politica dell'uomo medio dei nostri tempi e che consiste nell'interpretare ogni fatto storico significativo attraverso il prisma di una dottrina mutuata da un gruppo o da un partito mediante l'assorbimento di schemi propagandistici: accolti come tali con spirito di classe; e b) volontà di trasferire sulla realtà concreta gli schemi politici assorbiti previamente affinché quella si trasformi nel senso desiderato. Ogni movimento ideologico —nel senso che qui riceve l'aggettivo— è oggi un fenomeno sociale di massa, per due ragioni: 1) perché la persona vi rientra non individualmente ma passivamente, come componente impersonale di una massa impersonale, e 2) perché ogni ideologia, essendo propaganda, tende a coinvolgere un numero sempre maggiore di individui. La conseguenza è questa: che nel presente l'individualità del pensiero esiste sempre meno. Nella società industriale e politicamente

oggi volgarmente usata, negli organi informativi e nel linguaggio comune, come sinonimo di *filosofia* di classe (o ancor più genericamente, come espressione che classifica politicamente —di destra o di sinistra, di progressiste o di reazionarie— le attitudini mentali del gruppo da cui la persona singola proviene). Se dunque pensare significa agire, il germe della violenza è una componente che si ritrova in ogni forma politica di pensiero ideologico. L'azione violenta è requisito necessario della rivoluzione sognata da Marx e attuata da Lenin<sup>75</sup>, ma la storia insegna anche che la violenza, da componente strumentale della rivoluzione politica, fu spesso signora assoluta delle rivoluzioni<sup>76</sup>. Si crede attualmente da parte di molti che il comunismo debba giungere al potere nei paesi economicamente progrediti (si noti, fra parentesi, come il concetto di progresso sia oggi una categoria prevalentemente economica) non per via di rivoluzione, bensì mediante un processo metabolistico dell'organismo sociale capitalista. Ma tale convizione che è propria della sociologia marxista, è una ipotesi; e la storia finora non la ha dimostrata. Quando il pensiero tende a risolversi in politica, cioè: nella prassi, l'efficacia giustifica sempre la forza, e questa risulta tanto più legittima se il suo impiego tende alla eliminazione delle ingiustizie sociali. Perché ciò che ha valore è questo mondo: non è il distacco da esso che conta, ma l'utopica correzione del medesimo. Utopica perché il male esiste ed esisterà sempre, e chi lotta nobilmente per la soppressione delle ingiustizie deve sapere che altre verranno a sostituirle. La decadenza del cattolicesimo contemplativo (si ricordi S. Tommaso: *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*) consiste nella sua adeguazione alla teleologia mondana del marxismo come di ogni altro sistema immanente di valore politico. Tale adeguazione non implica, in genere, ateismo, ché anzi ciò che si cerca è riscoprire il vangelo. Né qui prendo in considerazione i tentativi, compiuti soprattutto nel mondo protestante, ri-

evoluto, gli individui esigono uguaglianza di diritti (ed è giusto) ma la esigono come massa, con le caratteristiche mentali della massa, e con la violenza che ne è tipica. Ciò però non vuol dire, secondo me, atteggiarsi ad «aristocrata». I nostri tempi sono quelli che sono.

75. Sono note le parole di Lenin: «El proletariado no espera su salvación de la renuncia a la lucha de clases, sino de su ampliación, de la extensión de su campo...». (citaz. da A. RUSZOWSKI, *El Comunismo*, Herder, Barcelona, 1962, p. 45). Sulla inevitabilità della lotta di classe prima della rivoluzione definitiva e della vittoria del proletariato secondo Marx, cfr. fra altri: S. MARTIN LIPSET, *El hombre político*, traduz. cast. di E. Mendelievich, Editor. Universitaria, Buenos Aires, 1963, pp. 4-5.

76. Sui rapporti fra concetto di violenza (guerra) e rivoluzione, cfr.: H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Traduz. cast. di P. Bravo, Revista de Occidente, Madrid, 1967, *praesertim*, pp. 22-4.

volti ad umanizzare il dogma cristologico<sup>77</sup>. Vi è il rischio di ridurre il senso biblico ad evangelico del *vir iustus* all'ambito puramente sociale e politico. Il cattolicesimo deve accettarsi per quello che è: esso non può competere con la sociologia e il socialismo; se lo fa, si modifica facilmente in una ideologia, ibrida perché cerca di accordare uno stile di vita con un altro stile di vita. La teologia della violenza<sup>78</sup> è la riscoperta moderna, per influsso marxista, del vecchio ebraismo che qui ed ora attende la ricompensa di Javhè. Con ciò-sia ben chiaro-non intendo dire affatto che le ingiustizie sociali debbano essere tollerate *a priori* e che lo sfruttamento dei diseredati sia una condizione fatale. In parte, mi ritrovo anch'io nel giro di una contraddizione. Non posso però giustificare la trasformazione di un messaggio apocalittico in un messaggio terreno, imitativo della originalità di filosofie in se stesse coerenti. Non si pensa molto, d'altro canto, che se la violenza dei movimenti rivoluzionari serve ad eliminare l'ingiustizia prodotta dall'egoismo umano, non potrà mai servire a stabilire il regno della giustizia perché anche la violenza è un aspetto dell'egoismo ed è manifestazione di concupiscienza distruttiva. E se tali parole suonano sibilline, si faccia caso alla permissività del diritto (cioè della giustizia) in un problema sociale come l'aborto, per esempio, legalizzato e accolto ormai (mediante l'implicita premessa che ciò che la legge consente è giusto) dalla coscienza di massa nei paesi economicamente più evoluti.

77. Come esempio di un libro la cui pubblicazione destò recentemente scalpore in Europa, ma che cito anche perché documento tipico di leggerezza giornalistica applicata in problemi di scienza teologica, cfr.: R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn* (1974) (traduz. ital.: Id., *Gesù, figlio dell'uomo*, Bompiani, Milano, 1975).

78. Ma una teologia della violenza non ha senso se non si chiarifica prima totalmente il significato della voce verbale βιάζεται e dell'aggettivo sostantivato plurale βιασταί nel testo evangelico di Matt. XI, 12 (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται Καὶ βιασταὶ ἄρπάξουσιν αὐτήν) e quello della stessa voce verbale in Luc. XVI, 16 (πάς εἰς αὐτήν βιάζεται). Zorell ha scritto: «De sensu duorum locorum NT (Matt. XI, 12 e Luc. XVI, 16) inter commentatores non convenit» passando poi a enunciare le varie possibilità dell'esegesi del testo (cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Lethielleux, Paris, 1961, pp. 225-6). Nel *Lessico* di Kittel il βιάζεται di Matt. XI, 12 è interpretato come verbo passivo: «Il regno di Dio viene combattuto dai suoi avversari». Per quanto concerne il testo di Luc. XVI, 16, lo stesso verbo è inteso in senso mediale-attivo: «ognuno si sforza di penetrarvi». (Cfr.: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Fondato da G. KITTEL, continuato da G. FRIEDRICH, Traduz. ital. cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Paideia, Brescia, vol. II, 1966, pp. 247-62). Ma un'esegesi come questa toglie fondamento teologico ai tentativi di armonizzare fede cristiana e rivoluzione. Non è la stessa cosa infatti situare la teologia rivelata nella storia che la storia nella teologia, benché i teologi della violenza si rivolgano al primo aspetto.



# abstract

---

In agreement with the title of this article, the essay is divided into two basic parts: one which is historical and the other philosophical. In the first part, the author examines at the beginning the classical latin etyma of the term *violencia* (*uis, uiolare, uiolator, etc....*). After that comes the accleration of the philosophical concept of «violence» in Aristotle and Saint Thomas, and in continuation an indication of the application of the same concept to the field of ethics, and finally to the juridical field within classical roman law. In another sphere of considerations—ethical and political—the author points out the opinions of some characters which Plato introduces in his dialogues *Gorgias* and *The Republic*, due above all to the resonance which these works have had in the history of the Western World until the present time. The subject of bloody violence, which is inherent to the action of the tyrannicide, is treated here briefly with references to the works of Cicero, John of Salisbury, Saint Thomas, Marsilius of Padua, Coluccio Salutati, Juan de Mariana, etc. Phenomena of midieval history such as the Crusades and the trials of the Inquisition could not be silenced in this case because both phenomena legitimized morally the use of violence directed towards infidels and heretics. The historical *excursus* on the topic of the legitimacy of violence in the hands of those who govern passes in successive order, through Machiavelli, to the political literature on the «reason of state», jusnaturalism, etc... To be underlined is the fact that since the end of the Eighteenth Century—and in an even much more important way in the realm of hegelian Idealism—the concept of violence has undergone a process of amplification as much within the field of Philosophy as within the experimental sciences: Darwin, Malthus and Hegel form the framework. This concept, which in Hegel's dialectic transformed itself into the dynamic principle of the antithesis, and which, therefore, affirmed the structure of the metaphysical movement of history, was passed on as a legacy to the successive hegelian trend, which was in itself so complex and so full of ramifications. The figure of Marx stands out in these pages not so much for his ties with the hegelian left, and with Feuerbach in particular, but rather because of one of the basic concepts of historical materialism—the struggle of the classes—which Marx underlined in his *Communist Manifesto* as the motivating force of history. The author then considers on the one hand the relationships which exist between the different european nationalisms of the last Century and the ones actually existing today, and, on the other, the Marxist ideology; he analyzes in passing the profound influence exercised by the *Aufklärung* of the Eighteenth Century upon the de-Christianization of man wrapped up first in his rationalism, and, later on, as a compensation, in new forms of religion and the cult of the world. From here on several names appear: Lenin, Stalin, Sorel, Mussolini, Hitler, etc., men who were very different one from the other and even opposed with regard to their respective political philosophies, but who set the pace for violence of a revolutionary and counter-revolutionary nature during short years or lasting decades. After a few more considerations, the first part of this essay ends with the author underlining the interest which experimental psychology and psycho-analysis have dedicated to the study of human aggressiveness and its mechanisms.

In the second part of this work the author tries to establish guidelines for the study of the relationships between the multiple phenomena of individual and collective violence in the present, and the mass civilization of our time. In the first place, the author makes a series of admonitions with relation to the words used: «vio-



lence», «mass civilization» instead of «mass society», «civilization» instead of «culture», etc. He also recommends the need for not classifying *en masse* as a result of a reactionary mentality, the discontent which the intellectual contemplation of the present times produces in the observer, because if our state of animation could be termed as nothing else but «reactionary», then the same could be said to define a great part of the best literature of this Century, as well as the figurative arts of this modern age. The expression «mentality of violence» is applied in the historical context of cultural regression, from Friedrich Nietzsche to our day. After this, the author makes a summary description of the mental coordinates of massified man, as well as of certain particular features of the actual «organization» of culture, which is increasingly impregnated by political and economical ideas, in agreement with the fundamental methodology of historical materialism. The nucleus of these considerations is made up of a philosophical definition of the actual conditions of culture in Europe. This definition rests upon the conviction that the ideology of Marxism-Leninism, although it may be in a stage of partial historical modification, directs not only the political evolution of important sectors of occidental society, but also that it has known how to model, thanks again to the coming-together of circumstances, the *forma mentis* of the contemporary intellectual. In the final part of the essay, the author dedicates special emphasis on the influence of Marxism upon wide sectors of modern Catholicism. He then adds several warnings in order to avoid, on the part of the reader, interpretations which might be inopportune or false.