

## LA SINTASSI DELLA VIOLENZA TRA HEGEL E MARX

VITTORIO MORFINO

### 1. La levatrice della storia

**V**i è una celebre espressione di Marx a proposito della violenza che può costituire un buon punto di partenza per provare a descriverne la sintassi: al culmine del capitolo 24 del *Capitale*, dedicato com'è noto all'accumulazione originaria, Marx esclama che «la violenza [*Gewalt*] è la levatrice [*Geburtshelfer*] di ogni vecchia società gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza [*Potenz*] economica»<sup>1</sup>. Proprio perché si trova al culmine del capitolo sull'accumulazione originaria essa sembra darci la chiave di lettura, il senso ed il riassunto concettuale della pluralità di storie in esso descritte. È veramente così? Su ciò ritorneremo più avanti. Accontentiamoci per ora di analizzare più da vicino la proposizione marxiana. Che cosa indica la metafora usata? 1) la violenza è sì una potenza economica, ma marginale rispetto al processo storico; 2) la nuova società esiste già in seno alla vecchia e attende di venire alla luce. Se, al di là del significato comune della metafora, interroghiamo l'uso che ne ha fatto la tradizione filosofica, troviamo che la metafora della gravidanza è al centro della monadologia leibniziana e della concezione della temporalità che essa designa: «il presente è gravido dell'avvenire»<sup>2</sup>, esclama Leibniz nel paragrafo 22 della *Monadologia*, «il presente è gravido del futuro, il futuro si potrebbe leggere nel passato»<sup>3</sup>, aggiunge nel paragrafo 13 dei *Principi della natura e della grazia*. La metafora designa il modo ineludibile con cui gli stati di ogni monade si susseguono comandati da una *lex seriei* che è, in virtù dell'armonia pre-stabilita, la legge stessa della Storia e del suo Progresso. La proposizione marxiana sembra dunque designare uno sviluppo lineare del tempo storico in cui

1 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, in *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 23 1986, p. 779, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 813-814.

2 *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, Bd. 6, p. 610, tr. it. a cura di E. Pasini e M. Mugnai, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Torino, Utet, 2000, p. 456.

3 Ivi, p. 604, tr. it. cit., p. 450.

una *lex seriei* governa la transizione da una società ad un'altra scandendo i tempi dell'apparizione della violenza. Come è noto Engels ha dedicato alcuni capitoli dell'*Anti-Dühring* alla definizione del ruolo della violenza della storia, ruolo che egli trova perfettamente sintetizzato dalla proposizione marxiana. Allo scopo di mettere meglio in luce gli *enjeux* teorici di questa questione, intendo dimostrare che questa concezione della violenza è comandata da una sintassi concettuale hegeliana di cui la struttura logica è rintracciabile in due capitoli fondamentali della Grande logica e la dialettica storica in alcuni passaggi decisivi della filosofia del diritto e della storia.

## 2. La violenza nella «Realtà» (*Wirklichkeit*)

Il primo dei due luoghi teorici in cui Hegel affronta la questione della violenza, della *Gewalt*, è la terza sezione della *Logica dell'essenza*, la *Wirklichkeit*, là dove la logica binaria prodotta dalla dialettizzazione delle categorie della tradizione metafisica tende infine a raggiungere l'unità del concetto. Qui, proprio sulla soglia del concetto, nello *Zwischen* tra regno della necessità e regno della libertà, appare la prima occorrenza significativa del termine *Gewalt* nella dialettica della causalità, un *wirken*, che presuppone un'alterità, un estrinseco. La causa agisce su stessa come sopra un altro, che appare così come sostanza passiva: in primo luogo, essa toglie l'esser altro di quella ed in essa torna in sé, e, in secondo luogo, pone questo suo ritorno in sé come una determinatezza, ossia la determina. La sostanza passiva ha dunque una natura duplice, poiché da una parte è un presupposto per sé stante, un'alterità, e dall'altra è identica con la causalità agente.

È a questo livello della deduzione che Hegel inserisce il concetto di *Gewalt*. La violenza si origina dall'azione della sostanza efficiente sulla sostanza passiva, la quale soffre, «leidet», violenza. Leggiamo il lungo passaggio che Hegel dedica alla formulazione di questo concetto:

La violenza è l'apparire della potenza [*Erscheinung der Macht*], ossia è la potenza come un esterno [*die Macht als Äußerliches*]. Un esterno è però la potenza solo in quanto la sostanza causale nel suo agire, cioè nel suo proprio porsi, in pari tempo [*zugleich*] presuppone, cioè pone se stessa come un tolto [*Aufgehobenes*]. Viceversa quindi l'azione [*Thun*] della violenza è anch'essa un'azione della potenza. È soltanto un altro che vien presupposto da lei stessa, quello su cui agisce la causa violenta [*gewaltige Ursache*]; l'azione sua su di esso è un riferimento negativo a sé, ossia è la sua propria manifestazione. Il passivo è il per sé stante [*das Selbstständige*], che è soltanto un posto, un rotto [*Gebrochenes*] in se stesso – una realtà [*Wirklichkeit*], che è condizione, e precisamente la condizione ormai nella sua verità, cioè una realtà, che è soltanto una possibilità, o viceversa un essere in sé, soltanto passivo. A quello quindi, cui la violenza accade [*geschieht*], è non solo possibile di far violenza, ma questa gli deve anche essere

fatta; quello che ha potere [*Gewalt*] sopra l'altro, l'ha soltanto perché è la potenza di quello, potenza che manifesta costì sé e l'altro. La sostanza passiva per mezzo della violenza vien soltanto posta come quello che in verità essa è; posta cioè come quella che, essendo il semplice positivo o la sostanza immediata, appunto perciò è soltanto un posto; il *præ* [*das Voraus*], ch'essa è come condizione [*Bedingung*], è la parvenza [*Schein*] dell'immediatezza, parvenza [*Schein*] che viene in lei cancellata dalla causalità agente [*wirkende Causalität*]<sup>4</sup>.

L'azione della potenza, cioè della sostanza agente sulla sostanza passiva, è una azione violenta, azione che tuttavia verte su di sé, cioè su quella sostanza che è il presupposto del suo agire e che in sé è identica a questo agire: è ciò che rende possibile il manifestarsi dell'azione stessa. Ciò che appare come violenza esercitata da un agente su un paziente è in realtà un'illusione ottica; in realtà l'agente non fa che togliere l'immediatezza del paziente (o meglio il paziente posto come presupposto della sua azione) e rivelare la presupposta esteriorità e immediatezza come un posto della potenza: la violenza è, in conclusione, il fenomeno della potenza, attraverso cui la sostanza passiva diviene ciò che essa da sempre è, ciò a cui essa è già da sempre destinata.

Così Hegel conclude questo giro di pensieri:

Alla sostanza passiva non vien quindi reso dall'influsso di una violenza esterna se non quello che le spetta [*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*]. Ciò ch'essa perde è quell'immediatezza, la sostanzialità a lei estranea. Ciò ch'essa riceve come un che di estraneo, di esser cioè determinata quale un esser posto, è la sua propria determinazione [*ihre eigene Bestimmung*]. Ma in quanto ora vien posta nel suo esser posto o nella sua propria determinazione, con ciò anzi non vien tolta, ma non fa che fondersi con se stessa, e nel suo venir determinata è dunque originarietà. La sostanza passiva vien pertanto da un lato conservata [*erhalten*] ovvero posta dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sé una sostanza tolta [*aufgehobene*]; – dall'altro lato poi è l'attività del passivo stesso, di fondersi con sé e di far così di sé un originario e una causa. Il venir posto da un altro e il proprio divenire è uno stesso [*ein und daſelbe*]<sup>5</sup>.

La sostanza passiva ha dalla violenza ciò che le spetta: perde l'immediatezza e riceve la sua determinazione in quanto esser posto. La sostanza passiva viene dunque, in primo luogo, posta dalla sostanza attiva come in sé esser

4 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil [Die objektive Logik (1812/1813)], herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, Band 11, 1981, pp. 405-406, tr. it. a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1968, p. 641.

5 Ivi, p. 406, tr. it. cit., p. 641.

posto, e «quindi riceve in sé un'azione dall'altra sostanza»<sup>6</sup>; ma, in secondo luogo, essa produce una «reazione contro la causa agente». A differenza però che nella causalità determinata in cui la causa che un individuo è e la causa che un individuo ha erano distinti, nell'azione e reazione ogni individuo è sia causa che effetto. L'azione e la reazione non producono dunque il cattivo infinito del regresso e del progresso indeterminato della causalità transitiva, ma un «agir reciproco infinito» che non è altro che la causalità ripiegata su stessa, che abbandona infine l'imperfetta metafora geometrica della retta per assumere quella perfetta del cerchio. È così aperta la via all'azione reciproca («Wechselwirkung») come causalità mutua di sostanze che si presuppongono e si condizionano reciprocamente. Ogni residuo di immediatezza è infine tolto (in quanto posto), e dunque non siamo più di fronte a dei sostrati ma a delle sostanze. L'azione reciproca è la causalità stessa, il concetto di causalità e la causalità giunta al concetto, è *causa sui*.

Prendiamo ora le distanze dal discorso hegeliano per osservarne da lontano la strategia. Perché divenga possibile il salto dal regno della necessità al regno della libertà, dalla sostanza al soggetto, dall'oscurità alla trasparenza, alla luce, è necessario che intervenga l'istanza della violenza, che ha la precisa funzione di togliere questa oscurità. E tuttavia questa violenza appare tale solo a uno sguardo superficiale, poiché essa in realtà si esercita solo apparentemente su un presupposto immediato, su un'oscura accidentalità («Zufälligkeit»); in realtà questa contingenza, questa oscurità è stata posta proprio dalla luce del concetto per essere trasformata in libertà dalla potenza della necessità. La luce si serve dell'oscurità, le dà dignità, la libera dalla buia notte dell'insensato, per inserirla in un disegno in chiaro-scuro del mondo che gradatamente lascia apparire una scala di determinatezze: violenza è il tratto nero sul foglio bianco, violenza solo apparente, perché attraverso di esso il foglio si nobilita, diviene ciò che era destinato ad essere: disegno, senso. Se ora si prendono in considerazione gli effetti impliciti del discorso hegeliano sulla causalità preso nella sua strategia complessiva emerge il fatto che il venire alla luce del senso è possibile solo con una violenza, che tuttavia è soltanto apparente. In breve: 1) la violenza è necessaria; 2) la violenza non è reale, non è *wirklich*, non solo per il fatto che non è lei ad agire, *wirken*, ed a produrre un effetto, *Wirkung*, cioè non è il motore del processo, ma anche perché il suo accadere è l'effetto di un'illusione ottica prodotta dall'ultimo livello della logica binaria delle categorie metafisiche («Wirkung und Gegenwirkung»), illusione di una dualità che si risolverà nell'unità dell'Idea.

---

6 Ivi, p. 406, tr. it. cit., p. 642.

### 3. La violenza nella «Teleologia»

Veniamo al secondo luogo teorico. Come nella logica oggettiva anche nella logica soggettiva il termine violenza appare nella diacronia del sistema in un luogo cruciale dal punto di vista strategico: esso è un segnale direzionale sulla strada che porta dalla teleologia all'Idèa. Come nella *Wirklichkeit*, anche nella logica oggettiva, la violenza appare su una soglia, nello *Zwischen* tra oggettività e soggettività, o meglio ancora sul limitare di questa dualità, prima ch'essa sia superata e ricompresa in un'unità superiore, il concetto adeguato. È dunque ancora nel punto di passaggio tra oggetto e soggetto, nel punto in cui l'oggettività s'innalza al suo livello più alto, la teleologia, ed appena prima di divenire soggettività, idèa, che la violenza appare nello scenario predisposto dalla sintassi concettuale di Hegel.

La teleologia emerge in Hegel dalla nota dialettica tra meccanismo e finalismo: la positività del finalismo risiede nell'unità essenziale, mentre la negatività nell'imposizione di questa unità essenziale in modo così estrinseco e accidentale da rendergli preferibile la scevra accidentalità della tautologia meccanicistica. La via per superare il lato negativo del finalismo è stata aperta da Kant:

Uno dei grandi meriti di Kant verso la filosofia consiste nella distinzione da lui stabilita tra finalità relativa o esterna e finalità interna [*Zweckmäßigkeit*]. In quest'ultima egli ha aperto la via al concetto della vita [*Begriff des Lebens*], all'Idèa, ed ha con ciò elevato positivamente la filosofia al di sopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica<sup>7</sup>.

Ciò che Hegel rifiuta della posizione kantiana è il fatto di non porre l'unico problema realmente filosofico che consiste nel domandarsi «quale dei due principi abbia verità in sé e per sé»<sup>8</sup>. Si tratta allora, secondo Hegel, di riprendere l'intuizione kantiana e di spingerla sino alle sue conseguenze estreme; si tratta cioè di tradire e inverare l'impresa kantiana pensando di nuovo la metafisica come scienza non più con l'ingenuità dogmatica di un Wolff o di un Mendelssohn, ma attraverso il duro esercizio del trascendentale.

Stabilito il primato della finalità interna, Hegel passa ad analizzare i singoli momenti attraverso cui egli deduce il concetto speculativo della teleologia:

a) *Lo scopo soggettivo*. Lo scopo è il concetto soggettivo inteso come sforzo o spinta a divenire esteriore, a porsi come esteriorità. Esso ha un'analogia

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, tr. it. cit., p. 837.

8 Ivi, p. 158, tr. it. cit., p. 839.

con il concetto di forza, e tuttavia è una forza che si sollecita da sé verso l'estrinsecazione, ed ha un'analogia con il concetto di causa, ma è una causa che è causa di se stessa o il cui effetto è immediatamente la causa. Lo scopo è un soggettivo e la sua attività si indirizza contro un'oggettività esteriore: esso ha infatti dinanzi a sé un mondo oggettivo meccanico e chimico al quale la sua attività si riferisce come a qualcosa di già esistente. Così Hegel determina la dialettica dello scopo: «Il movimento dello scopo quindi può essere espresso così, [...] ch'esso va a togliere la presupposizione [*Voraussetzung*] dello scopo stesso, cioè l'immediatezza dell'oggetto [*Unmittelbarkeit des Objects*] e a porre questo come determinato dal concetto»<sup>9</sup>.

b) *Il mezzo*. Nello scopo viene posto un interno e presupposto un mondo esteriore del tutto indifferente rispetto alle determinazioni di scopo. Hegel mostra come, dato questo quadro concettuale, lo scopo per essere condotto a termine abbia bisogno di un mezzo, che è un'esistenza esterna che funge da termine medio: «La finità dello scopo – scrive Hegel – consiste per conseguenza in questo, che il suo determinare è in generale esterno a se stesso e che perciò il suo proprio determinare, come abbiám veduto, si rompe in un porre e in un presupporre [*in ein Setzen und in ein Voraussetzen*]»<sup>10</sup>. In altre parole Hegel sottolinea come in questa relazione il concetto e l'oggettività si trovino ad essere collegati nel mezzo solo in maniera estrinseca, in quanto questo è un oggetto meccanico. Tuttavia il mezzo riesce assolutamente penetrabile allo scopo ed è suscettibile di questa comunicazione di senso solo in quanto esso è identico con lo scopo.

c) *Lo scopo realizzato*. Lo scopo operante nel suo mezzo non deve dunque determinare l'oggetto immediato come un estrinseco, e questo deve fondersi per se stesso a unità del concetto. In altre parole l'esteriore attività dello scopo attraverso il mezzo deve togliere se stessa: «Il contegno [*Verhalten*] negativo dell'attività teleologica di fronte all'oggetto non è perciò un contegno estrinseco, ma è il mutamento e il trapasso [*Veränderung und Übergang*] che l'oggettività in lei stessa fa in quello»<sup>11</sup>.

In questo contesto Hegel determina la violenza come l'effetto dell'azione dello scopo sull'oggetto attraverso il mezzo:

Che lo scopo si riferisca immediatamente ad un oggetto e ne faccia un mezzo, così pure che con questo mezzo lo scopo determini un altro oggetto, si può considerare come una violenza [*kann als Gewalt betrachtet werden*], in quanto che lo scopo appare come di una natura affatto diversa da quell'oggetto, e i due oggetti

9 Ivi, p. 161, tr. it. cit., p. 843.

10 Ivi, p. 162, tr. it. cit., pp. 844-845.

11 Ivi, p. 165, tr. it. cit., p. 848.

son parimenti l'uno di fronte all'altro delle totalità indipendenti. Che poi lo scopo si metta nella relazione coll'oggetto e frapponga fra sé e l'oggetto un altro oggetto, ciò si può riguardare come l'astuzia della ragione [*List der Vernunft*]. La finità della razionalità ha, come venne osservato, questo lato, che lo scopo si riferisce alla presupposizione, vale a dire all'esteriorità dell'oggetto<sup>12</sup>.

L'attività è dunque il togliersi della parvenza dell'esteriorità, togliersi che può apparire come violenza solo se si considerano lo scopo, il mezzo e l'oggetto esteriore su cui si esercita lo scopo come delle alterità non mediabili. In realtà lo scopo realizzato si rivela essere il punto che comanda la dialettica di questi tre momenti, che appartengono allo svolgersi del concetto: «Il processo teleologico è traduzione [*Übersetzung*] del concetto, che esiste distintamente come concetto, nell'oggettività. Si vede che questo tradurre in un presupposto Altro è il fondersi del concetto con se stesso mediante se stesso»<sup>13</sup>.

Dunque, conclude Hegel, «si può dir dell'attività teleologica che in essa la fine è l'inizio, la conseguenza è il principio, l'effetto è la causa, ch'essa è un divenire del divenuto»<sup>14</sup>, e che dunque la violenza, come nella dialettica della *Wechselwirkung*, non è che l'illusione di un'opacità che è stata posta come tale per essere condotta alla trasparenza. Lo scopo realizzato comanda dal punto finale del processo le mosse dello scopo soggettivo, del mezzo e dell'oggetto, servendosene come di pedine su una scacchiera al fine di portare a termine la propria strategia: la violenza non è che l'effetto ottico di chi osserva da un punto di vista limitato (è in questo senso sintomatica l'espressione hegeliana «[...] *kann als Gewalt betrachtet werden*»), di chi guarda al finito senza cogliere l'unità del processo che è interamente permeato dal concetto. Volendo nominare il soggetto di questo sguardo dall'esterno, che coglie la violenza nel finito senza penetrare la razionalità complessiva in cui essa è inserita, si potrebbe individuarlo in una facoltà, l'intelletto, che tien ferme le finitezze senza penetrarne la vitale relazione con l'infinito.

Tuttavia ancora un punto deve essere sottolineato dell'argomentazione hegeliana ed è la comparsa sulla scena teorica, nel bel mezzo della ridefinizione hegeliana del concetto di finalità, di un'espressione, *List der Vernunft*, che appartiene a tutt'altro ambito del sistema, ossia allo spirito oggettivo, alla filosofia della storia. L'astuzia della ragione è il nome che Hegel dà alla strategia della ragione nella storia, al suo modo di utilizzare gli istinti, le passioni, i desideri e le imprese dei singoli per realizzare il proprio piano universale, lasciando poi cadere questi singoli stessi come «gusci vuoti». Ciò che

12 Ivi, pp. 165-166, tr. it. cit., p. 848.

13 Ivi, p. 167, tr. it. cit., p. 849.

14 Ivi, p. 167, tr. it. cit., p. 850.

Hegel costruisce nella teleologia è la struttura logico-ontologica della storicità, in cui la violenza, come vedremo in modo più analitico, è sempre esercitata su ciò che non ha più realtà, vita, e dunque è eliminato come un che di inessenziale al processo.

#### 4. *La violenza nella* Filosofia del diritto

L'intemporale struttura concettuale della Grande logica comanda la dialettica storica della violenza. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* la violenza occupa lo spazio teorico di una soglia, quella tra lo Stato e la storia del mondo<sup>15</sup>: essa appare come *Krieg* nella trattazione del diritto statale esterno, laddove Hegel definisce teoricamente la natura dei rapporti tra gli Stati indipendenti. Gli Stati si trovano l'uno verso l'altro nella situazione degli uomini nello stato di natura configurato da Hobbes, con la differenza che non vi è alcuna *lex naturalis* che possa essere resa effettuale da un potere coercitivo *super partes*. In altre parole, secondo Hegel il progetto kantiano di una pace perpetua raggiungibile grazie a una confederazioni di Stati in grado di appianare ogni controversia resta sul piano del dover essere: «Non c'è alcun pretore – conclude infatti Hegel –, al massimo arbitri o mediatori tra Stati, e anche questi soltanto in modo accidentale, cioè secondo volontà particolari»<sup>16</sup>.

In quanto dunque le volontà particolari degli Stati non trovano un accordo, la loro controversia può «venir decisa soltanto dalla guerra [*Krieg*]»<sup>17</sup>. Naturalmente però la violenza che si sprigiona in questa specifica forma di *Wechselwirkung* non è accidentale, ma lascia tralucere, attraverso il cammino della storia del mondo, i bagliori del concetto:

Nel rapporto degli Stati l'uno verso l'altro, poiché essi in ciò sono particolari, rientra il gioco supremamente mosso della particolarità interna di passioni, interessi, fini, di talenti e virtù, della violenza, del torto e dei vizi, come dell'accidentalità esterna, nelle più grandi dimensioni del fenomeno, – un gioco, nel quale l'intero etico stesso, l'indipendenza dello Stato, viene esposto all'accidentalità. I principi degli spiriti del popolo a cagione della loro particolarità, nella quale essi hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza come individui esistenti, sono limitati in genere, e i loro destini e fatti nel loro rapporto dell'uno all'altro sono la dialettica apparente della finità di questi spiriti, dalla quale lo spirito uni-

15 In realtà essa appare anche all'origine degli Stati, «come diritto degli eroi [*Heroenrecht*] alla fondazione degli Stati» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930, p. 274, tr. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 269).

16 Ivi, p. 268, tr. it. cit., p. 262.

17 *Ibidem*.

versale, lo spirito del mondo, in tanto si produce come illimitato, in quanto è esso che esercita il suo diritto – e il suo diritto è tra tutti il supremo – su di essi nella storia del mondo, come tribunale del mondo<sup>18</sup>.

Dall'oscuro mare della *Wechselwirkung* delle passioni, degli interessi, dei vizi, delle virtù e delle violenze soggettive traspare la luce del concetto: la storia del mondo non è infatti il «mero giudizio della potenza dello spirito, cioè la necessità astratta priva di ragione di un cieco destino [*blinde Schicksal*]»<sup>19</sup>, ma lo svilupparsi dell'autocoscienza e della libertà dello spirito: «La storia dello spirito è la sua azione [*seine Tat*], poiché esso è soltanto ciò ch'esso fa, e la sua azione [*Tat*] è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per se stesso»<sup>20</sup>.

Gli Stati, i popoli e gli individui sono coscienti del grado di evoluzione dello spirito di cui sono portatori e allo stesso tempo sono strumenti e membri inconsci del lavoro dello spirito che elabora attraverso di essi la transizione al suo grado superiore:

Giustizia e virtù, torto, violenza e vizio, talenti e loro fatti, le piccole e le grandi passioni, colpa e innocenza, magnificenza della vita individuale e della vita del popolo, indipendenza, fortuna e sfortuna degli Stati e dei singoli hanno nella sfera della realtà cosciente il loro determinato significato e valore, e vi trovano il loro giudizio e la loro giustizia, seppur incompleta. La storia del mondo cade al di fuori di questi punti di vista; in essa quel momento necessario dell'idea dello spirito del mondo (momento che è presentemente il grado di tal spirito) ottiene il suo diritto assoluto, e il popolo in esso vivente e i suoi fatti ottengono la loro compiuta esecuzione, e fortuna e fama<sup>21</sup>.

La storia è la configurazione dello spirito nella forma dell'accadere, della realtà naturale immediata: al popolo, a cui compete un principio naturale immediato, «è demandata l'effettuazione del medesimo nel processo [*Fortgang*] della sviluppantesi autocoscienza dello spirito del mondo [*Weltgeist*]»<sup>22</sup>. Questo popolo è nella storia del mondo, per questa epoca, il popolo dominante, e può far epoca una volta sola, benché in modo totale:

Di fronte a questo suo diritto assoluto d'esser rappresentante del presente grado di sviluppo [*gegenwärtigen Entwicklungsstufe*] dello spirito del mondo, gli spiriti degli altri popoli sono privi di diritti, ed essi, come coloro la cui epoca [*Epoche*] è passata [*vorbei*], non contano più nella storia del mondo<sup>23</sup>.

18 Ivi, pp. 270-271, tr. it. cit., pp. 264-265.

19 Ivi, p. 271, tr. it. cit., p. 265.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, pp. 272-273, tr. it. cit., pp. 266-267.

22 Ivi, p. 273, tr. it. cit., p. 267.

23 *Ibidem*.

La *Gewalt* della logica si manifesta nella forma storica di *Krieg*. Essa si sprigiona contro i popoli che oscurano la trasparenza dello spirito di un'epoca. Ciò che subisce violenza riceve ciò che gli spetta nello svolgersi del processo, come scrive Hegel nella Logica oggettiva, «*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht ange- than*», vede iscritta sul proprio corpo, come nel celebre racconto di Kafka, la sentenza del *Weltgericht*. Ma in fondo il punto di vista che coglie la violenza è ancora limitato, illusorio, come scrive Hegel nella logica soggettiva, «*...kann als Gewalt betrachtet werden*», ma da una facoltà come l'intelletto che vuol sostantificare il momento particolare senza inserirlo nel quadro della totalità: i popoli che subiscono violenza sono infatti privi di spirito, non contemporanei, dotati di una forma di esistenza fantomatica, priva di vita, sopravvivenze di uno *Zeitgeist* ormai tramontato nella storia del mondo.

Essi dunque nel subire violenza, non fanno che rendere esecutiva la sentenza del tribunale della storia in modo non diverso da come la pena riafferma nel delinquente il diritto negato. Scrive Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

§ 100. La lesione che ricade sul delinquente, è non soltanto giusta in sé, – siccome giusta essa è in pari tempo la sua volontà in sé, un esserci [*Dasein*] della sua libertà, il suo diritto [*Recht*]; bensì essa è anche un diritto posto nel delinquente stesso, cioè entro la sua volontà essenteci, entro la sua azione. Poiché nella sua azione come azione di un essere razionale è implicito che essa è qualcosa di universale, che ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il suo diritto<sup>24</sup>.

### 5. La violenza nell'Anti-Dühring

Il percorso all'interno di questi testi ha messo in luce come la violenza nella sintassi concettuale hegeliana costituisca un momento necessario del divenir-soggetto della sostanza. La ripresa engelsiana della dialettica hegeliana, sia pure capovolta, cioè fondata non più sull'idea ma sull'economico, mantiene pressoché immutata la sintassi concettuale che regola il passaggio dalla necessità alla libertà, dalla *Wechselwirkung* della natura e della storia sino alla trasparenza infine realizzata nel comunismo<sup>25</sup>. Ciò emerge in modo paradigmatico in un

<sup>24</sup> Ivi, p. 89, tr. it. cit., pp. 89-90.

<sup>25</sup> Per una dimostrazione analitica di questa tesi, cfr. V. Morfino, «*Causa sui o Wechselwirkung. Engels tra Spinoza e Hegel*», in M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Milano, Teti, 1998, pp. 120-147.

testo di enorme importanza storica all'interno della tradizione marxista, l'*Anti-Dühring* di Friedrich Engels. In quest'opera, vera e propria enciclopedia del socialismo, trova spazio all'interno della seconda sezione («Economia politica») una «Teoria della violenza» che verrà in seguito rielaborata in un testo autonomo e pubblicata postuma con il titolo *Il ruolo della violenza nella storia*.

Le tesi engelsiane sulla violenza sono costruite in polemica con l'affermazione di Eugen Dühring, esponente di spicco della socialdemocrazia tedesca, secondo cui «la formazione delle relazioni politiche è il fatto storico fondamentale e i fatti economici che ne dipendono sono [...] di second'ordine»<sup>26</sup>. Il fatto primitivo è secondo Dühring «la violenza politica [*politische Gewalt*] immediata e non solamente un'indiretta potenza economica»<sup>27</sup>, e, di conseguenza, «i fenomeni economici si devono spiegare partendo da cause politiche, cioè dalla violenza»<sup>28</sup>. Dühring porta come simbolo del primato della violenza politica sull'economico il rapporto tra Robinson Crusoe e Venerdì. Contro questo esempio, Engels mostra come nessuna violenza sia considerabile come causa prima, ma come in realtà essa presupponga delle condizioni per essere esercitata. Nel caso di Crusoe e di Venerdì non è sufficiente che il primo possieda una spada per asservire il secondo; per potersi servire di uno schiavo è necessario possedere gli strumenti e gli oggetti per il lavoro dello schiavo e i mezzi necessari per il suo mantenimento: la violenza dunque è solo il mezzo, mentre il fine è il vantaggio economico.

La violenza politica non può essere considerata come un fatto primitivo, ma deve essere storicizzata: Engels mostra come la violenza non sia «un semplice atto di volontà», ma come presupponga delle condizioni di esistenza determinate, la produzione di armi, il cui livello tecnico è decisivo nella risoluzione dei conflitti:

la vittoria della violenza poggia sulla produzione di armi, e questa poggia a sua volta sulla produzione in generale, quindi sulla 'potenza [*Macht*] economica', sull'ordine economico', sui mezzi materiali che stanno a disposizione della violenza<sup>29</sup>.

*La prima mossa* del discorso engelsiano consiste dunque in una relativizzazione storicistica della violenza da causa prima metafisica a strumento determinato da fattori socio-economici. Engels prende come esempio la rivoluzione dell'arte della guerra provocata dall'introduzione della polvere da

26 F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, in K. Marx F. Engels, Werke, Berlin, Dietz Verlag, Band 20, 1986, p. 147, tr. it. a cura di G. de Caria, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 152.

27 Ivi, p. 147, tr. it. cit., p. 152.

28 Ivi, p. 148, tr. it. cit., p. 152.

29 Ivi, p. 154, tr. it. cit., p. 159.

sparo nel secolo XIV che non fu un «atto di violenza [*Gewalttat*], ma un progresso industriale e quindi economico»<sup>30</sup>. E conclude Engels che «[...] oggi-giorno anche uno zelante sottufficiale potrebbe spiegare a Dühring a che punto la condotta della guerra dipenda [...] dalle forze produttive e dai mezzi di comunicazione, sia del retroterra che della zona di operazioni di un singolo paese»<sup>31</sup>.

La seconda mossa consiste invece in una precisa definizione della «funzione della violenza nella storia di fronte allo sviluppo economico»<sup>32</sup>:

In primo luogo, ogni forza politica è fondata originariamente su una funzione economica, sociale e si accresce nella misura in cui, con la dissoluzione delle comunità primitive, i membri della società vengono trasformati in produttori privati e quindi vengono estraniati ancor più da coloro che amministrano le funzioni sociali comuni. In secondo luogo, dopo che la forza politica si è resa indipendente di fronte alla società, si è trasformata da serva in padrona, essa può agire in duplice direzione. O agisce nel senso e nella direzione del regolare sviluppo economico. In questo caso fra i due non sussiste nessun conflitto e lo sviluppo economico viene accelerato. O invece agisce nel senso opposto, e in questo caso, con poche eccezioni, soggiace regolarmente allo sviluppo economico<sup>33</sup>.

Dalla *Wechselwirkung* dei fattori che costituiscono la storia della società umana emerge in modo inarrestabile il *telos* dello sviluppo economico (così come in Hegel emerge il *telos* dello sviluppo dell'Idea). La violenza può dunque accelerare o rallentare il corso dello sviluppo storico, ma mai mutarlo. E tuttavia dal discorso engelsiano emerge un'ulteriore sfumatura che lo approssima in modo ancora più radicale alla teoria hegeliana della violenza:

Per Dühring la violenza è il male assoluto, il primo atto di violenza [*Gewaltsakt*] è per lui il peccato originale, tutta la sua esposizione è una geremia-de sul fatto che la violenza, questa potenza diabolica [*Teufelsmacht*], ha infettato tutta la storia fino ad ora con la tabe del peccato originale, ed ha vergognosamente falsificato tutte le leggi naturali e sociali. Ma che la violenza abbia nella società ancora un'altra funzione, una funzione rivoluzionaria [*eine revolutionäre Rolle*], che essa, secondo le parole di Marx, sia la levatrice di ogni vecchia società gravida di una nuova, che essa sia lo strumento con cui si compie il movimento della società, e che infrange forme politiche irrigidite e morte, di tutto questo in Dühring non si trova neanche una parola<sup>34</sup>.

---

30 Ivi, p. 155, tr. it. cit., p. 160.

31 Ivi, p. 159, tr. it. cit., p. 164.

32 Ivi, p. 169, tr. it. cit., p. 175.

33 Ivi, pp. 169-170, tr. it. cit., p. 175.

34 Ivi, p. 171, tr. it. cit., pp. 176-177.

Come in Hegel, la violenza è il fenomeno della potenza, dell'azione esercitata da ciò che è vitale su ciò che è morto e irrigidito; su ciò che pur avendo un'esistenza positiva (*Realität*), non ha più una realtà effettuale (*Wirklichkeit*), essendo una sopravvivenza di un'epoca ormai tramontata: la violenza in Engels è l'astuzia dell'economico che distrugge il potere politico quando esso si oppone allo sviluppo delle forze produttive, forma di distruzione il cui paradigma è dato dalla rivoluzione francese. La rivoluzione comunista, ripetendo e radicalizzando la mossa della rivoluzione francese, produrrà «il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»<sup>35</sup>.

### 6. Il ruolo della violenza nell'ordine del discorso di Hegel e di Engels

Si è mostrato come il passaggio dalla sostanza al soggetto, dal regno della necessità a quello della libertà, sia possibile solo a condizione che intervenga il momento della violenza. Che cos'è dunque la violenza? Riprendiamo brevemente i risultati raccolti nel nostro itinerario hegeliano: essa è, nella «*Wirklichkeit*», il fenomeno dell'azione della potenza su un presupposto o alterità, nella «*Teleologie*» l'effetto dell'azione dello scopo soggettivo su un mondo oggettivo attraverso un mezzo. Una tale grammatica concettuale fa sì che l'apparizione storica della violenza sotto forma di *Krieg* nella «*Weltgeschichte*» come azione dello Stato dominante sugli Stati dominati sia

1. l'effetto dell'azione del concetto, del *logos*, su un'alterità che esso stesso ha posto come presupposto necessario della sua azione;

2. l'illusione del finito prodotta dall'incapacità dell'intelletto di cogliere la totalità del processo.

La necessità dell'azione violenta sulla passività presupposta smaterializza gli effetti della violenza. La prima apparizione del termine violenza nella logica dell'essenza pone precisamente l'esser sempre-già della violenza, la sua atemporalità, che farà apparire ogni forma di violenza storica come la stanca ripetizione di un'azione sempre-già accaduta. Come sosteneva Ernst Bloch, la violenza nel sistema di Hegel è proprio la violenza che si studia sui banchi di scuola, una violenza che accade sempre e non accade mai, proprio perché la contingenza che la caratterizza è attraversata da una necessità superiore: le cose che subiscono violenza ricevono ciò che loro spetta nello svolgersi del processo. Nemmeno per un attimo Hegel si sofferma su ciò che la violenza distrugge, su ciò che dalla sua azione è cancellato per sempre, perché l'ordine del discorso vieta la disperazione di fronte all'abisso del dolore, di una perdita secca non recuperabile alla dialettica del processo, che la violenza provoca. La violenza è l'illusione del finito, come indica chiaramente la sua

---

35 Ivi, p. 264, tr. it. cit., p. 273.

occorrenza nella «Teleologie», è in fondo niente più che il sintomo di un riappropriarsi da parte del concetto di un'esteriorità, del farsi luce del concetto, in altre parole un sintomo della libertà. Ciò che viene distrutto, era stato posto per essere distrutto e la sua stessa distruzione è esperienza che sarà conservata nel cammino dello spirito.

Se si sostituisce al logos l'economico, se si rimette sui piedi la dialettica che stava a testa in giù, si trova l'identica sintassi in Engels, sintassi che produce una serie di effetti di estremo rilievo:

1. l'unidirezionalità della violenza, il suo essere sicuro indicatore della direzione del processo storico;
2. l'accadere puntuale della violenza, il suo essere l'epifenomeno di un salto di livello;
3. la sua smaterializzazione, esercitandosi su ciò che è morto e irrigidito.

Ora, nelle celebri conclusioni marxiane del capitolo 24 sull'«espropriazione degli espropriatori» sembra potersi rintracciare una sintassi di questo genere:

Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la *prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la *negazione della negazione*. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*<sup>36</sup>.

La violenza qui è unidirezionale, indica precisamente la direzione del processo storico; è puntuale, appare nei salti di livello; è smaterializzata dallo sguardo che sa abbracciare la totalità del processo nel suo duplice movimento di negazione che conduce dal feudalesimo al comunismo, dalla necessità alla libertà.

### 7. Dialettica o archeologia della violenza?

Si tratta ora di chiedersi se questa dialettica della violenza che appare tanto nel concetto di doppia negazione quanto nella metafora del parto sia davvero l'ossatura filosofica del capitolo 24, oppure se ne costituisca una sorta di travisamento. In uno scritto pubblicato postumo del 1982 Althusser oppone una concezione teleologica ed una aleatoria del modo di produzione che agirebbero nelle opere economiche di Marx. Alla prima è senza dubbio legato un

---

36 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band cit., p. 791, tr. it. cit., p. 826.

concetto di violenza comandato dalla sintassi hegeliana: il modo di produzione feudale è gravido del modo di produzione capitalistico, il secondo è contenuto in germe nel primo (ancora Leibniz e il preformismo), e la violenza appare al momento della nascita, ne aiuta la nascita comunque ineluttabile. Ma alla seconda quale concetto di violenza è legato?

Nel primo paragrafo Marx scrive: «La struttura economica della società capitalistica è derivata dalla struttura economica della società feudale. La dissoluzione di questa ha liberato gli elementi di quella»<sup>37</sup>. La prima proposizione sembra essere riconducibile ad una logica teleologica e preformistica; tuttavia la seconda vi sfugge: la dissoluzione ha liberato gli elementi, ma essi non si trovano già combinati necessariamente, la loro combinazione è aleatoria. Come scrive Althusser in un dattiloscritto del 1966 intitolato «Sur la genèse»:

1) les éléments définis par Marx se 'combinent', je préfère dire (pour traduire le terme de *Verbindung*) se 'conjoignent' en 'prenant' dans une structure nouvelle. Cette structure ne peut être pensée, dans son surgissement comme l'effet d'une filiation, mais comme l'effet d'une *conjonction*. Cette Logique nouvelle n'a rien à avoir avec la causalité linéaire de la filiation ni avec la causalité 'dialectique' hegelienne, qui ne fait qu'énoncer à haute voix ce que contient implicitement la logique de la causalité linéaire. 2) Pourtant *chacun* des éléments qui viennent se combiner dans la conjonction de la nouvelle structure (en l'espèce du capital-argent accumulé, des forces de travail 'libres' c'est-à-dire dépouillées de leurs instruments de travail, des inventions techniques) est lui-même, en tant que tel, un *produit*, un *effet*. Ce qui est important dans la démonstration de Marx c'est que ces trois éléments ne sont pas les produits contemporains d'une seule et même situation: ce n'est pas, autrement dit, le mode de production féodal qui, à lui seul, et par une finalité providentielle, engendre *en même temps les trois éléments* nécessaires pour que 'prenne' la nouvelle structure. Chacun de ces éléments a sa propre 'histoire', ou sa propre généalogie [...]: les trois généalogies sont relativement indépendantes. On voit même Marx montrer qu'un même élément (les forces de travail 'libres') peut être produit comme résultat par de généalogies *tout à fait différentes*. Donc les généalogies des trois éléments sont indépendantes les unes des autres, et indépendantes (dans leur co-existence, dans la co-existence de leur résultats respectifs) de la structure existante (le mode de production féodal). Ce qui exclut toute possibilité de résurgence du mythe de la genèse: le mode de production féodal n'est pas le 'père' du mode de production capitaliste au sens ou le second serait, aurait été contenu 'en germe' dans le premier<sup>38</sup>.

Se si legge il capitolo 24 secondo questa prospettiva la violenza perde i tratti di unidirezionalità, di puntualità e di immaterialità che gli conferisce la sintassi filosofica hegeliana, necessario venerdì santo speculativo sulla strada

37 Ivi, p. 743, tr. it. cit., p. 779.

38 L. Althusser, «Sur la genèse», 22 septembre 1966, Archivio Montag.

che conduce allo spirito (o al comunismo), per riguadagnare la pluralità di forme, la pervasività e la materialità di una storicità non dominata dal ritmo di un'essenza, ma da un fondamentale policronismo.

1. *Pluralità di forme.* Il termine violenza è la forma riassuntiva e generica di una pluralità di processi reali che va dalla conquista al soggiogamento, dall'assassinio alla rapina<sup>39</sup>. Non è l'univoco indicatore direzionale di un processo di transizione da una società all'altra che avviene ad un tempo ovunque. Essa dissolve alcune forme di esistenza della società feudale liberando degli elementi che si congiungeranno dando luogo alla società capitalistica, ma mai attraverso un modello di causalità semplice e transitiva: il proletariato inglese (e la localizzazione del processo è già una cautela metodologica contro filosofie complessive della violenza) è l'effetto di una pluralità di cause che in nessun modo lo contenevano in anticipo (lo scioglimento dei seguiti feudali, le recinzioni delle terre comuni per il pascolo delle pecore, il furto dei beni ecclesiastici effetto della Riforma, il *clearing of estates*, cioè l'estromissione dei fittavoli dalle grandi proprietà), ognuna delle quali va analizzata nella sua temporalità specifica (per esempio nella differenza tra la relativa istantaneità del furto dei beni ecclesiastici e del *clearing of estates* nell'Alta Scozia e in Irlanda e il processo di lunga durata dell'espropriazione delle terre comuni che va dal XV secolo al XVIII pur mutando natura da «azione violenta individuale» all'uso della «legge [come] veicolo di rapina»<sup>40</sup>). La violenza acquista dunque un senso solo in una storia fatta al futuro anteriore, *ex post*, in cui la fluttuazione che ha preceduto la congiunzione è imprigionata in un tempo lineare e teleologico.

2. *La pervasività.* La violenza non è affatto puntuale, non appare a segnare il salto di livello ma agisce in modo pervasivo a differenti livelli, nella separazione violenta dei produttori dai mezzi di produzione (secondo modalità e temporalità differenti, come detto), nella legislazione contro il vagabondaggio che «tra il grottesco e il terroristico» inducevano la disciplina necessaria «al sistema di lavoro salariato»<sup>41</sup> prodotto da questa separazione, e infine nella legislazione «per 'regolare' il salario, cioè per costringerlo entro limiti convenienti a chi vuol fare del plusvalore, per prolungare la giornata lavorativa e per mantenere l'operaio stesso a un grado normale di dipendenza»<sup>42</sup>. Ma questa pluralità di livelli non costituisce una *Stufenfolge*, una serie di gradi successivi cesellata dalla violenza, ma piuttosto un complesso intreccio in cui talvolta la violenza produce gli effetti previsti, altre volte effetti inattesi e altre volte ancora una perdita secca senza alcun effetto.

39 K. Marx, *Kapital*, Erster Band cit., p. 742, tr. it. cit., p. 778.

40 Ivi, p. 752, tr. it. cit., p. 788.

41 Ivi, p. 765, tr. it. cit., p. 800.

42 Ivi, pp. 765-766, tr. it. cit., p. 801.

3. *La materialità*. In questa prospettiva la violenza riacquista tutta la sua pesante materialità, ridiventa visibile nei corpi il dolore della fame, della povertà, della prigionia, del disciplinamento, della fatica. Non illusorio epifenomeno di un processo storico che spazza via ciò che è morto, ma tessuto plurale e onnipervasivo della genesi e della struttura del modo di produzione capitalistico (senza ovviamente che la logica della violenza della struttura sia pensata come telos della violenza della genesi). Non dunque una dialettica della violenza, ma piuttosto un'archeologia della violenza, capace di individuare nella complessa stratificazione e differenziazioni delle violenze storicamente determinate il dolore inflitto ad ogni singolo corpo. E allora che le pagine del capitolo 24 rievocano «le abitazioni dei contadini e i *cottages* degli operai agricoli [...] abbattuti con la forza o abbandonati alla lenta rovina» nel processo di trasformazione dei campi in pascoli da pecore<sup>43</sup>, «la soppressione dei conventi [che] gettò gli abitanti nel proletariato»<sup>44</sup>, il colossale «furto ai danni dei beni demaniali»<sup>45</sup>, i *Bills for inclosures*, cioè «la legge come veicolo di rapina delle terre del popolo»<sup>46</sup>, il *clearing of estates* che «ha spazzato via gli uomini dalle grandi proprietà»<sup>47</sup>; e ancora la legislazione sanguinaria sul vagabondaggio contro una gran massa di uomini trasformata in «mendicanti, briganti e vagabondi», la frusta, le catene, la prigione, il ferro rovente sulla carne, il taglio dell'orecchio, le leggi penali d'eccezione contro le coalizioni degli operai, la barbarie e l'atrocità del sistema coloniale, il furto di uomini, le carestie provocate dalle speculazione, l'assassinio, la rapina, le taglie sulla testa di uomini, donne e bambini. E queste pagine rinviano ad altre pagine straordinarie, quelle del capitolo 8 sulla giornata lavorativa, dove la violenza si manifesta come prolungamento indefinito del tempo di lavoro giornaliero, come decurtazione dei tempi per i pasti e per il riposo, come imposizione del lavoro notturno e del sistema dei turni sin nelle sue forme estreme e persino incredibili (fanciulli fatti lavorare per più turni consecutivamente): Marx rende quasi tangibile l'inumana fatica imposto dal processo di produzione ai corpi degli uomini e ancor più dei fanciulli, inumana fatica che provoca sofferenze fisiche e psichiche causa spesso di malattia e di morte.

Archeologia della violenza abbiamo detto, archeologia capace di mostrare come la violenza possa produrre effetti storici (o anche non produrli) ma mai fregiarsi delle *lettres de noblesse* del Senso della storia. Come scrive Benjamin nella più bella delle sue *Tesi sulla storia*, «non vi è mai testimonianza di cultura che non sia allo stesso tempo testimonianza di barbarie [Es

43 Ivi, p. 746, tr. it. cit., p. 782.

44 Ivi, p. 749, tr. it. cit., p. 785.

45 Ivi, p. 751, tr. it. cit., p. 787.

46 Ivi, p. 752, tr. it. cit., p. 788.

47 Ivi, p. 756, tr. it. cit., p. 792.

*ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein]*»<sup>48</sup>. Ma che cosa possiamo dedurre da questa archeologia sul piano di un discorso politico sulla violenza? La politica non può essere innestata su una filosofia della storia di cui è l'esito necessario, senza per questo tuttavia finire per pensarla come l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo privo di qualità. Devono essere rifiutati la secolarizzazione di entrambi i grandi modelli di temporalità cristiana, quello di Paolo secondo cui Dio verrà «come un ladro nella notte»<sup>49</sup> e quello di Gioacchino da Fiore che tripartisce la linea tempo nelle epoche successive dell'umanità<sup>50</sup>. La politica è intervenuta nella congiuntura, intervento in un orizzonte dominato da una temporalità plurale il cui intreccio offre talvolta alla virtù «la miracolosa occasione» e talaltra la rende del tutto inefficace. Questo intervento deve essere pensato secondo il modello machiavelliano del centauro, mezzo uomo e mezzo bestia: questo significa che l'intervento politico non può eludere la questione della violenza precisamente per il fatto che l'ordine socio-politico esistente è sempre-già violento e tuttavia non può mai scaricare la violenza del peso del dolore che provoca né avere garanzie sul suo senso.

---

48 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 30.

49 *I Tess.* 5, 3.

50 Sul rapporto tra Gioacchino da Fiore e la filosofia della storia moderna da Vico a Lessing, da Hegel a Marx cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, il Saggiatore, 1989.