

Andrea Caffi, la violenza e la nonviolenza nel xx secolo europeo

di Marco Bresciani

1. Premessa

Il problema della violenza è diventato centrale agli occhi di chi, all'inizio del XXI secolo, guarda (a ritroso) alla storia europea del XX secolo. Infatti, questa nuova sensibilità culturale nei confronti della violenza politica consente di far emergere la dimensione tragica del secolo scorso¹. Nella cultura dell'Europa novecentesca non è stato invece così: tutt'altro. La voce critica di chi sollevava esplicitamente la questione della violenza è stata prevalentemente marginale ed eccentrica. Tuttavia, si possono individuare alcune importanti eccezioni, quali, tra le altre, Nicola Chiaromonte e Hannah Arendt, figure di primo piano della cultura europea che, in particolare tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, s'interrogarono a fondo non solo sul senso delle radicali trasformazioni della società contemporanea, ma anche sulla legittimità dei suoi strumenti politici. Nel 1968, sulla sua rivista "Tempo Presente", Chiaromonte scrisse il noto articolo *Violenza e non violenza*². Nel 1969 la Arendt pubblicò il significativo saggio *On Violence*³. Sia per la Arendt che per Chiaromonte la riflessione sulla violenza era nata all'interno di un più ampio ripensamento della rivoluzione. Non è possibile soffermarsi, in questa sede, sulle ragioni per cui si cominciò a fare i conti con il problema della violenza nel contesto di quella che Tony Judt (seguendo una celebre opera di Lewis Namier sul 1848) ha definito la «Rivoluzione degli intellettuali» del

1. Per la dimensione tragica del XX secolo europeo si vedano le fondamentali opere di M. Mazower, *Le ombre dell'Europa. Democrazie e totalitarismi nel XX secolo*, Garzanti, Milano 2000 e D. Diner, *Raccontare il Novecento. Una storia politica*, Garzanti, Milano 2001.

2. Cfr. N. Chiaromonte, *Violenza e non violenza*, in "Tempo Presente", XIII, 1968, 8, ora in N. Chiaromonte, *Scritti politici e civili*, Introduzione di L. Valiani, Bompiani, Milano 1976, pp. 299-314.

3. Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1971.

1968⁴. Tuttavia, non era un caso che l'esule tedesca e quello italiano si fossero incontrati e frequentati in America, negli anni della Seconda guerra mondiale⁵. In particolare, dietro la riflessione di Chiaromonte stava certamente un breve scritto di un suo amico, pubblicato nel gennaio 1947 su "Politics", la rivista newyorkese di orientamento libertario, fondata e diretta da Dwight Macdonald. Lo scritto era *Violence and Sociability*. Il suo amico – che era stato in realtà il suo mentore intellettuale – era Andrea Caffi.

2. Caffi sulla violenza politica

La riflessione critica di Caffi sulla violenza politica, che fu esplicitata dall'articolo del 1947, risaliva indietro nel tempo e derivava dalla sua complessa biografia, che ripercorriamo così per vie essenziali: nato a San Pietroburgo nel 1887, egli militò nel movimento rivoluzionario russo nel 1905; quindi, partecipò alla prima esperienza di guerra totale della storia, tra il 1914 e il 1918; successivamente, visse nella Russia bolscevica tra il 1920 e il 1923 e nell'Italia fascista tra il 1923 e il 1927. Infine, fu esule in Francia, fino al 1955, quando morì a Parigi⁶.

Dopo aver aderito, sia pur in forma originale, alla militanza rivoluzionaria e dopo aver visto da vicino gli esperimenti del regime bolscevico e fascista, Caffi cominciò a riflettere criticamente sulla rivoluzione. In particolare, tra il 1924 e il 1925, egli pubblicò, su "Il Popolo", "La Vita delle Nazioni", "Volonta" e "La Conquista dello Stato", una serie di lucidissimi articoli, in cui metteva a fuoco la natura particolare del leninismo quale forma di «azione rivoluzionaria», «condotta come una guerra senza mercé», che «esige[va] una cieca disciplina ed un ferreo comando»⁷. La critica della violenza (all'interno della concezione politica leniniana del partito rivoluzionario) era chiara, ancorché implicita e circoscritta.

Occorre attendere gli anni Trenta per trovare una più esplicita e generale riflessione di Caffi sulla violenza rivoluzionaria. All'epoca, l'intellettuale italo-russo collaborava con il gruppo antifascista di

4. Cfr. T. Judt, *Postwar Europe since 1945*, Heinemann, London 2005, p. 398.

5. Accenni ai rapporti tra la Arendt e Chiaromonte si leggono in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo (1906-1975)*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 397 e 504.

6. Per la biografia di Caffi mi permetto di rinviare a M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009.

7. A. Caffi, *Wladimir Ulianov. III. Dalla dittatura alla morte*, in "Il Popolo", 12 febbraio 1924.

Carlo Rosselli, “Giustizia e Libertà”. Fu soprattutto con Chiaromonte che Caffi stabilì il rapporto più stretto. Con una corrispondenza clandestina dall’Italia, che fu pubblicata sulle pagine parigine dei “Quaderni di Giustizia e Libertà”, tra il 1932 e il 1934, Chiaromonte (con gli pseudonimi di Gualtiero, Sincero o Luciano) sosteneva che la lotta politica dell’antifascismo, nella misura in cui aspirava ad essere rivoluzionaria, «prima che in nome di ciò che *non si vuole*», doveva essere «iniziativa e condotta a fondo in nome di ciò che *si vuole*, in nome (non temiamo le parole) di un *ideale*»⁸. Nell’articolo del giugno 1934, *In margine a due lettere dall’Italia*, che rimandava esplicitamente alla corrispondenza clandestina di Chiaromonte dall’Italia, Caffi ribadiva la necessità di conservare il primato dell’elaborazione culturale nell’ambito di “Giustizia e Libertà”. Commentando il generale rifiuto a «ridare alla società un assetto normale senza un “passaggio” più o meno lungo, più o meno duro attraverso una qualche dittatura», si chiedeva, richiamandosi alle *Meditazioni sulla storia universale* di Jakob Burckhardt: «Dando all’azione», materialmente esplicata, una specie di primato morale sul pensiero, quale altro “mito” si può invocare se non quello della forza?». Questa domanda retorica assumeva maggior drammaticità in relazione al fatto che Caffi considerava «la guerra e le soluzioni violente, da essa derivate» «l’esperienza decisiva» del suo tempo. Di conseguenza, attribuiva a “Giustizia e Libertà” il ruolo di élite che doveva compiere un «grandioso lavoro di preparazione intellettuale»: «che questa medesima élite possa “condurre” la lotta rivoluzionaria, che essa possa assumere il comando d’una insurrezione in atto, pare assai poco verosimile». A suo avviso, non si doveva «confondere l’élite con la congrega dei “cospiratori per professione”»⁹. Quindi, ricapitolando l’identità del «rivoluzionario di professione», il suo «rigore», la sua «abnegazione feroce» e i suoi «gelidi furori», Caffi poneva l’accento sul fatto che «l’azione rivoluzionaria» fosse «assai più “inumana” della guerra fra nazioni perché la maggior frequenza di insidie necessita di rappresaglie spietate e rende opportuno il terrore preventivo; la distinzione fra amici e nemici è spesso incerta; il campo della lotta è di solito così situato (nelle vie d’una città, per esempio) che gli estranei, gli inermi, gli “innocenti” si trovano coinvolti nella strage»: ne derivava che

8. Gualtiero [N. Chiaromonte], *Lettera di un giovane dall’Italia*, in “Quaderni di Giustizia e Libertà”, dicembre 1932, 5, ora in Id., *Scritti politici e civili*, cit., p. 12.

9. A. C. [A. Caffi], *In margine a due lettere dall’Italia*, in “Quaderni di Giustizia e Libertà”, giugno 1934, 11, ora in Id., *Scritti politici*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 171 e 176.

«la lotta rivoluzionaria e la guerra» presupponevano entrambe una decisiva «degradazione dell'uomo e dei valori umani»¹⁰.

Questa prima, esplicita critica della violenza, e della violenza rivoluzionaria in particolare, che nasceva da una suggestiva comparazione tra rivoluzione e guerra, fu quindi accantonata. Essa sopravviveva, soltanto in forma implicita, nel suo orientamento dei tardi anni Trenta, che intrecciò (sia pur senza ambiguità) antifascismo, anticomunismo e pacifismo. Tuttavia, lo scoppio della Seconda guerra mondiale impose di scegliere. Dopo l'attacco di Hitler a Stalin, nel 1941, Caffi aderì al fronte dell'antifascismo, senza rinunciare a criticare l'Unione Sovietica. Questo fu il senso più profondo della sua collaborazione con il Partito socialista italiano, che discusse clandestinamente, tra il 1941 e il 1942, sulla posizione da tenere durante la Seconda guerra mondiale. Nella cosiddetta Terza Tesi di Tolosa, Caffi esprimeva la sua «politica d'appoggio condizionato alle democrazie»¹¹, approdando alla paradossale parola d'ordine «pace contro il fascismo»¹² (nel pieno della guerra). Questa era la sola chiave per spezzare il nesso profondo tra guerra totale e totalitarismo, che stava al centro della sua acuta analisi. Da un lato, il totalitarismo sperimentava per la prima volta una forma di «integrale militarizzazione» della società con il fine di organizzare la «guerra totale»:

Nella sua struttura medesima lo Stato totalitario è una specie di grande campo militare sempre in stato di allarme e i suoi rapporti verso i popoli finiti si possono definire con la frase al lupo della favola: *quaerens quem devoret*. Questa integrale militarizzazione e questo stato perpetuo di aggressività potenziale sono garantiti, riscaldati, radicati nelle coscenze con sistemi implacabili di sorveglianza poliziesca e di economia «pianeggiata» e con una pedagogia che comincia quasi dalla culla, sradica o snatura ogni umano sentimento, meccanizza gli animi e vede l'ideale da raggiungere sotto specie di una mostruosa uniformità di riflessi, di parole, di gesti in milioni di robot feroci e servili, sempre pronti «ad uccidere e morire» e a sfilare compatti «al passo romano» di prussiana invenzione¹³.

Dall'altro, metteva in luce come il totalitarismo si fosse modellato sulla prima esperienza storica di «guerra totale»:

10. Ivi, pp. 173-4.

11. A. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 286. Lo stesso testo si trova in «Quaderni del Gobetti», 1958, 1, pp. 3-72 e in S. Merli, *I socialisti, la guerra, la Nuova Europa*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 221-69.

12. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, cit., p. 255.

13. Ivi, pp. 251-2.

Per la prima volta durante gli anni dal 1914 al 1918, i popoli europei hanno fatto l'esperienza di una guerra “totale” nel senso che essa assorbe la totalità delle risorse di un paese ed in un modo nell'altro “mobilita” e “requisisce” fino all'ultimo cittadino, quasi senza eccezione di sesso e di età. La tecnica amministrativa e la particolare “mentalità” della guerra totale hanno continuato a svilupparsi negli Stati totalitari, e questi a loro volta hanno esteso, intensificato, perfezionato il sistema che sottopone l'intera nazione alla disciplina militare ed espone tutti alle tribolazioni ed ai rischi dei collettivi eccidi. Sicché diventa sempre più fittizia la linea di demarcazione tra fronte e retrovie, tra “pacifici” abitanti e combattenti e quindi anche tra azione dello Stato “all'interno” ed azione sulle frontiere “verso l'esterno”¹⁴.

3. Contro la violenza organizzata

La fine della Seconda guerra mondiale, con la sconfitta di Hitler e Mussolini, sciolse la tragica contraddizione tra guerra antifascista e guerra totale, consentendo a Caffi di superare l'incertezza tra militanza antifascista e analisi del totalitarismo, che aveva complicato la sua riflessione nel 1941-42. Fu così che cominciò a mettere a fuoco la questione peculiare della violenza nell'esperienza della Seconda guerra mondiale. In una lettera a Chiaromonte dell'agosto 1945, che fu parzialmente pubblicata su “Politics” nel dicembre 1945, Caffi includeva, tra le ragioni di rinnovamento del socialismo, «la rinuncia definitiva a ogni forma di violenza organizzata»¹⁵. In un successivo articolo pubblicato su “Politics” dell'aprile 1946, egli prendeva le mosse da questa posizione: «Non esiste un modo socialista di fare la guerra, di opporsi al massacro con il massacro»¹⁶. Quindi, stabiliva una differenza radicale tra guerra e rivoluzione, intesa quale movimento per l'affermazione di un nuovo ordine sociale:

La guerra invariabilmente uccide la rivoluzione. L'idea che possa essere una “guerra rivoluzionaria” è basata su una fondamentale confusione contro la quale Proudhon combatté una battaglia persa. Ma Marx ne accettò l'idea come naturale dalla tradizione romantica, facendone una tappa dialettica necessaria¹⁷.

14. Ivi, p. 252.

15. European [A. Caffi], *Towards a Socialist Program*, in “Politics”, December 1945, pp. 374-6 (traduzione mia). Si trattava di una versione rivista e tradotta di una lettera di Caffi a Chiaromonte dell'agosto 1945, Incoming Correspondence, Box 1, Folder 15, Chiaromonte Papers (d'ora in poi CP), Beinecke Library, Yale University, New Haven.

16. European [A. Caffi], *Is Revolutionary War a Contradiction in Terms?*, in “Politics”, April 1946, pp. 128-30, ora Id., *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 320.

17. Ivi, p. 321.

Nel dopoguerra, i dibattiti parigini vertevano prevalentemente sul comunismo sovietico. La tradizione rivoluzionaria costituiva un potente stimolo politico che agiva sulla comunità culturale francese, la quale, sotto la suggestione della vittoria antifascista, era fortemente attratta dal mito sovietico: i suoi principali esponenti, da Paul Eluard a Maurice Merleau-Ponty, da Louis Aragon a Simone de Beauvoir, erano sedotti dalla nuova patria della rivoluzione non malgrado il Terrore staliniano, ma in virtù di esso. Tratto comune al discorso rivoluzionario e a quello antifascista era infatti la giustificazione della «violenza progressiva», che fu teorizzata nel 1947 da Merleau-Ponty in *Humanisme et terreur. Essai sur la question communiste* – già apparso nel 1946 in “Les Temps modernes”, sotto il titolo di *Le Yogi et le Prolétari*, in ripresa polemica di *Le Yogi et le Commissarie*, l’opera di Arthur Koestler, scrittore ungherese, ex comunista, amico di Leo Valiani. Per Merleau-Ponty, il compito essenziale del marxismo, che aveva trovato nell’Unione Sovietica la sua realizzazione storica, era di «cercare una violenza che si super[asse] nell’avvenire umano»¹⁸. Il filosofo francese spiegava come il marxismo piegasse la violenza, che è costitutiva della storia, a una prospettiva umanistica, basata sulla concreta missione universale del proletariato: «Se è una teoria della violenza e una giustificazione del Terrore, il marxismo fa sorgere la ragione dalla non ragione, e la violenza che esso legittima deve portare un segno che la distingue già dalla violenza retrograda»¹⁹.

Caffi era lontanissimo da una visione teleologica della storia. La sua opposizione alla violenza rivoluzionaria era giustificata dalla convinzione dell’impossibilità teorica e pratica di un rovesciamento «dialettico» dell’oppressione nell’emancipazione, della dittatura nel socialismo. A pochi mesi di distanza dagli eventi che avevano trovato espressione emblematica in Auschwitz e Hiroshima, egli pronunciò una radicale «critica della violenza» sul numero di “Politics” del gennaio 1947:

La mia tesi è che un “movimento” il quale abbia per scopo di assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi di abolire il salariato, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello Stato (o del Super-Stato), la separazione degli uomini in “classi” come pure in nazioni straniere (e potenzialmente ostili) l’una all’altra, deve rinunciare a considerare utili, o anche possibili, i mezzi della violenza organizzata, e cioè: a) l’insurrezione ar-

18. M. Merleau-Ponty, *Umanesimo e terrore*, Prefazione di P. Flores d’Arcais, SgarCo, Milano 1978, p. 23.

19. Ivi, p. 114.

mata; *b*) la guerra civile; *c*) la guerra internazionale (sia pure contro Hitler, o... Stalin); *d*) un regime di dittatura e di terrore per “consolidare” l’ordine nuovo²⁰.

Nell’immediato dopoguerra, il suo orientamento impolitico condusse a una riflessione radicalmente critica verso le forme violente dell’azione politica, che tendevano a imporre laceranti mutamenti al tessuto sociale: «la violenza è incompatibile con i valori di civiltà e d’umanità socievole che noi vogliamo appunto preservare dagli atten-tati distruttori dei violenti; usando la violenza, noi rinneghiamo necessariamente i valori che sono la nostra ragione di vivere e ne ritardiamo indefinitamente la propagazione e la fioritura». Proponendo la categoria della violenza, che sfuggiva alla dicotomia politica tra fascismo e antifascismo, Caffi riconosceva come, a partire dalla Prima guerra mondiale, l’«umanità occidentale [avesse] sperimentato [...] in tutte le sue forme la febbre e il culto della violenza»²¹. La diffusione dell’«apparato di coercizione violenta» aveva provocato la regressione dell’Europa «a quello stato di paura endemica che, secondo Hobbes, precede la formazione della società organizzata»: «dopo il 1914» si era inaugurata «l’era della violenza totale, indiscriminata e senza tregua»²².

Rifiutando i tempi frenetici e febbrili di una politica dominata dal linguaggio e dalla pratica della violenza, la sua fiducia era riposta nei tempi lenti e nei movimenti profondi della società e della cultura. All’indomani della Seconda guerra mondiale, che aveva rappresentato il parossismo della violenza, egli identificò la politica moderna con la violenza stessa, condannando radicalmente sia l’una che l’altra. Non a caso, questa critica della violenza di Caffi è stata discussa dal punto di vista antifascista di Claudio Pavone:

L’“utilità” della violenza va intanto ricondotta alla giusta causa in nome della quale viene esercitata. Cosa significava, in quelle circostanze, dire che non si deve *propter vitam vivendi perdere causam*? La risposta radicale che esercitare la violenza è di per sé un *vivendi perdere causam* era del tutto estranea alla situazione storica; ma è indicativo che un intellettuale lucido e impegnato

20. A. Caffi, *Critica della violenza*, in Id., *Critica della violenza*, Bompiani, Milano 1966, p. 77. La versione originale era stata pubblicata con lo pseudonimo di European [Caffi], *Violence and Sociability*, in “Politics”, January 1947, pp. 16-9; fu ripubblicato come Id., *Violenza e socievolezza*, in “Tempo Presente”, III, gennaio 1958, 1, pp. 6-16 e Id., *Critica della violenza*, E/O, Roma 1995, pp. 63-90.

21. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 78.

22. Ivi, p. 83.

to che aveva attraversato tutti i grandi sconvolgimenti del nostro secolo, dalla rivoluzione Russa alla Resistenza vissuta in terra di Francia, Andrea Caffi, giunga nel 1946 alla conclusione che la «violenza organizzata» è sempre negativa, in qualsiasi guerra, «sia pure contro Hitler e [...] Stalin». In queste parole sono presenti l'eco del trauma di Hiroshima e l'insorgere della guerra fredda; ma vi si legge anche la delusione per i risultati ottenuti con l'esercizio, durante la Seconda guerra mondiale, di tanta violenza «giusta»²³.

In breve, Pavone interpretava la critica della violenza come una reazione estrema (in senso antistorico) a una situazione storica estrema. Tuttavia, occorre precisare che proprio la critica della violenza politica offriva a Caffi un penetrante sguardo sulla storia europea successiva al 1914. D'altro canto, come vedremo meglio più avanti, questa critica radicale rovesciava la prospettiva dominante nelle principali culture politiche moderne, che avevano fatto della violenza il motore essenziale della storia e lo strumento privilegiato della politica: agli occhi di Caffi, la «violenza organizzata» era antistorica nella misura in cui si contrapponeva a un arco storico lunghissimo, di cui le tragiche esperienze politiche del XIX e del XX secolo (soprattutto dopo il 1914) rappresentavano una deviazione.

4. Una società più umana

Il problema della «violenza organizzata» o «violenza totale» consentì a Caffi di ripensare criticamente la tradizione rivoluzionaria europea: seguendo le suggestioni dell'antropologo Marcel Mauss, Caffi centrò il suo lessico politico sulla cultura classica, in particolare sui concetti di «philon» e di «caritas». Al contrario, sviluppando le ricerche storiche degli anni Trenta, nel 1946-47, attraverso lo studio delle origini dell'Enciclopedia e della concezione storica di Boulanger, il suo ex compagno di militanza in GL, Franco Venturi, coltivò la ricerca di una nuova utopia sociale e la prospettiva di una rivolta non marxista, fondata sui concetti di «entusiasmo», «energia», «passione»²⁴. Netta era la divaricazione con Caffi, che considerava Platone il suo massimo maestro. La *Lettera VII*, che Caffi amava intensamente, insegnava a coltivare con pazienza la «nostalgia di una società più umana» e il «disgusto per la politica». L'«esempio di Platone» suggeriva come, in al-

23. C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 419.

24. Cfr. F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Edizioni U, Milano-Firenze-Roma 1946 e Id., *L'antichità svelata e l'idea di progresso in Nicolas-Antoine Boulanger*, Laterza, Bari 1947.

cuni momenti della storia, fosse «ragionevole e lungimirante abbandonare ogni speranza di risultati immediati e massicci»: era quindi possibile concepire una società più umana «solo *fuori* delle istituzioni»²⁵.

Per esplorare le radici della crisi europea del xx secolo e per recuperare un nuovo senso della politica, Caffi sottoponeva ad analisi la moderna tendenza ad associare rivoluzione e violenza, a coniugare emancipazione e organizzazione e a identificare costruzione del socialismo ed estensione dello Stato. L'originale tradizione che nasceva dall'elaborazione di Tocqueville e Proudhon era animata dalla preoccupazione che la distruzione dei *liens sociaux* esponesse l'individuo alla minaccia dell'anarchia e del dispotismo, alla frammentazione pulviscolare dei rapporti sociali e all'accenramento ipertrofico dell'amministrazione, alla disgregazione del concreto senso comunitario e all'affermazione del potere anonimo e astratto dello Stato²⁶. In sintonia con questa tradizione, Caffi credeva che «l'errore commesso dalla Rivoluzione» fosse stato «applicare un rimedio politico a un disordine che era essenzialmente sociale». Questo «errore», a sua volta, era ricondotto a un doppio atteggiamento: «Si è al tempo stesso impazienti di un rinnovamento totale e preoccupati di non rimanere un sol giorno senza l'apparato che garantisce la continuità dell'ordine». Come già Hobbes, che scriveva nel pieno delle guerre civili secentesche, Caffi metteva a fuoco la questione fondamentale della «guerra civile» quale vero e proprio modello di guerra totale, in cui il crollo della comunità sociale e politica scatenava la contesa violenta per la definizione di un nuovo ordine legittimo.

La diffidenza che s'insinua tra i capi e le masse, un'apprensione diffusa del «dove si va a finire?», la resistenza subdola o insolente degli spodestati, la vertigine delle responsabilità e della «salute pubblica» aumentano il disordine; il quale può aggravarsi fino alla guerra civile, e penetra comunque nei meandri della vita sociale producendovi effetti contrari. Si vedono intensificarsi i legami di cameratismo, rivelarsi altruismi sublimi, ma al tempo stesso si scatenano lo spirito di conservazione esasperato, le rabbie gregarie, gli appetiti più brutali. Allora la violenza erompe da ogni parte e decide il corso degli eventi²⁷.

25. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 96-8.

26. Per questa riflessione cfr. P. Pastori, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Giuffrè, Milano 1980.

27. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 88-91. Victor Serge, all'indomani della guerra civile russa, la prima «grande guerra civile» del xx secolo, «in anticipo sulle guerre degli Stati», aveva scritto che «le guerre moderne tendono sempre più a sop-

Al di là delle suggestioni ideologiche che tendevano a stabilire rapporti di continuità tra le due rivoluzioni, come se Robespierre fosse il precursore di Lenin, o come se il 1917 fosse il compimento delle promesse del 1789, Caffi scorgeva attori e dinamiche storicamente comparabili nella moderna politica rivoluzionaria:

I giacobini francesi e i bolscevichi russi concepivano la realtà unicamente in termini di instaurazione di determinati rapporti di potenza e di “organizzazione” del governo e dell’economia pianificata nel nome del popolo o del proletariato, mentre non intendevano che in astratto, considerandoli come un sottoprodotto (o una “sovrastruttura”), quei costumi, quella socievolezza, quel bisogno di giustizia e di felicità che costituiscono il “contenuto immediato” dell’esistenza e la sostanza stessa della libertà delle masse popolari, se si vuole che esse formino effettivamente una società.

Con una mossa dissonante rispetto al quadro culturale dell’immediato dopoguerra, Caffi prendeva criticamente le distanze dalle visioni politiche che concentravano la loro apertura focale sulla lotta tra fascismo e antifascismo nell’*entre-deux-guerres*. La concezione antifascista intransigente della tradizione azionista, da un lato, rispondeva all’esigenza di ricostruzione civile e di rinnovamento nazionale; dall’altro, implicava la rimozione degli aspetti più tragici della crisi europea successiva al 1914, di cui la Seconda guerra mondiale era stata il catastrofico coronamento. Esemplare in questo senso fu la prospettiva di Leo Valiani nella *Storia del socialismo nel secolo XX* (scritta a Città del Messico tra il 1942 e il 1943 e pubblicata in Italia nel 1945) che recava significative tracce delle discussioni parigine del 1937-40 con i suoi amici di “Giustizia e Libertà” e del Partito d’Azione, Franco Venturi e Aldo Garosci. Con ogni probabilità, Caffi non ebbe l’occasione di conoscere Valiani, il quale aveva invece stretto amicizia con Chiaromonte nel 1941²⁸. Valiani si proponeva di rinnovare la tradizione rivoluzionaria europea, senza però sollevare la questione del rapporto tra rivoluzione e violenza. Secondo Valiani, «per svincolare il movimento di emancipazione dei lavoratori dallo Scilla del libertarismo e dal Cariddi del totalitarismo», era necessario (e sufficiente) «risanare innanzi a tutto la frattura con la civiltà liberale, che il marxismo impli-

primere le distinzioni tra belligeranti e non belligeranti» (V. Serge, *L’Anno primo della rivoluzione russa*, Einaudi, Torino 1967, p. 301). Sul nesso tra rivoluzione e guerra civile si veda G. Ranzato, *Un evento antico e un nuovo oggetto di riflessione*, in Id. (a cura di), *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. IX-LVI.

28. L. Valiani, *Introduzione* a N. Chiaromonte, *Scritti politici e civili*, cit., pp. 5-10.

cava»²⁹. Al contrario, secondo Caffi, la sequenza di eventi con cui, nell'agosto del 1914, si era aperta la «crisi mondiale» aveva «calpestato, soffocato, deviato» il movimento socialista³⁰. Il conflitto del 1914-18 aveva provocato la «doppia mostruosa falsificazione dello stesso socialismo»: il «totalitarismo comunista» e il «nazionalismo socialdemocratico»³¹.

5. Halévy e Camus

Sulla riflessione di Valiani, Venturi, Garosci e Caffi aveva esercitato una influenza decisiva lo storico francese Élie Halévy, amico di Carlo Rosselli. Tuttavia, diversi erano stati i modi in cui ciascuno di loro si era rapportato alla riflessione storica compendiata da *L'ère des tyrannies*, pubblicato nel 1938. Come Venturi, Valiani eludeva l'eredità di Halévy, nella misura in cui questa era in contraddizione con il suo radicalismo rivoluzionario, forgiato dalla cospirazione antifascista e dalla lotta partigiana. Entrambi, benché riconoscessero il carattere «totalitario» del comunismo sovietico, criticavano essenzialmente la sua filiazione dal marxismo, aspirando a un rinnovamento ideologico della tradizione rivoluzionaria europea. Al contrario, Caffi, la cui esperienza biografica corrispondeva con la lezione storiografica di Halévy, faceva proprie sia l'analisi del nesso tra la guerra del 1914 e la Rivoluzione del 1917 (*Une interprétation de la crise mondiale, 1914-1918*), che la critica dei regimi comunista, fascista e nazista (*L'ère des tyrannies*)³². Per questa via, egli collocava la sua critica della tradizione politica rivoluzionaria e della violenza che questa implicava all'interno di un preciso contesto storico.

29. L. Valiani, *Storia del socialismo nel secolo XX (1900-1944)*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945, p. 239. Si vedano le osservazioni di L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Einaudi, Torino 1975 (II ed.), pp. 22-3 e Id., *Una testimonianza*, in «Rivista Storica Italiana», maggio-dicembre 1996, II-III, pp. 518-9.

30. A. Caffi, *Il socialismo e la crisi mondiale* (1949), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 373.

31. Ivi, pp. 375-6.

32. É. Halévy, *L'era delle tirannie*, Introduzione di G. Quagliariello, Ideazione, Roma 1999, p. 289. Si vedano le ricostruzioni biografiche di M. Bo Bramsen, *Portrait d'Élie Halévy*, Paperback, Amsterdam 1978 e M. Chase, *Élie Halévy. An Intellectual Biography*, Columbia University Press, New York 1980. Una lettura «neoliberale» di Halévy è stata data da F. Furet, *Préface à É. Halévy, Correspondance, 1891-1937*, Textes réunis et présentés par H. Guy-Loë et annotés par M. Canto-Sperber, V. Duclert, H. Guy-Loë, Éditions de Fallois, Paris 1996, pp. 17-54 e *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, Atti del Convegno di Roma, 30-31 ottobre 1998, a cura di M. Griffi, G. Quagliariello, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001. Una riflessione più attenta all'interesse di Halévy per il socialismo si legge in M. Battini, *Ripensando Élie Halévy*, in «Passato e presente», ottobre-dicembre 1997, pp. 85-117.

La critica della violenza di Caffi trovò una significativa e originale corrispondenza nella serie di articoli di Camus, pubblicati nel novembre del 1946, su *“Combat”*, sotto il titolo *Ni victimes ni bourreaux*, e ripubblicati nel numero di luglio-agosto del 1947 di *“Politics”*, sotto il titolo *Neither Victims nor Executioners*. Fin dal luglio 1943, Camus aveva espresso, con la *Première lettre à un ami allemand*, la volontà di «battersi disprezzando la guerra», separando «il sacrificio dalla mistica, l'energia dalla violenza, la forza dalla crudeltà»³³. Una volta che Hitler era stato sconfitto e che la rivoluzione antifascista non si era realizzata, Camus aveva indagato a fondo la questione della violenza, giungendo a revocare in dubbio la possibilità di un rinnovamento dell'ordine sociale europeo. Nel novembre del 1946, il xx secolo appariva ai suoi occhi come il «secolo della paura», «in cui l'assassinio è legittimato e in cui la vita umana è considerata come futile»³⁴.

Chiaromonte aveva conosciuto Camus, in Marocco, nel 1941³⁵. Si incontrarono di nuovo a New York, in occasione della conferenza dello scrittore francese su *La crise de l'homme*, presso la Columbia University, nel marzo 1946³⁶. Fu Chiaromonte a mettere in contatto Camus e Caffi, il quale, dopo essersi trasferito a Parigi nella seconda metà del 1948, fu introdotto negli ambienti della casa editrice Gallimard. L'italo-russo trovò una consonanza con il celebre scrittore francese nella riflessione intorno al problema della rivoluzione, ossia intorno al

33. A. Camus, *Première lettre à un ami allemand*, in *“La Revue libre”*, 1943, 2, ora in Id., *Essais*, Gallimard (“Bibliothèque de la Pléiade”), Paris 1965, pp. 222 e 224 (traduzione mia).

34. A. Camus, *Ni victimes ni bourreaux. Le siècle de la peur*, in *“Combat”*, 19 novembre 1946, ora in Id., *Camus à Combat. Editoriaux et articles d'Albert Camus 1944-1947*, édition établie, présentée et annotée par J. Lévi-Valensi, Gallimard, Paris 2002, pp. 608-13 (traduzione mia). Gli altri articoli della serie di A. Camus, *Ni victimes ni bourreaux*, pubblicata in *“Combat”* e ripubblicata in Id., *Camus à Combat*, cit., pp. 604-43, erano: *Sauver les corps*, 20 novembre 1946; *Le socialisme mystifié*, 21 novembre 1946; *La révolution travestie*, 23 novembre 1946; *Démocratie et dictature internationales*, 26 novembre 1946; *Le monde va vite*, 27 novembre 1946; *Un nouveau contrat social*, 29 novembre 1946; *Vers le dialogue*, 30 novembre 1946. Questi articoli di Camus furono pubblicati sotto il titolo, *Neither Victims nor Executioners*, in *“Politics”*, July-August 1947, pp. 141-7.

35. Un ricordo di quell'incontro è in N. Chiaromonte, *Albert Camus*, in *“Tempo Presente”*, v, gennaio 1960, 1, in Id., *Il tarlo della coscienza*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 217-22.

36. Cfr. lettera a Caffi, 28 marzo 1946, Outgoing Correspondence, Box 3, Folder 94, CP. Fu Chiaromonte a presentare Camus a Caffi (cfr. Lettera a Chiaromonte del 2 aprile 1946, Incoming Correspondence, Box 1, Folder 16, CP). Nessuna delle due biografie di Camus fa cenno ai rapporti con Caffi (cfr. H. Lottman, *Albert Camus*, Seuil, Paris 1978 e O. Todd, *Albert Camus: une vie*, Gallimard, Paris 1996).

tragico conflitto tra mezzi e fini, intenzioni e conseguenze dell’azione rivoluzionaria, che accomunava la lotta antifascista e il movimento antizarista russo.

L’insieme di questioni, al tempo stesso storiche e antropologiche, relative alla natura dell’impegno rivoluzionario, fu esplicitato da *L’homme révolté*, che Camus pubblicò nel 1951: questa riflessione, che era stata sollecitata da *Humanisme et terreur* di Merleau-Ponty e che aveva trovato una prima sistemazione nei *Remarques sur la Révolte* del 1946, contestava alla radice la possibilità e la legittimità della distinzione tra la violenza «progressiva» e quella «reazionaria». Il diverso giudizio sul comunismo staliniano, implicito in questa discussione, fu motivo di una crescente incomprensione e di un dissidio alla fine insolubile tra Camus e Jean-Paul Sartre. Ispirandosi alla riflessione che stava alla base de *I demoni* e del *Diario di uno scrittore* di Dostoevskij, Camus riconduceva il volto più sinistro del movimento rivoluzionario russo alla «contraddizione nichilista» di Pisarev e Bakunin, i quali, pur aspirando a un moto di emancipazione, erano scivolati nel «campo della distruzione e della negazione»: il «nichilismo russo» era stato portato alle estreme conseguenze da Nečaev, «monaco crudele di una rivoluzione disperata»³⁷.

Chiaromonte recensì *L’homme révolté* sulle pagine de “The Partisan Review” del 1952, sottolineando come il nichilismo, «già implicito nel mito giacobino della violenza terroristica», fosse stato portato «alle estreme conseguenze dal comunismo contemporaneo»³⁸. In convergenza con *L’homme révolté*, Caffi definiva il «nichilismo», che costituiva la matrice etica e psicologica delle correnti più radicali del movimento rivoluzionario russo, come «non soltanto disperazione e negazione ma soprattutto volontà di disperare e di negare». Appropriandosi del vocabolario di Camus, sosteneva la necessità di un rapporto organico tra la rivolta e la solidarietà sociale: «Ogni rivolta che si interassi a negare o a distruggere questa solidarietà perde d’un colpo il nome di rivolta e coincide in realtà con un consenso omicida»³⁹.

37. A. Camus, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1994, pp. 186-7.

38. N. Chiaromonte, *Sartre vs. Camus: A Political Quarrel*, in “The Partisan Review”, 1952, 6, pp. 680-6 (traduzione mia). Su Camus si era già soffermato in Id., *Paris letter*, in “The Partisan Review”, 1950, 7, pp. 705-14 e in Id., *Il militante Albert Camus*, in “Il Mondo”, 11 novembre 1950.

39. [A. Caffi], *Appunti su “L’homme révolté”*, Fondo A. Caffi, Subfondo Carte Caffi provenienti dall’archivio di N. Chiaromonte, Serie I: manoscritti e appunti, Associazione Nazionale per gli Interessi del Mezzogiorno d’Italia (d’ora in poi ANIMI), Roma. Questa appunti sono in francese (traduzione mia).

Alla luce della cultura francese dell'*entre-deux-guerres*, Caffi faceva emergere tutta la violenza che la cultura e la pratica rivoluzionaria otto-novecentesca comportavano. Fin dal 1925, in “*Revue de métaphysique et de morale*”, Mauss aveva chiarito come il bolscevismo facesse «uso sistematico [...] della violenza», «seguendo in ciò Georges Sorel»⁴⁰. Nella lettera ad Halévy del 1936, Mauss aveva spiegato come la «dottrina della minoranza» e la «dottrina della violenza» fossero state diffuse «da Sorel a Lenin e Mussolini»⁴¹. Nella recensione al volume di Halévy, sulla “*Revue de métaphysique et de morale*” del maggio del 1939, Aron aveva riconosciuto il comune terreno storico tra bolscevismo, fascismo e nazismo, pur accentuando la necessità di «distinguere il gruppo di uomini che costituisce il nucleo del partito rivoluzionario, e l’organizzazione militare che quest’ultimo si dà»: «Secondo i paesi, questa organizzazione ha giocato un ruolo differente»⁴². Infine, nel giugno del 1939, in *États démocratiques et États totalitaires*, Aron aveva sottoposto ad analisi le «[é]lite violente», «che hanno il gusto della violenza, diciamo il gusto dell’autorità spinta fino alla violenza, e che possiedono per eccellenza una tecnica, quella dell’azione sugli uomini», svolgendo un ruolo decisivo nella formazione dei nuovi «regimi totalitari (tedesco e italiano)»⁴³. Secondo Halévy, nell’*Histoire du socialisme européen* (raccolta di lezioni curata da Aron), il sindacalismo rivoluzionario e la Rivoluzione russa del 1905 erano stati «i segni più impressionanti di questa rinascita della violenza»⁴⁴.

Un frammento di Caffi, probabilmente risalente ai tardi anni Quaranta, ricordava come, alla vigilia del 1914, «rivoluzionari molto riso-

40. M. Mauss, *Appréciation sociologique du bolchévisme*, in “*Revue de métaphysique et de morale*”, 1925, 31, pp. 155-297 (trad. it. *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in Id., *I fondamenti di un’antropologia storica*, a cura di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998, p. 122). Sul giudizio di Mauss sul bolscevismo si rimanda a M. Battini, *Gli studi del 1924-1925. Etica sociale e forme di scambio in società selvagge, arcaiche e nella società sovietica*, in R. Di Donato (a cura di), *Gli uomini, le società, le civiltà. Uno studio intorno all’opera di Marcel Mauss*, ETS, Pisa 1985, pp. 61-82.

41. Lettera di Mauss a Halévy, ora in D. Hollier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939); testi di Georges Bataille... [et al.]*, ed. it. a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 312.

42. R. Aron, *Le socialisme et la guerre*, in “*Revue de métaphysique et de morale*”, XVII, mai 1939, pp. 283-307, ora in Id., *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éditions de Fallois, Parigi 1993, p. 318.

43. R. Aron, *Etats démocratiques et États totalitaires*, in “*Bulletin de la Société Française de Philosophie*”, 1946, 2, pp. 41-2, in Id., *Machiavel et les tyrannies modernes*, cit., pp. 165, 169, 170.

44. É. Halévy, *La renaissance de l’extrémisme*, in Id., *Histoire du socialisme européen: redigée d’après des notes de cours par un groupe d’amis et d’élèves d’Élie Halévy*, Préface de R. Aron, Gallimard, Parigi 1948, pp. 227-47 (in part., p. 227).

luti e capaci di condurre gruppi non troppo numerosi, ma estremamente devoti (delle vere “sette”)» avessero creduto che la guerra avrebbe offerto «occasioni insperate tanto allo scontento delle folle quanto ai disegni sapientemente calcolati delle minoranze operanti». Era così riemersa – come un fiume carsico – una «tradizione più che secolare», che «identificava i processi della rivoluzione (o della “guerra civile”) con quelli della guerra tra nazioni»: «L’elogio della violenza (“levatrice di un mondo nuovo”), la teoria del “colpo di forza”, la dittatura esaltata come transizione indispensabile verso la libertà “totalitaria” (cioè sistematizzata secondo regole “scientifiche”) erano luoghi comuni del catechismo rivoluzionario». Articolando questa tradizione rivoluzionaria con il contesto successivo al 1914, Caffi metteva a fuoco il fatto che, «per reazione disperata o per mimetismo», erano nate «formazioni di lotta severamente militarizzate», da cui erano derivate le tirannie⁴⁵.

La critica della violenza rivoluzionaria aveva implicitamente accompagnato la riflessione di Caffi, dopo la sua esperienza della Russia bolscevica negli anni Venti, intrecciandosi, dagli anni Trenta, con l’analisi delle «minoranze operanti». Tuttavia, soltanto negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, Caffi esplicitò il suo rifiuto della violenza politica, ponendo sempre più l’accento sul carattere liberticida e autoritario della tradizione rivoluzionaria. Proprio questo modello politico, fondato «su basi non equalitarie e persino opposte alla “democrazia”», che prevedevano «atti d’impero sia d’un despota illuminato, sia d’una “setta rivoluzionaria” che con la violenza avesse conquistato potere assoluto sulla società», aveva segnato la recente storia europea⁴⁶.

6. Il carattere antistorico della violenza politica

In poche parole, secondo Caffi, la violenza politica derivava non dal movimento della storia, ma da un movimento contro la storia. In uno scritto del 1947, egli insisteva proprio sul carattere recente della cultura e della pratica della violenza politica, sostenendo il suo carattere essenzialmente antistorico:

45. [A. Caffi], *Appunti*, s.d., Fondo A. Caffi, Subfondo Carte Caffi provenienti dall’archivio di N. Chiaromonte, Serie I: manoscritti e appunti, ANIMI. Questi appunti sono databili tra anni Quaranta e anni Cinquanta.

46. *Ibid.*

Che la violenza sia una necessità fatale e la guerra addirittura un'esigenza delle società organizzate è un'idea affatto recente: non più antica dell'epoca dell'accumulazione capitalistica e delle guerre napoleoniche. La società europea, da due secoli a questa parte, è sì stata preda dell'istinto di rapina e di sopraffazione, ma che questa sia la legge della storia umana in generale non è minimamente dimostrato⁴⁷.

La radice più profonda di questa riflessione sulla violenza rimandava alla cultura antropologica e sociologica che Caffi frequentava, fin dagli anni Trenta: senz'altro, il suo punto di riferimento era Marcel Mauss. Tuttavia, per dimostrare come la pace fosse la «condizione naturale» delle società umane, l'italo-russo faceva particolare riferimento allo studio dell'antropologo polacco Bronisław Malinowski sulle Isole Trobriand, pubblicato nel 1922⁴⁸. Egli poneva l'accento sulla caratteristica essenziale delle guerre tribali: «il desiderio di limitare al massimo i disastri della guerra, ma soprattutto un rispetto sacro per l'esistenza normale e pacifica, considerata condizione fondamentale e

47. A. Caffi, *La pace, condizione naturale* [1947], ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 331. Si noti che, in un articolo pubblicato su "La Stampa" del 10 aprile 1969, Chiaromonte sosteneva una tesi opposta a quella di Caffi: «La violenza è insita nell'animo umano perché inerente al mondo e al posto dell'uomo nel mondo. [...] L'uomo è violento perché violenta è (o tale gli appare) la sua condizione iniziale, la quale non cambia mai, dato che non c'è nessun individuo che la sorte, prima ancora che gli uomini, non abbia privato e non privi ogni momento di tutto ciò che non ha. [...] Non giova a nulla dire che la storia avrebbe potuto seguire una via diversa se non fosse stato, poniamo, per lo sfrenamento di violenza guerresca che seguì la Rivoluzione industriale, con Napoleone e le conseguenze dell'avventura napoleonica, le quali vanno certamente fino a Hitler, e non sembrano ancora esaurite. La serie dei casi che ci ha condotto al punto in cui siamo anziché a un termine più felice, indica appunto una necessità alla quale non possiamo sfuggire. [...] Le civiltà, del resto, non periscono soltanto per la violenza che può colpirle dal di fuori, ma soprattutto per quella che sta alla loro origine, cova nel loro seno e può eromperne in forma di guerre o di rivoluzioni: in altri termini, per l'ingiustizia non curata. [...] Spetta ai pochi resistere. I momenti di abbattimento e di confusione come quello che stiamo attraversando sono più favorevoli che non si creda alla loro influenza, giacché l'abbattimento e la confusione di oggi sono in massima parte dovuti all'esempio della violenza trionfante da mezzo secolo a questa parte, esempio del quale l'esaltazione attuale della violenza non è che uno strascico» (N. Chiaromonte, *Siamo tutti dei violenti*, in "La Stampa", 10 aprile 1969).

48. Si veda la celebre opera B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973. C. Ginzburg ha definito Malinowski il «Platone da Cracovia» (cfr. C. Ginzburg, *Tusitala e il suo lettore polacco*, in Id., *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 118): Caffi era familiare sia con la lettura di Platone che con la tradizione intellettuale della Polonia ottocentesca.

permanente di cui la guerra è l'eccezione momentanea»⁴⁹. Egli quindi riconduceva la scomparsa dell'«orrore primitivo per l'omicidio» alla trasformazione della società moderna, basata sull'«astrattezza» dei rapporti personali.

L'orrore primitivo per l'omicidio è un fatto solidamente stabilito. Tale orrore si ottunde e s'sparisce (in società guerriere come quella turca, per esempio) allorquando i massacri e le esecuzioni capitali diventano un'abitudine: presso noi “civili”, s'è creata una separazione arbitraria fra la nostra sensibilità immediata al sangue versato sotto i nostri occhi e l'indifferenza con la quale apprendiamo quotidianamente dal giornale i più atroci fatti di cronaca: ciò è dovuto alla preponderanza dei rapporti astratti nella meccanica della società nella quale viviamo; e quest'astrattezza è per se stessa una fonte incalcolabile di crudeltà e d'orrori possibili⁵⁰.

Nonostante la virulenza dello scontro ideologico tra Stati Uniti e Unione Sovietica, tra mondo occidentale e mondo comunista, Caffi rifiutò di compromettersi con le degenerazioni patologiche dell'anticomunismo che spingevano ad aggredire il blocco sovietico e i partiti comunisti ad esso vincolati. Questo orientamento fu esplicitato dall'articolo *I ragionamenti di Koestler*, che scrisse sulle pagine della “Critica sociale” nel novembre del 1948 contro Koestler (di cui pure aveva apprezzato *Buio a mezzogiorno*), fautore di un anticomunismo conseguente, incline alla guerra per la liberazione dell'Europa orientale.

Così come stanno le cose – ed annuendo alla concezione d'un «pericolo mortale» costituito dalla potenza staliniana quale blocco impermeabile e quindi suscettibile d'essere attaccato e distrutto solo dall'esterno – una *Pax Americana* non può essere attuata che in seguito ad una terza guerra mondiale. Ora è comune opinione che per i popoli europei tale guerra significherà – indeprecabilmente – l'annientamento totale⁵¹.

Il pacifismo di Caffi era attento a non mescolarsi con quel Movimento per la Pace che faintendeva le ragioni della pace con le strategie del comunismo internazionale, che, sotto la pretesa del disarmo e del-

49. Caffi, *La pace, condizione naturale* [1947], ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 333.

50. Ivi, p. 335.

51. A. Caffi, *I ragionamenti di Koestler*, in “Critica sociale”, 1º novembre 1948, pp. 490-3, ora in Id., *Scritti politici*, cit., p. 337. Una versione di questo scritto si trova anche in A. Caffi, *Mass Politics and Pax Americana*, in D. Macdonald, *The Root Is Man. Two Essays in Politics*, The Cunningham Press, Alhambra 1953, pp. 62-3.

la neutralità dell'Europa, cercava di estendere la sfera di influenza dell'Unione Sovietica. L'intellettuale italo-russo invece faceva sue le ragioni di un pacifismo integrale e di un rifiuto assoluto della violenza che tendevano ad assumere intonazioni evangeliche: non a caso, al 1948 risale il contatto con il pacifista italiano Aldo Capitini⁵².

Una politica per la “pace ad ogni costo” – sosteneva Caffi nel momento più virulento della Guerra fredda in Europa – non merita questi nomi se non è spinta fino all'estremo rischio di subire la violenza altrui, di vedere il proprio paese invaso e di opporre alla brutalità dell'invasore la disciplina estremamente ardua della “resistenza non violenta” con la tenue speranza d'una “conversione” o d'un infiacchimento dell’“animo feroce” degli invasori. Insomma per la pace si mettono a repentaglio non minori tesori di vita normale, di sicurezza, di prosperità, di libertà che per condurre a “fine onorevole” una guerra: la sola differenza essendo che la guerra ingenera necessariamente altre guerre ed educa tutti i partecipanti a modi di esistenza sempre più inumani, mentre i metodi di comportamento “pacifista” lasciano qualche possibilità ad un esito meno disperante: l'ostinazione dei pacifici a rimanere tali, cioè degni della condizione umana, ed un ravvedimento (sia pure per stanchezza) dei violenti⁵³.

L'analisi e la critica della violenza nel xx secolo europeo si legava quindi in Caffi a una teoria e pratica della non-violenza. Dietro il suo pacifismo si intravedeva una più lunga tradizione religiosa russa, tipica dei «settanti» e dei «vecchi credenti», correnti ereticali che sempre rifiutarono di impugnare le armi contro i loro persecutori. Fili di questa tradizione erano confluiti nella teoria tolstojana della «non-resistenza al male con il male». Proprio dalla riflessione di Tolstoj sarebbe partito l'articolo *Violenza e non violenza* del 1968, con cui Chiaromonte avrebbe ripreso le pagine del diario che lo scrittore russo aveva scritto all'indomani dell'assassinio di Alessandro II da parte della “*Narodnaja Volja*”, contrapponendo «l'astratta giustizia dei rivoluzionari e la bieca cecità del potere»⁵⁴. Il suo punto di vista rigorosamente etico scioglieva il dilemma con il principio della «non resistenza al male», cioè della «non violenza». Chiaromonte svolse con coerenza questo principio:

52. Cfr. Lettera a Aldo Capitini, 29 ottobre 1948, Fondo Capitini, Archivio di Stato, Perugia.

53. Caffi, *I ragionamenti di Koestler*, cit., p. 341.

54. Chiaromonte, *Violenza e non violenza*, cit., p. 299.

L'idea di mobilitare la Forza per abolire il Male sulla terra (e specialmente nella società) è la grande idea moderna. Essa continua a fare strage da quasi due secoli, e da cinquant'anni a questa parte a un ritmo pazzamente accelerato. Giacché, facendosi signore della Forza, l'uomo si fa anche signore e arbitro del Male, avanzando di fatto la pretesa di onnipotenza, o almeno quella di rappresentare lui l'unica potenza efficace, dotata d'intelligenza. Per questo egli rischia di far tornare ogni cosa al caos primigenio attraverso lo scatenamento della violenza, dell'ingiustizia e del Male allo scopo finale di far regnare il Bene assoluto⁵⁵.

Tuttavia, la comune critica della violenza nascondeva una profonda divergenza di sensibilità e di linguaggi tra Caffi e Chiaromonte. Vediamo in quali direzioni, attraverso uno scambio epistolare del 1951, che segnò una profonda frattura tra i due amici. Il tema di fondo di queste due lettere riguardava la possibilità di un rinnovamento sociale dell'Europa. Per Chiaromonte, il quale era impegnato in prima persona nella guerra fredda culturale, attraverso il Congresso per la Libertà della Cultura, la risposta era negativa. Per Caffi, il quale cercava di sottrarsi con discrezione alla contesa politica e ideologica tra Est e Ovest, la risposta era positiva. Chiaromonte delineava una netta distinzione tra l'utopia, intesa come «oggetto di una fede militante», e le utopie, concepite come «forme ideali e modelli “senza obbligo né sanzione”». La sua adesione a una forma di utopia, che doveva identificarsi con il pensiero critico, senza alimentare alcuna forma di radicalismo politico, era coniugata da Chiaromonte insieme a una critica del volontarismo, tipico della tradizione rivoluzionaria europea.

Questo mondo ci è interamente e per sempre dato con i suoi limiti – la nostra *volontà* vi può cambiare molto poco – la radice dei cambiamenti sociali stessi essendo molto poco conosciuta. È perfino molto dubbio che i cambiamenti sociali importanti (certi “progressi” o certe epoche “felici” di cui si è a conoscenza) siano stati portati da una volontà cosciente e guidata – in ogni caso, certamente non da una volontà politica e di partito (o di classe)⁵⁶.

Al contrario, Caffi rivendicava la sua appartenenza a un movimento rivoluzionario europeo che risaliva all'Ottocento: «la tendenza (il “trend”) conduceva le modeste rivendicazioni “particolari” (accorciamento della giornata lavorativa, salari aumentati) ad un movimen-

55. Ivi, p. 314.

56. Lettera a Caffi, 19 settembre 1951, Outgoing Correspondence, Box 3, Folder 96, CP, ora in N. Chiaromonte, *Scritti politici e civili*, cit., pp. 175, 176 e 178. Questa lettera è in francese (traduzione mia).

to generale per “espropriare” i capitalisti [...]. Egli quindi formulava la questione storicamente cruciale, dopo la tragica crisi europea che si era aperta con la guerra del 1914 e la Rivoluzione del 1917: «si può con dei mezzi violenti *accelerare* questo movimento che si hanno tutte le ragioni di credere portato dalla “forza delle cose”?». Questa era la sua risposta: Marx e Engels, i quali avevano «una fiducia totale nella “maturazione” della coscienza collettiva», «non hanno certamente mai immaginato una Ceka come sostegno del socialismo»⁵⁷. Caffi quindi collocava il suo rifiuto della violenza rivoluzionaria all’interno dell’esperienza storica del movimento operaio europeo, mentre Chiaromonte elaborava una teoria filosofica della non violenza, che recideva ogni rapporto con la tradizione rivoluzionaria europea.

Fu questa divergenza, nel quadro della Guerra Fredda, all’origine di una drastica rottura tra i due amici, che non si sarebbe più ricomposta. Infatti, la critica della violenza di Chiaromonte, che discendeva da una riflessione etica e filosofica, assumeva un’astratta dimensione ideologica, mentre in Caffi rimandava a una analisi della storia europea tra XIX e XX secolo, che si intrecciava strettamente con la sua esperienza biografica. Questo diverso approccio alla questione della violenza rispecchiava, in ultima istanza, una differenza antica, quella tra un filosofo (Chiaromonte) e uno storico (Caffi)⁵⁸.

57. Lettera a Chiaromonte, s.d. [ma probabilmente 1951], Incoming Correspondence, Box 1, Folder 21, CP. Questa lettera è in francese (traduzione mia).

58. Mi permetto di rinviare a M. Bresciani, *Dialogo sulla rivoluzione tra uno storico e un filosofo. Il carteggio tra Caffi e Chiaromonte (1932-1955)*, in “Annali della Fondazione Ugo La Malfa”, 2009, in corso di pubblicazione. Questo contributo è una breve anticipazione di un più ampio saggio introduttivo al carteggio tra Caffi e Chiaromonte, di prossima pubblicazione, da parte di chi scrive, con la collaborazione della Scuola di studi superiori di storia contemporanea (INSMLI).