La violenza tra natura e cultura

Ferruccio Vigna, Augusto Romano

A qualunque ragionamento sulla violenza andrebbe forse premesso che, contro ogni opinione corrente, viviamo in un’epoca in cui la violenza tocca i minimi storici. Eppure si tratta di un tema che gode di intensa popolarità: se non per ragioni, per così dire, quantitative, certamente perché si è in proposito molto innalzato il nostro livello di sensibilità. A uno di noi è recentemente capitato di aggredire verbalmente un gruppo di ragazzini che molestavano un cane, e ricordarsi subito dopo la fine – assai più tragica, ma contemporaneamente più tollerata - che, nell’ambiente rurale dei suoi nonni, facevano gli animali “inutili”.

Cosa definisce allora il termine “violenza”? Non riteniamo affatto violento il pescatore che ci fornisce il necessario per preparare un fritto di mare. L’aggettivo “violento” connota da sempre negativamente, in senso morale, un utilizzo dell’aggressività che si pone al di fuori delle regole condivise. Non quindi l’aggressività in sè. Semmai, come si vedrà più avanti, la società post-moderna ha perso la fiducia in valori universali condivisi, e quindi la disponibilità ad accettare le regole che quei valori, esplicitamente o implicitamente, prescrivono. Di conseguenza, il termine “violenza”, in quanto definito dai valori condivisi di una società, oggi ambigui, è divenuto a sua volta ambiguo, o meglio - per rifarci a una terminologia per noi più significativa – “perturbante”.

Alcuni antropologi sostengono che l’uomo non sia aggressivo per natura, ma che lo diventi soltanto a seguito della frustrazione. Altri postulano un impulso innato. Forse hanno ragione entrambi. Antony Storr, in un suo noto saggio sull’aggressività, sostiene che “il meccanismo fisico dell’aggressività è davvero istintivo, in quanto basato su reazioni riflesse automatiche e complesse”, ma prosegue con questa domanda pressoché retorica: “Può [la violenza] manifestarsi comunque anche se l’organismo non è minacciato?”.[[1]](#footnote-1)

La risposta, come purtroppo sappiamo bene, è affermativa. René Girard afferma a questo proposito che la violenza non è un semplice riflesso che interrompe i suoi effetti quando lo stimolo cessa di agire. Per esempio, se privata del suo oggetto, ne trova facilmente uno sostitutivo.[[2]](#footnote-2) Partendo dalla constatazione che nelle culture più diverse gli uomini hanno sempre immolato vittime alle proprie divinità Girard sottolinea la natura enigmatica del sacrificio, la cui universalità si radica nella violenza mimetica di tutti i gruppi arcaici: solo attraverso l’espressione della violenza – il linciaggio unanime della vittima sacrificale – il gruppo ottiene il ritorno all’ordine precostituito.[[3]](#footnote-3)

Questa riflessione assume un significato ben più ampio alla luce delle più recenti osservazioni della neurobiologia sul sistema specchio, che postula – sia detto in estrema sintesi - un’origine mimetica per qualunque tipo di apprendimento, quindi anche per l’apprendimento della violenza.

Non vogliamo con ciò suggerire una sorta di deresponsabilizzazione del singolo individuo nell’esercizio della violenza. Se partiamo dal presupposto che l’imitazione gioca certamente un ruolo nell’impulso all’omologazione culturale e al conformismo, questi sono però esiti piuttosto rari dell’apprendimento. Più frequentemente, invece, ogni personalità si differenzia inevitabilmente dalle altre, facendosi beffe dei meccanismi universali originari che condizionano il soggetto all’imitazione, e quindi all’omologazione. Di conseguenza, è necessario postulare una modulazione volontaria del sistema specchio. In effetti, sono stati scoperti i cosiddetti neuroni specchio super, capaci di esercitare un ruolo inibitorio sull’imitazione. Non stupisce che essi siano poco sviluppati nell’infanzia, caratterizzata da un maggiore conformismo, e che aumentino di numero nell’adulto. E’ possibile paragonare la loro azione al concetto junghiano di psichificazione, inteso come inibizione della risposta riflessa automatica e sua trasformazione in un contenuto simbolico.

Fin qui, abbiamo semplicemente argomentato che all’espressione della violenza umana contribuiscono elementi sia genetici sia epigenetici o, se preferite, sia archetipici sia culturali. Nulla di nuovo. Ora vorremmo tentare di inquadrare, dal punto di vista junghiano, il problema della aggressività. Ci proponiamo pertanto di esplorarla alla luce di due principi, che rappresentano due capisaldi del pensiero junghiano: a) la necessità di coscientizzare (il famoso invito, tante volte ripetuto: “Fare coscienza!”); b) la dinamica degli opposti.

Prendere coscienza della propria aggressività è essenziale. In caso contrario, essa si comporta come un complesso scisso, e dunque si manifesta sotto forma sintomatica. L’Io ne è inconsapevole e vive sull’autoinganno tipico delle “anime belle”. Difatti, uno degli scopi dell’analisi è proprio ciò che Jung definisce come “ricognizione dell’Ombra”. Prendere coscienza significa entrare in relazione con quella parte che sino allora è stata vissuta come “Ombra” - cioè come una realtà incompatibile con i valori cui l’Io aderisce e perciò generalmente proiettata sul mondo esterno - sino a riconoscerla come propria. Jung ci ricorda che “tutto ciò che scompare dal proprio inventario psicologico è facile che torni ad affiorare nelle vesti di un vicino ostile, che provoca senza rimedio la nostra collera e ci rende aggressivi. E’ sicuramente meglio sapere che questo nemico dimora proprio nel nostro cuore.”[[4]](#footnote-4)

Riconoscere come proprie le parti scisse – un’operazione che non può dirsi mai compiutamente realizzata – determina la dissoluzione del complesso, o quanto meno ne riduce la virulenza. Da ciò segue che l’aggressività diventa un problema etico che interroga personalmente il soggetto che l’ha riconosciuta. Ciò significa che questi è costantemente chiamato a compiere delle scelte. Per esempio, a chiedersi: “Come devo comportarmi? Devo agire – o reagire – aggressivamente?” O anche: “Nella situazione che in questo momento sto vivendo, devo sacrificare l’aggressività in nome di un valore più alto, restando tuttavia consapevole che questa rinuncia ha in ogni caso un prezzo.”

Va sottolineato che la scelta può essere considerata autentica soltanto quando le due (o più) alternative sono nella nostra disponibilità. Si dia il caso di una persona con l’aggressività inibita, cioè relegata nell’inconscio. Se questi riceve un’aggressione, probabilmente non reagirà, giustificando questo comportamento attraverso una razionalizzazione (“Non ho reagito perché sono un pacifista”, o “perché sono cristiano”, e così via). In realtà, questo comportamento passivo non sarà stato il risultato di una scelta; semplicemente, il soggetto non è in grado di reagire perché non è in relazione con la propria aggressività. Va aggiunto che l’aggressività, quando viene “associata” all’Io, non solo può essere manifestata volontariamente ma viene per così dire educata, civilizzata, e diventa progressivamente più duttile, più “ragionevole”, più in grado, ad esempio, di applicare l’insegnamento weberiano di immaginare, prima di agire, i risultati dell’azione. Come accade alle funzioni più differenziate, essa diventa, in modo apparentemente paradossale, meno “emotiva”.

In questo modo, l’aggressività diventa solo uno dei termini – anche se certamente uno dei più importanti - che entrano nel gioco degli opposti. In quanto tale, essa trova il suo limite nella necessaria relazione con il termine contrario (rispetto delle regole, ma anche capacità di sacrificio, passività…). Come sappiamo, il paradosso su cui si fonda l’intero edificio junghiano è la coesistenza degli opposti: una realtà che è concettualmente poco argomentabile ma di cui pure facciamo esperienza quotidianamente. Gioco delle parti, compromessi, rinunce, rivalse, ingiustizie, riparazioni e così via, sono il modo empirico attraverso cui le parti litigano, contrattano, fanno armistizi, qualche volta si congiungono felicemente dentro di noi. Questa è, in fondo, la trama della nostra vita. Quanto Jung afferma a proposito delle istituzioni democratiche sembra una conferma di quanto qui argomentato. Per esempio, egli scrive: “…siamo inclini a ritenere che la democrazia sia uno stato cronico di belligeranza civile. Siamo ben lontani dal godere di pace interna”.[[5]](#footnote-5) E ancora: “La pace può arrivare come buona ultima, ma solo quando la vittoria o la sconfitta abbiano perduto il loro significato. E che cosa intendeva nostro Signore con le parole: ‘Non sono venuto a portare la pace, ma la spada?’ (Matteo, 10.34.)”.[[6]](#footnote-6)

Infine, andrebbe forse considerata l’aggressività non solo per quel che riguarda colui che la agisce, ma anche in relazione a colui che la subisce. In altre parole, andrebbero valutati gli aspetti finalistici di un comportamento violento, anche se ciò significa entrare nella palude di un giudizio etico.

Proveremo a farlo partendo dal ricordo personale di uno di noi. Quando giunse per lui l'epoca del servizio militare obbligatorio, fece richiesta di essere spostato al servizio civile. La relativa legge era allora recentissima, e gli ingressi filtrati con molta severità. Di fatto, venne inviato dallo psicologo, che lo tempestò a lungo di test che gli parvero veramente ridicoli. Detto per inciso, questa esperienza lo allontanò per sempre da quella psicologia che utilizza i test. Ricorda ancora che gli venne mostrato il disegno di una coppia abbracciata sulla soglia di casa, accanto a un uomo minaccioso che prende la donna per un braccio. Rappresentava, peraltro castamente, un tentativo di stupro. Lo psicologo gli chiese se, in nome della sua non violenza, avrebbe evitato, nei panni dell'uomo del disegno, di difendere la sua donna. Gli rispose che gli era più facile immaginarla nei panni della sorella dell’esaminatore, e che se ci teneva poteva difenderla lui. Come risultato prevedibile, venne subito spedito in caserma a fare il soldato.

Dobbiamo ammettere che questo episodio non fu del tutto negativo: lo obbligò a riflettere sulla differenza tra una violenza praticata per finalità moralmente inaccettabile, e una violenza con finalità accettabili. La domanda a questo punto inevitabile è: esiste una violenza “giusta”? Per esempio, la chiesa cattolica, lasciandosi alle spalle le epoche in cui promuoveva le Crociate, oggi direbbe di no. Difatti, nelle vicende recenti della guerra contro Saddam Hussein, che pure massacrava ferocemente popolazioni inermi, si è schierata compatta con il pacifismo mondiale.

Forse la filosofia risponderebbe in modo più variegato. In effetti non è difficile identificare tra i filosofi campioni rappresentativi di posizioni tra loro assai distanti.

Per esempio, Machiavelli non ha dubbi nel giustificare la violenza, se praticata con finalità utili al soggetto che la compie. Al contrario, Kant può essere considerato il paladino dell’idea opposta; basti come esempio la notissima affermazione secondo cui “l’uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da altri, nè da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre nello stesso tempo essere trattato come fine”[[7]](#footnote-7). Man mano che ci avviciniamo all’età moderna le posizioni si fanno però più sfumate, con una tendenza al compromesso che ha uno dei suoi apici nel pensiero di Max Weber, il quale prova a mitigare la posizione kantiana con quello che potremmo definire il principio della riduzione del danno. Egli propone infatti, come contraltare all’“etica dei principi” kantiana, l’“etica della responsabilità”. Con questa formula suggerisce l’opportunità di tener conto, al momento di compiere un’azione, non solo dei valori di riferimento ma anche delle conseguenze che quella azione provocherebbe. Ciò comporta un ampliamento dello spazio della libertà e della responsabilità, in quanto il soggetto è così abilitato a decidere di sacrificare, in tutto o in parte, i propri principi sulla base di una valutazione della situazione di fatto. Questo suggerimento, pur ragionevole, aumenta il grado di aleatorietà del comportamento in quanto noi non siamo in grado di prevedere, se non sommariamente, le conseguenze delle nostre azioni. Può accadere sia che un comportamento eticamente inaccettabile possa avere conseguenze buone, come nel caso della violenza “giusta” proposta dallo psicologo dell’esercito; sia che un’azione irreprensibile sul piano etico possa determinare a catena conseguenze ingiuste e violente. Per esempio, se uno attraversa in auto un incrocio con il semaforo verde, perché è un suo diritto, nonostante la strada sia occupata da un pedone che invece sta attraversando con il rosso, e lo investe uccidendolo, è un assassino.

Si delinea perciò, con la modernità, una distinzione tra colpa e responsabilità che sia Machiavelli sia Kant considererebbero come del tutto secondaria, mentre è oggi indubbiamente uno dei riverberi soggettivi più comuni delle vicende narrate nella stanza d’analisi.

Questo ci porta a dire che i giudizi di valore non possono prescindere dalle trasformazioni culturali della società che li esprime. Per questo motivo proveremo sinteticamente a ripercorrerle, seguendo lo schema proposto da D. Riesman. Egli, nel suo testo più famoso, *La folla solitaria*,[[8]](#footnote-8) propone una interpretazione delle trasformazioni della società occidentale negli ultimi secoli partendo da una lettura delle sue evoluzioni demografiche. Queste vengono rappresentate su un grafico che pone in relazione tempo e tassi di natalità tramite una curva a S, formata da tre segmenti: il tratto orizzontale inferiore, quello verticale e quello orizzontale superiore.

Il primo segmento denota una società stabile, con elevate natalità e mortalità, quindi con un’età media bassa (e quindi – possiamo aggiungere – con una maggior propensione all’apprendimento imitativo!): è il caso della società europea fino al diciassettesimo secolo e, nell’epoca attuale, di alcune culture più arcaiche e meno urbanizzate. I suoi membri tendono alla conformità, in quanto la tendenza dominante è quella di seguire la tradizione. E’ per questo che Riesman definisce tali società come “dirette dalla tradizione.

Il secondo segmento descrive una società in rapida espansione demografica, i cui membri si presentano come portatori di valori interiorizzati centrati soprattutto sulle esigenze di affermazione individuale. Si tratta di soggetti più autonomi, più capaci di iniziativa, determinati nel perseguire i propri progetti (*Homo oeconomicus*). La società occidentale del diciottesimo e diciannovesimo secolo, o alcuni paesi contemporanei in rapido sviluppo economico possono essere considerati come incarnazioni di questo modello, che Riesman chiama società “autodiretta”.

Il terzo segmento definisce una società con un declino della natalità - ma non della mortalità – e un incremento del benessere e dell’età media, quale è quella in cui viviamo. Essa è caratterizzata da una sorta di conformità sociale determinata non più dall’adesione a valori collettivi ma dalla tendenza a essere influenzati dalle aspettative e preferenze altrui. Riesman si riferisce ovviamente all’influenza dei mezzi di comunicazione di massa e definisce questo tipo di società come “eterodiretta”.

La gestione dell’aggressività assume evidenze assai differenti in questi tre modelli societari.

Nelle società dirette dalla tradizione la violenza finalizzata alla sopravvivenza dell’individuo è considerata accettabile. Ogni altro tipo di violenza è permesso solo se inquadrato in un sistema di valori collettivi condiviso, come per esempio quelli religiosi, che permettono la violenza degli autodafè o delle Crociate. L’individuo viene invitato ad affrontare la vita per mezzo dell’adattamento e non dell’innovazione: una persona che in fasi storiche successive sarebbe stata definita problematica, violenta o ribelle, e quindi posta ai margini, qui può assumere però ruoli socialmente accettabili, come stregone, boia, soldato, monaco, eccetera.

Al fine di ridurre parzialmente le tensioni sociali, e quindi l’aggressività, in questa società vengono previsti momenti in cui le regole possono essere sovvertite (valgano ad esempio il *panem et circenses* dei romani e il carnevale medioevale). La regolamentazione delle pulsioni avviene quindi a due livelli: tramite le regole stabilite e tramite il consentire l’eccezione alle regole.

La società moderna autodiretta di fatto giustifica la violenza quando essa si dimostra utile a chi la esercita. In compenso però il pericolo costituito dall’apparente maggiore autonomia dei singoli individui e dalla maggior disponibilità di mezzi per raggiungere i propri scopi viene per così dire bilanciato dalla delega allo Stato del diritto/dovere di esercitare la violenza in nome della legalità, concetto che si relaziona – peraltro piuttosto vagamente - con l’idea di giustizia.[[9]](#footnote-9)

Nella società post-moderna eterodiretta, nella quale mancano valori sufficientemente stabili, la violenza è epidemica e imprevedibile. Del resto la comunicazione di massa contempla, almeno implicitamente, la presenza della violenza, giustificata su base imitativa. Ne sono esempio le immagini di violenza somministrate attraverso i media, trasformate in spettacolo; i giochi di ruolo, in cui è accettabile rappresentare comportamenti violenti; o anche i comportamenti violenti della folla, in cui l’individuo singolo si sente deresponsabilizzato. Tutte situazioni che – sia detto per inciso –rappresentano la miglior dimostrazione clinica del funzionamento del sistema specchio. Rintracciamo qui, secondo Riesman, una sorta di “psicologia dell’abbondanza”, che dà spazio ad attività dispendiose ma non produttive, e a guerre come quelle “mondiali”, le quali hanno finalità meno definite e controllabili delle guerre dei secoli precedenti, e in ultima analisi si propongono come un tributo alla distruzione e al caos. Si tocca qui un tema di grande rilievo, quello della tensione tra cosmo e caos, che forse ci permetterebbe di riformulare l’argomento che stiamo trattando in chiave archetipica, ma che siamo costretti a tralasciare per seguire il ramo principale del ragionamento.

La postmodernità si pone, come ha anticipato il movimento surrealista, all’interno di un delirio di dissoluzione, figlio del fallimento del sogno di un antropocentrismo radicale. Meglio distruggere tutto che constatare di veder fallire le proprie pretese. Fu Andrè Breton ad affermare che l’azione più “surrealista” è “prendere una pistola e sparare a caso sulla folla”.

In sintesi, potremmo dire che, nelle società dirette dalla tradizione, a un’infrazione corrisponda un sentimento di vergogna. Nella società moderna autodiretta, un sentimento di colpa. Nella società post-moderna eterodiretta l’emozione equivalente è probabilmente una diffusa inquietudine: nuovamente, un “perturbante”.

Diventa più corretto, a questo punto, parlare non più di violenza, bensì di violenze. Ci sembra infatti che sia possibile rintracciarne, pur con voluto eccessivo schematismo, differenti radici archetipiche.

Potremmo affermare, per esempio, che la società tradizionale pone la violenza sotto l’archetipo di Marte. E’ una divinità – un valore collettivo condiviso nel clan – che regolamenta universalmente la violenza.

Al contrario, la società autodiretta pone la violenza sotto il segno di Atena, rappresentante dell’Io (e ancor più del super-Io; e, sia detto ironicamente, del sistema specchio Super).

Infine, la società eterodiretta vive la violenza nel segno di Dioniso, ma purtroppo senza coglierne quella potenza primordiale che ne giustifica la sacralità, limitandosi a superficiali e elementari meccanismi imitativi.

Se poi vogliamo brevemente aggiungere una lettura psicoanalitica di questi modelli, possiamo probabilmente sostenere che nella società tradizionale il membro del gruppo non riesce ancora a immaginarsi come individuo, non ha sviluppato un Io sufficientemente forte per reggere i conflitti interni. Pertanto il sentimento religioso condiviso collabora a tener separato l’individuo dalle proprie pulsioni, le quali dunque vengono vissute in proiezioni. Tutto il male è fuori (basti pensare a un fenomeno storico quale le Crociate), tutto il bene è dentro.

Nel cuore della società moderna autodiretta nasce la psicoanalisi che, quanto meno ai suoi albori, propone la teoria delle pulsioni. Questa sembra perfettamente adeguata a giustificare la cosiddetta violenza utile tollerata dai suoi membri, individui autoassertivi, indipendenti, autonomi, che oggi forse definiremmmo narcisisti overt.[[10]](#footnote-10)

Al contrario, la teoria delle pulsioni non è in grado di spiegare adeguatamente la ricerca di sicurezza e di comunicazione tipiche della società post-moderna eterodiretta. Qui si mostra più adeguata l’evoluzione di questa teoria in ambito post-freudiano: mi riferisco particolarmente alla psicoanalisi relazionale, che postula come bisogno primordiale ineludibile dell’uomo non più la gratificazione delle pulsioni bensì la relazione interpersonale. Si potrebbe dire che anche la nostra è una società teocratica, con la differenza che al posto di Dio si sono insediati i mezzi di comunicazione di massa. L’aspetto prometeico, eroico, dell’uomo moderno ne viene offuscato. L’assolutismo si è spostato dal sistema religioso delle società tradizionali a quella che potremmo definire una sorta di anonima Chiesa post-moderna gestita dai padroni delle televisioni e degli altri strumenti dell’industria culturale.

Da queste considerazioni possiamo desumere qualcosa di fin troppo ovvio, cioè che le teorie dipendono dalle evoluzioni della società e viceversa; e tacitamente ringraziare Jung per la sua insistenza sul cosiddetto relativismo epistemologico.

Nell’avviarci alla conclusione, vorremmo praticare, in omaggio al tema, una certa qual violenza pantoclastica, assumendo il facile ruolo dei *laudatores temporis acti*.

Vorremmo affermare cioè che quanto sinora abbiamo argomentato su una possibile interpretazione junghiana della aggressività oggi non sia più vero, almeno in apparenza. O meglio, che sia diventato obsoleto, così come obsoleto è oggi Jung: un lusso per vecchi signori che soffrono di mal di stomaco. Certo, Jung conosceva le angosce della modernità, ma in fondo, in modo sicuramente più raffinato di Freud, condivideva i valori sette/ottocenteschi dell’uomo che costruisce il proprio destino.

In effetti, perché la logica degli opposti abbia una qualche ragione di esistere e una qualche possibilità di funzionare, sono necessarie svariate condizioni, che invece non ricorrono più. In particolare, l’inclinazione a sviluppare pensieri autonomi – più genericamente, a esercitare la funzione riflessiva - e a stare nell’incertezza; ma, prima di ogni altra cosa, che ci siano dei valori sufficientemente condivisi. Invece i valori non ci sono più, o sono momentanei, legati alla moda predicata dai mezzi di comunicazione di massa (“Madame la Mort, la modista”, scriveva Rilke), i quali mezzi comunque escludono l’idea che questi valori possano evocare dialetticamente il loro opposto.

Potremmo anche sostenere che uno dei valori oggi più stabili è appunto il “non pensare”: la “società dello spettacolo” è per definizione passivizzante e intesa ad alimentare una sorta di fantasmagoria collettiva fondata sulla pura ricezione. Si è instaurato quello che si potrebbe chiamare un monismo confusionario, leggero in superficie e plumbeo nella sostanza, che incrementa l’aleatorietà delle scelte, purché non siano troppo eversive, cioè semplicemente troppo coinvolgenti. I grandi scrittori della Crisi (Broch, Musil, J. Roth, Beckett, lo stesso Mann, malgrado un certo suo filisteismo; per non dire dei poeti, Eliot, Rilke, Celan, ecc.) questo lo avevano capito benissimo e perciò erano disperati. O ironici, che è un modo per essere disperati senza sembrarlo.

Per pensare ancora junghianamente, si deve immaginare che sotto la superficie conformistica - o eventualmente, per adoperare un ossimoro, della “trasgressione di massa” - cavalchino ancora a briglia sciolta gli archetipi, pronti a mettere in scena nefandezze di ogni tipo. Il che, detto con altre parole, non è molto diverso da ciò che, insieme a Jung, lamentavano alcuni intellettuali neo-illuministi del secolo scorso (Bobbio, Calogero, eccetera), dotati di un forte sentimento etico, quando scrivevano che il mondo contemporaneo è caratterizzato da una inquietante ed evidentissima discrepanza: alle grandi capacità intellettuali e dunque al grande progresso scientifico e tecnico si accompagna una straordinaria rozzezza morale e una affettività trogloditica.

Siamo però sicuri che l’intensa costellazione emozionale che si addensa intorno al tema della violenza nella post-modernità non rappresenti un “ritorno del rimosso”: in altre parole, l’apparire fantasmatico – per ora soltanto sotto forma di inquietudine e di angoscia – dell’archetipo dello Spirito, nel suo polo d’Ombra? Potremmo qui riproporre, rovesciato, un celebre aforisma di Novalis. Anziché: “Sotto il velo dell’ordine sempre deve trapelare il Caos”, potremmo auspicare che “Sotto il velo del caos sempre possa trasparire l’ordine”. Tenendo presente che “il Male, l’Ombra, è sì la fonte di ogni nostra vergogna, la portatrice di ogni nostra miseria, meschinità, incapacità; ma è anche la condizione della creatività e, per così dire, la garante di un’etica che non sia mero adeguamento ai valori collettivi e alle fedi istituzionalizzate”.[[11]](#footnote-11)

1. A. Storr, (1961) *L’aggressività nell’uomo,* De Donato, Bari 1968, p. 31 [↑](#footnote-ref-1)
2. R. Girard, (1972) *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 [↑](#footnote-ref-2)
3. R. Girard, (2002) *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano 2004 [↑](#footnote-ref-3)
4. C.G. Jung, (1946) *La lotta con l’Ombra*, in *Opere*, vol. X\*\*, Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 66 [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid.* p. 65 [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid.* p. 66 [↑](#footnote-ref-6)
7. I. Kant, (1797) *La metafisica dei costumi. II. Principi metafisici della dottrina della virtù*. Laterza, Bari 1991, p. 333 [↑](#footnote-ref-7)
8. D. Riesman (1961), *La folla solitaria,* Il Mulino, Bologna 1999 [↑](#footnote-ref-8)
9. Questo tema è sviluppato nella filosofia politica, soprattutto inglese, del XVII° e XVIII° secolo, in cui spiccano T. Hobbes, teorico dell’assolutismo regio e assertore della delega irrevocabile allo Stato dell’esercizio della violenza, al fine di temperare l’innata aggressività umana, e J. Locke che, pur condividendo la necessità della delega, consente però la sua revocabilità e pone così le basi dei regimi liberali e parlamentari. [↑](#footnote-ref-9)
10. Un’asserzione tipica – e molto discutibile - del liberalismo, che rappresenta la teoria economica prevalente nella società moderna, è che ogni soggetto, perseguendo il proprio interesse, fa l’interesse di tutti. [↑](#footnote-ref-10)
11. A. Romano, *Morte dell’eroe e occultamento dell’ombra*, in corso di pubblicazione [↑](#footnote-ref-11)